H679
S1A

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصبرهم مع نبيه ابرهيم في ذلك الاسم سببا ورفعهم الى طور الطاعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن اهل
السنة والجماعة المشبهين باهل السنة والجماعة فشرق نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق ولينا
نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكرا لا يزال نصنه بالزيادة جنيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكون بها بكرة وعشيا
ونسلك بها صراطا سويا ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا وقربه نجيا واختار له ابن عمه وكاشف غمه وصيا ووليا
فاشرق يوم الغدير بالنص في شانه جليا فانه من كنت مولاه فهذا علي مولاه صلى الله عليه وآله صلاة ينال بها المؤمنون يوم العطش ريا ويجزون
بها في جنة المأوى حليا وعيشا رضيا **اما بعد** فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل وشتات من السبل والناس كانوا احبارا في فلوات
حيث التهوت سكارى من نشوات الجهل والهفوات يعبدون الاوثان والاصنام ويعكفون على الخمر والميسر والانصاب والازلام بحرون في بحور الارتداد
والغوى ويضربون في كفران من نعمه لا يجزى بها فلوا في شباب الاعمار وهم يستكبرون عن استماع الخطاب باتباع طريق الصدق والصواب فكشف الله تعالى برسوله
طريق الحق واوضح له نهج الصدق فاسلم القلب سويا الى نور الانوار وخوف من دخول النار واستسلم الكثير رغبة في ابتغاء الرسول المختار لما سمعوا في ذلك
عن ذاهبهم من الاخبار وصده عن عناده مبتاحث بالنفاق والذين معه اشداء على الكفار فلما موا بحبل الدين على توضيح النفاق وترشيح الشقاق
تبدى في كل وقت تغوهم والله يعلم ما يكن صدورهم وان قد تبين الذين اسلموا وانتفع التبيل لما داروا عليهم كوثر السلسبيل فما شرب الاقبال عزم صاحب
المحلين على الرحيل وازمع على التحويل فحال الجلاس بما يقع من ذلك الكاس على الساق الذي لا يقطعوا بالناس واوفاه في غديرهم من كاس من كنت مولاه فعلي مولاه
فجمع عليه عمر وعثمان وابا بعد جل من حضر وجاء فلما رحل صاحب الكاس وانتفى اثر ذلك الانفاس خرج الاغبياء من الكمين وضيعوا وصية الرسول الامين
نقضوا الكاس الذي عليهم ادبروا ونقضوا ونكثوا عهد الغدير ونبعة الامير اذ سقاهم حبا بحا وعقد اللواء كاس الهوى فاعرضوا عن الساقي الباقي صلبا
وتركوه نسيا منسيا فصار جل عهدهم زنا وشمل بيعتهم عبابيثا وانجر راء هم الذين وانتهى بهم الى ان عادوا الى الخلاف الاول وارتدوا على
اعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه المسلم والبخاري والجهد وجوابهم فيه هو ارتكاب الشرع والكفاية وكسروا اضلاع الدين وقطعوا الكافة
وهضموا حق اهل البيت ولم يلتفتوا فيه مخافة ومنعوا ارث فاطمة من غير ان يأخذهم فيها رحمة ولا رافة انتصبوا من غاية الجهل والجلافة للخلاف على
الخلافة وغصبها بكل جهلة وجرافة فضيعوا الخالي عن العلم والشرافة الملاو من الجهل والكثافة فلم يزل كانوا اياما الله يمترون بنبذ والحق وراء ظهورهم
فاشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وكانه الى ما ذكرناه من القضية اشار عباس بن عتبة بن ابي لهب اذ سمعه وقوع الوزير بقوله شعر من مبلغ عنا النبي محمدا
ان لا تزال عادوا الى البعد وان ان الذين امرتهم ان يعدلوا لم يعدلوا الا عن الايمان غصبوا امير المؤمنين مكانه وتناثروا ما الملك ملكا بطشوا بها
البتول وحوزوا ميراثها لطفا على قرآن وذلك النكث والنقض والابرام والنصب والنصب لا هضما عن مستبعد عن اقوام صرفوا اكثر اعمارهم في عبادة
الاصنام وليس اول ردة كثرت في الاسلام فقد صدر عن اصحاب موسى عند توجهه الى الطور واعظم من هذا الفتور والفطور اذ قد ارتدوا جميعا واصحابه

من بني اسرائيل فضلوا واضلوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل وعبدوا اقل امر وبالوضوء بالبدو والرجل وقدروا عن نبينا عليه السلام
انه قال يقع في امتي ما وقع في امة خلت من بني اسرائيل حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل ثم اضمروا على انفسهم المسافرة مدة امتداد سن الامة ونصب الخلافة
بالمسلمة صحيحا فيها على مجرى ما جبلت الامة وهو اشتراط النص والعصمة في الائمة ليتسع لكل خلف جانب الكافة نصب الخلافة بلا توجه ملامة وتوقع
مخافة عن الكافة وجعلوا ذلك من الاصول المطاعة واهم مقالات المنتسبين باهل السنة والجماعة لا جرم كل من جاء بعدهم منتقصا للسلطنة والاهانة
مع خلوه عن العصمة والعدالة بادروا الى تعظيم علماء المنتسبين باهل السنة واشتهارهم ومالوا الى تكريم شانهم وترويج مقالاتهم وابغضوا علماء
الشيعة الحاكمين بجلالة قدرهم القائلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذا الفرقة الناجية خصما عظيما جهلا سفها واعدا اشداء وقوما
اقوياء اولي السيف والسنان والبغض والشنآن والزور والبهتان والبغي والعدوان والكفر والطغيان الى ما وبهم من شنائع الاحقاد الجاهلية و
الاضغان البدعية التي بتوارثونها بالتهوعداوة ملوك الامامية وصوق رسول الله الغالبين امام البرية وقاتل الكفرة والفجرة مولاه ولاية
المعصومين والائمة الغائبين المظلومين ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في زاوية التقية متوقعين عن ملوك العصر هم نزول البلية الى ان وفق الله
تعالى السلطان الفاضل الفاصل السعيد غياث الدين ابو الجانبو محمد خدابنده انار الله برهانه لخلع قلادة التقليد وكشف الحق وفلج الصدق بانامل الاضغان
والنظر السديد فنقل ولا عن مذهب الحنفي الذي تسامه من التصرف الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة من المذاهب الاخر ثم لما ظهر له
من مناظرة ولده صدر الحنفي مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كلا المذهبين واطلع على مجمل من حقيقة مذهب الشيعة
في البين حكم باحضار علماء الامامية من الاصفاهان واحضار من بينهم لمناظرة الاعيان الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج الدين ابا الغنائم حجة الخاصة على
الغائبين المتكلمين سلطان الحكماء المتاخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق
من بنانه اية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة حسن الشيخ المؤيد في استنباط الحكم الملي والتدقيق الفطري الجلي سديد الدين يوسف المطهر الحلي اعلى الله
في جوار النبي ثواه والبسه من حلل رحمته وحلى اصنامه مناظرهم العلامة واثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم العامية وحقية
مذهب الامامية على وجه يتمنوا ان يكونوا جادا او شجرا وبهتوا كانهم التقموا الحجر ثم اكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب المزيل للارتياب الموسوم
بكشف الحق وفلج الصدق والثواب مهدا لسلطان الامراء والكبراء وجم غفير من العلماء والاكابر الزام المذهب الحق وذبوا الخطية والشكة بسواي اساحي الائمة
المعصومين الذين هم الخلافة والحق وكان المعاصرون والمناظرون للمصنف العلامة خلق كثير من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعصر الكاتبي القزويني
واحمد بن محمد الكشي وركن الدين المفيد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي والصدور ولم يتعرض هؤلاء الافاضل لذلك الكتاب
المستطاب مع اشتماله على قدح اسلافهم واجلائهم ونقض ما اعتمدوا عليه من ادلتهم حذرا عن ظهور زيادة لجاجهم وعوجاجهم وحياء عن اطلاع
الناقدين على قصور عبارة لجاجهم ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفهاء المعدود في خفافيش ظلمة العمى خوافيه فضل
روزبهان الذي يخرج فضلته من فيه خلع العذار ولم يتاس بحيا امامه قبل الدار وطوى الكشح عن الحياء ونفى النفس عن الوفاء واستهان نفسه لسهام
الملام بجسارته وجراءته على المصنف العلامة الامام وتزيف كلامه بالشتم وركيك الكلام كانه فنزل عليه نزول الضيف على اقوام لئام صلوه
بغبار ما يليق به من الاجلال والاكرام وكانه اشار الاولوي الاولوي الى مثل هذا النخاش المحروم عن رؤية الانوار المرحوم الظالم المظلوم المحبوس في ظلام
الجهل والاستكبار في مقابلته لنبي براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي از همه محروم تر خفاش
بود كه عدوي آفتاب اش بود في تواند در مصافش زخم خورد في بنفرين تا ندش مجروح كرد دشمني كبري بخود خوبش كير تا بود ممكن كه
كردي اي صبر فطره با فلوم چه استيزه كند ابله اشك ريش خود ريزه كند يا عدوي آفتاب ابن بدعتا اي عدوي آفتاب آفتاب وكاني
اسمع من لبث اجال ذلك العلم العلامة الى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة السالب للعافية والسلامة نظم اي مكس عرصه سيمرغ نه جولانگه تست
عرض خود مبر و زحمت ما مپذاي هيهات هيهات ابن هو من المبارزة مع فرسان الكلام والمعارضة مع البدر التمام ابن الثريا من الثرى والنعام من الكرى
اطرق كوي اطرق كوي ان النعامة في القرى فهو فيما قرن به كلام المنصف من النقض والقدح وزيل من الشرح المقصود على الكلم والجرح قد قرن
الظلمة بالنور وعقب تعم از بور بدوي الزنبور اوقا بل شوهما بحسنا ونظر الى حوراء بعين عوراء بل نظم خرزة في سلك اللآل ووضع عن جمال الطلعة
عين الكمال ولعله حمل هذا النقض والابرام والجرح والابلام انتقاما لما جرى على اصحاب اصنامهم من الفضل العام عند طلوع صبح السلطنة العلية
وظهور نور الدولة المؤيدة الصفوية الموسوية انار الله براهينهم الجلية فاستولى عليه الحسد الناشي عن مصيبة الاهل والاصحاب وعاق عن بصيرة
عن رؤية الحق والصواب حتى نظر في تشمل بل كلام المصنف بعين غير صحيحة وارتاب في مقدمات حقة صريحة كما قيل اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا عجز ان
يرتاب والصبح مسفر وها انا بتوفيق الله تعالى اتبه على بطلان ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملامة وابين انه من الجهل في بحر عميق
ودرداب الحريق حقيق وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقية الجبت والطاغوت وادلته اوهن من بيوت العنكبوت وانا بلات ملاسدة
الموت واوضح انه فيما الى به تعصبا وغلوا واستكبارا وصلوا بعد بيان تحذ عدوا وبلغ آمالا لا عدة واوعدي ان فصلوا باعه وكنا ماعه
غير خاف على من له ادنى مناسبة بحقائق هذا المذهب الشريف فلم يكن لنا حاجة الى تلقي شرحه الكشف بالرد والتزييف لكن لما صادف ذلك الشرح

التصرف على النهج المنير للمنهج عفيا راعلى مراباصفيها الكاذبي مزاما خطابه المنسنا واوثق الناس الحق على دهس الفاصل المرتاب بانبات ذلك على
الفرض من على بنبو القرار على الارض حق ازلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبا واوضحت نهج الحق كضوء النهار فنفض الشارح الجارح الذي آل الى
شفا جرف هار بال في بئر زمزم للشبهات واضحت تما وقع له من الخبط والعوار وقفا نصبه وضبته تقليد كل عمل جسد له خوار وستميت ما اجتمع فيه
لنصرة مجد الحق من الجيوش الحواطل واعرزته بجيشها ضرب الباطل من كل ضلال قاتل ودمغ ما طل باحقاق الحق وازهاق الباطل مناد باعلى وبالشاكر
الذين مرقوا عن الدين ومالوا من النصب الباطل عصبا وعروقا فاخذوا بخفض النصب لانفسهم علوا وشهوقا فدجا الحق ونهق الباطل
ان الباطل كان زهوقا حامدا لله تعالى ثانيا والصلوة على النبي عمان الغربة ثانيا فالحمد لله الذي نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب
وحده والصلوة على من لا نبي بعده والمعصومين الذين ابخر الله فيهم وضده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم لما ضمن الشارح الجارح الشاعب
خفضه الله تعالى خطبة شرحه الاشارة الى حقية مذهب اصحابه المنتسبين باهل السنة والجماعة وبطلان مذهب غيرهم وابانا فتدبهم نقلها واستبصا
نقلها فنقول انه افتتح على شاكلة الحامد الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الناكرين فقال الحمد لله المنفرد بالكبرياء والرفعة والمتفرد
بابداع الكون في اكمل نظام واجل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فاخرسوا الخوالي في حجر العجز وان بدوا الوسع والاشطا
احمده على ما تفضل بمنح كرائم الاجور على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب
عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والمعظم من الشفاعة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من
خذلهم حتى تقوم الساعة صلى الله عليه وآله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذي فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيعته الحق
وائمة الهدى اشياعه هدى الى انقاذ نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحابته ارباب
النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله موالاتهم في سوق الاخرة خيرا بضاعة ما دام الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما
بعد فان الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه وآله حين تراكم الاهواء الباطلة وتضام الاراء العاطلة والناس هائمون في مشكوة
حندس الضلال يعبدون الاوثان ويخرقون الاذان بحيث اصبحت الاصنام بالعقد والاصنام لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسلكون الى مراح الحق
وحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهداهم باضاح الحق الى السنن المبتاء فوضع الملة مناطها واعلم اثارها واستس قواعد الدين على رغم من الكفرة
المارقين هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبقاء وان هداهم الى سبيل الفلاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب
لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصافين فانتدبوا ونصروا ونصحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا هم كانوا رسول الله صلى الله
عليه وآله الاكرمين والعصبة حين كذبه عشيرته وشتمه فاثنى الله تعالى عليهم في محكم كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة
اليهم ثم وقعت فرقة بعد الفرقة المتطاولة والذول المتداولة باعنونهم وبشتمونهم وبسبونهم وبكل قبح ينسبونهم فحيل لهذه الفئة البالغة
بسخطون العصبة الرضية يرون من الدين كما يمرقون من الدين من اوتيته شاهدا لوجوه فانت كل مكروه ثم ان زمانا قد بدى من الغرائب ما لو رآه العلم
في رؤياه لطار من وكر الجفن نومه ولو شاهده يقظان في يومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه وقد شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على
البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطر في حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وابتاء الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وذلك
الشخص من طغى لضعف الحق وطمطم الوحل بقاشاته ما على ان لا ياخذ حقيقة القرار ولا ضاجعني الارض بقرار حتى اسلو كرة بما من مراتع الاسلام
لم يسمع فيه الزمان صيته هؤلاء الليا واستوطن مدينة اتخذها دار هجرتي ومستقر رحلي يكون فيها السنة والجماعة فاشتهته ولم يكن فيها شيء
من البدعة والالحاد ناشئة واتمسك بسنة النبي المرضيين واعبد ربي حتى ياتيني اليقين فان التمسك بالسنة عند فشا الامة طريق رشيد واسم
سديد وقد قال رسول الله من تمسك بسنتي عند فشا البدع فله اجر مائة شهيد فلما استقر بي كاني بمدينة فاشا اتفق لي مطالعة كتاب مؤلفات
المولى الفاضل الجامع الدراية ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكشف الحق وكشف الصدق الفه في ايام دولة السلطان غياث الدين ابو الفتح محمد
خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان وان فشوا البدعة ونبع نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة
الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وذكر في مفتتح ذلك
الكتاب انه خاطب ابنا بلغ اظهار الحق وبيان اخطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الامة اهل ضلالة
وذكر انه اراد بهذا الامة مراسم الدين وحوز الاخوة واقتناء ثواب الذين يثبتون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فنورد هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يصفونه على السنة انهم ايام ان الجمال سال جملا من ابن يخرج
قال الجمل من الحمام قال قصد ظاهر من دجال الظنيف وخفاء اللطيف منقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دلس الباطل ودون التعصب مظهر وهو مناقض
في سر بل الطاعن عرق في حشوش الصفاء ابن فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وتدليس الدجاجس كيف يقول له وانيل له وكثرة افشا الباطل على زعم الحق
اعلامه ومن الغرائب ذلك الوجل واشاله بنسبوا مذهبهم الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور الوان الاصلفا وجدد
منها الاجتبا ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم ولبوث غياض البسالة وغيوث رياض الانالة وسبائك مضامير التماحة وخوان

نفوذ الرخاخ والاعلام الشوامخ في الارشاد والهداية والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم شعر ثم المغالس من الانفاظ علوا وروا
طوا الغر والشرف فاقوا العرانين من قريش الندى كرما تبيح كف خلا من هجاء الشرف تلقاهم في قذاة الوغى اذ وجفت اكفا كفاهم من
رهينة مثل الليوث الى الاهوال اسارعة حماسة النفس لا مبلا الا الصلف بنو علي وهو المصطفى حقا اخلاف مدحهم من اشرف السلف وهذه
الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الشيخين الكرام الخلفاء الراشدين رضوان الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي بن عيسى
الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة واتفق جميع الامامية ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحد الفخر من جملة علمائهم
لا يشق غباره ولا يبلد اثاره وهو المعتمد المأمون في النقل وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام
ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز فقد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة قال الراوي
فقال السائل انقول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق من لم يقل له الصديق فلا صدقه الله في الدنيا والاخرة
هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا في الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال
ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك لان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وكذا كانت جدة ابيه لامه
من ولد ابي بكر وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده
عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى آبائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسمى احد ابائه الا قد سمى الله لا اقدر
انتهى وقد اشتهر بين المحدثين والعلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن عجب كيف يجوز لهم ذكر الطاعن لذلك الامام
الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون وبآثارهم
مهتدون نسأل الله العصمة عن التعصب في نهج الطريق وبلوغ التوفيق ثم اني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رأيت
ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية بنكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء
بهم ووضع في هذا مسائل ذكر فيها من علم اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن مسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة مخالفة نص
الكتاب وبالغ في هذا افتخر الباقلاني ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه في كتاب وضعه لذلك ذلك الاعراض
يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتنا بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر الكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكره في كلام بالغ الركاكة
على شاكلة كلام المعتزلة من عوام حلة وبغداد وشبان الوطانة ومجمزة العوراء يلوح من مخايله كوطانات جهلة اهل السوء كما اشار واضح الفخر
على اهل الفطانات والوجه الثاني ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اشاعة الخرق وشهرة ما حقه الاعراض عنه ولم يكن بالغة
دينية تدعوا الى ذلك لرد لسلامة الزمان عن امثاله البدعة ومن عادة اهل الدين رضوان الله عليهم انهم لا يخوضون في
التصانيف الا لضرورة الدين لا يصنعون بالمداد شباب الاقلام الا لقصاص الدين الواقع على جوب جلال الاسلام ولما اطلعت
على مضامين ذلك الكتاب تأملت فيما سنح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم في البلاد حتى قصد وامحو آثار
كتب السنة وغسلها وتحريقها بل تمزيقها وتحريفها حدثني نفسي بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال ينبأ لون بعد هذا
في تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستند المذهبهم الفاسد ويحتجون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جهلا المقاصد ونظرا على
الناس ما ضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من صحة اراء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويصير على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية
فلا يصح الاقتداء بهم ودينا بعبر هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك تحتم علي ورأيت المفر وعن علي ان انتقد كلام ذلك الاجل في ذلك
الكتاب واقابل في كل مسئلة من العلوم الثلاثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة وابين فيه حقيقة مذهب اهل السنة
والجماعة في تلك المسئلة وارد عليه ما يكون باطلا وعن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف وقد
اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه في كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدة ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب
الى باطيله ذهنه ووهمه ثم بدا لي ان اذكر كلامه بعينه وبعبارته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يأتمون علماء السنة وربما
يتمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان اثار التعصب في الغرض في تطويلات عباراته ظاهرة
فاردت نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين لا من متمسك بتحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان احداهما الى ذكر كلامه في
ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسئل ان يجعل سعيي مشكورا وعملي لوجهه خالصا مبرورا وان يزيد هذا التحقيق في ديني وحجاني في يقيني وشغلي
بعلم الفقه عند الحساب موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب في المذاهب والتأدب في اظهار الحق احسن التأدب انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا الشروع
في المقصود متوكلا على الله الودود وادبدان اسميه بعد الاتمام انشاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف الغامض الحق واقول
لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة لها لما هو مقصود الاصلي مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه
برعاية ذلك والثالثة والرابعة مناسبتان كتب التفسير والمعاني ونحوهما من العلوم وما ذكره في الفقرة الرابعة مشير الى ان الاجر والثواب فضل

التعصب

الشواذ

الاولى بدال الكتر هنا بلد شرف في التكرار

من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل العدل من الامامية والمعتزلة مدخول بان الفعل انما هو في الحقيقة قائلون بان كل ما يصدر من الله تعالى عباده تفضل منه
واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم من خلق الحي وخلق جنونه وخلق شهوته وتمكنه من الشهوة واكمال العقل الذي يميز به بين الحسن والقبح كلها
تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفرع على ذلك وفي الادعية المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام المسندة بالتعبد استحقاقها لكن يتضمن
بعضها استحقاق وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له على نفسه صدق وعده فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب
التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى وبينه عن خاكا ولا يتصور بدونه كما زعم الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لانه يرجع
الى صدور بعض الاشياء عنه تعالى بانتفاء حكمته له وقد استدل لواعد الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال السيد معين الدين الايجي
الشافعي في بعض رسائله اي اوجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة وبسببية الفعل الذي
يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جرت العادة واجبا عليه تعالى لم يكن معتبرا في اثبات شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة
وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سيأتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة
الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام هم المتسمون باهل السنة والجماعة فقد قدمنا خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل
الشيء على نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث مستفيض مدفوع اذ بعد تسليم ما روي
من تنبيه عليه السلام الفرقة الواحدة الناجية بنحو تعيين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب
اما كل الصحابة اجمعا او افرادا او بعض مبهم او معين لا سبيل الى الاول لان مفاد العبارة يكون ح ان كل من اتبع ما يتفق عليه جميع اصحابه هو الناجي
وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون هذا دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في ان
اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور يجب متابعته وابن هذا من ذلك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة
لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا المقدمة ان من اتبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر يكون
من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلاثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر يكون خارجا من اهل النجاة
لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافه اذ كثير من الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عليه السلام وبني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد
وسعد بن عبادة واولاده واصحابه وغيرهم ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاقا البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا عن فرقة اهل النجاة ولا سبيل
الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراءى من روايتهم عنه
صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بانهم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق والمنافقين
منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذي
تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون اتباع عائشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقاتلوه على الحق وان يكون الفرقة
من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معاوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام ثم عاد الى نصفه وحاربه عليه السلام في نصرة معاوية
لكان في الحالين جميعا مهتديا بالحق والتولي بامره بالله ضروري واتفاقا فيعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك
المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح
والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلام واولاده المعصومون عليهم السلام كما سيتضح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان
تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم في العقائد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما هو
به الاستدلال الذي في شرحه على العقائد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا ويزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والباقية هالكون كل حزب بما
لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له اولا من دليل يدل على ان طريقتهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله
واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وانت خبير بان مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلب بل كذا الدلالة ولو استند في ذلك بمجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر وانما بسطنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصابيح النواصب فليرجع
اليه من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى الشارح الناصب من قوله لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى يقوم الساعة
فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شأن المقام وتنكير لفظ طائفة الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة
جماعة اهل السنة ظاهر وايضا احتمال الخذلان انما يناسب الطائفة القليلة التي استمر عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متمكنين
على اداء الامر ونعم الدنيا الدنية فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلانهم فخوافت شيعتي التسف
والتسنن وهذا المفهوم المحتمل لا معنى له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الا نبيا والا وليا وسائر المؤمنين في القرآن والحديث

الذين

النصر بالحج والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون ثم لزم كذب القرآن المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم يبعثوا الى الدنيا كما ذكر من ابتغاء اسرائيل
كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم يجلسون بيعا كوفي الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك فعل بحيي الجبار من آل داود
فانهم وطئوه حتى خرجت امعاؤه وبحيي بن زكريا اهدى راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا بنشر والحسين بن علي عم احمد سبط شبابا
اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا فقد قتل امام الناصب اصحابه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا امامه وهازموا اصحابه كانوا منصورين
فلم يكن امامه واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته هذا ان في زمانه قد استولى فئة من اصحاب البدعة على البلاد واشاعوا
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابه من اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على
قوله ايضا ان لا يكون هؤلاء اصحابه مؤمنين بل الغاة المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كان من الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم اولئك
حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلم
انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اتباعه اذ يفهم منه الميل الى ائمة اهل البيت ثم انتبادرهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع
استعماله في شانهم عليهم السلم وكذا يفهم منه الاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم قدم لهذه الفرقة وليس لاغيارهم توارد تفوا الى
السما سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معاوية وجماعة الغاوية الذين سنوا سب علي عم واجمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة
الملعونة الاموية وآل الملك الى العباسية المبغضين للاموية اولوا ذلك الخوف منهم ومن شيعة سنة البنية وجماعة ثم الفرقة المذكورة
بقوله وهدى الى انقاذ الحق وكشف الصدى اتباعه انما يناسب شان طائفة الشيعة التي صنف علماؤهم العلامة هدايتهم الكتاب الموسوم
بكشف الحق وفتح الصدى وهذا مما لا يخفى على من له صدى تامل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام
الصحابة بالذكر فان توصيف مطلق الصحابة بالجود والشجاعة مشكل بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول عند النجوى
بحال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بها ما سبق من النصوص والاحاديث الماثورة وصرح بعضهم ونها
ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض فضائله المشهورة حيث قال اشعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم نغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت عليه
الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا واما قوله بعدا ما بعد ما بعد ون
الاصنا ويخرون للاذقان سجدا الخ فهو مشير الى عنوان حال ائمته وخلفائه في عبادة الاصنام الملاعين فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى
من عمرهم اكثر من اربعين وقد ذكر عن سبع في كفة الحصا من بلغ اربعين ولم يحل الصنا فقد عصا وفسر الصنا بالاسلام كما اشتهر من
مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فندب لنصرة الدين واخانة الحق عصبة من صحبة الصادقين الى قوله
ثم هاجروا عن مصدق لقصد وضرورة ان مصدق الصادقين المهاجرين هم الذين لم يكن مهاجرتهم البتة مشوبة بالاغراض الدنية والاغراض
الزائلة الدنيوية كما ذكر في صحاح الجمهور من قوله عم من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امراة
ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب ورود ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انه لما هاجر النبي ما هاجر بعض اصحابه
لله ولرسوله وهاجر بعض اخر للدنيا وهاجر رجل لامراة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي هذا الحديث فذكر الاهل الاعتبار وتوبيخا
لمن ليس له الا ذكر انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع منهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة
محل بحث لا يدل له من دليل بل يستقوم الدليل القويم على نفيه في مسئلة الامامة ان شاء الله تعالى واما الوصف بالكرش والعصبة فانما ورد عن النبي
في شان الانصار الذين فتنوا بجملة الانبياء اولا ورجعوا الى علي عم اخرا فلا نصيب للمتنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام في قوله
فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وثاب عليهم اذ ليس في القرآن ما يدل على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا على عفو تعالى ورضاه
عنهم وايضا الرضا الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعدما اخبر بالرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث
على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب اعمالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم وان ضلوا معصية سخط الله
عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار امر دوام الرضا له كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا فان الله تعالى
يرضى ايمانهم ويسخط كفرهم ثم قوله وجعل اموال الدين مرجوعة اليهم مدفوع بان الله لم يجعل اموال الدين مرجوعة الى الخلفاء الثلاثة الذين
قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبت باختيار طائفة من الصحابة بل بيعة
عمر وحده وامامة عمر ثبت بتفويض ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى اللهم الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر وبقي ان اختيار تلك الطائفة
وبيعة عمر كسابر القبائح كان من فعل الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله ثم وثب فرقة بعد الفرقة المتطاولة والدول المتداولة
يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم الى اخره ان اراد بهذه الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد بانهم
يلعنون بعض الصحابة من عند وانه اظهر بعد وفاة النبي عم اثار الخلافة فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل ملية وانه ففي هذا اشعار
بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله تعالى محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعة ذلك واستحبابه بقوله

اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين والملعن في الاية وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه
الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان
خبرا لم يكن مطابقا للواقع لعدم المطابقة في خبره تعالى محال وقد روي عن النبي انه لعن ابا سفيان وعن علي انه كان يلعن في الصبح معاوية وعمرو بن
العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او ناسي يفعل فيه ووصية عليهما السلام وكان عمله مفادا للاخلاص
يصير مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ارادة اللعن في المعنى فلا نزاع معه في المعنى ولا محذور فيه كما مر وان اراد بهما القذف الذي هو الفحش عن
العرض والنسب من جهة الاب او الام او نحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر فضلا عن مجاهر بالشر فضلا عن مسلم
او متظاهر بالاسلام نعم لا ضد المنتحل باهل السنة والجماعة لتقبل العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من القذف والشتم
واللعن حتى يتخيلوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو دأب العوام السوقية والحاصل انا معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل
الصحابة ولا جميعهم بل نلعن من كان منهم اعداء لاهل البيت ونتقرب بذلك الى الله تعالى ورسوله وذوي القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجرا للتبليغ
اولئك لا استحالة ان يجتمع الضدان ويجتمع قلبا واحد النقيضان كما قال الشاعر شعر تودد عدوك ثم تزعم انني صديقك ان الرأي عنك لعازب
ثم قوله فويل لهذه الفئة الباغية التي تخطئون الفضيلة لرضيته بموقوف من التدبر الخ لا يناسب ما قصده من جعل ذلك كناية عن الشيعة لان الفئة الباغية
سمة قد اختص بها اصحاب معاوية الباغي امام هذا الشارح الناصب الطاغي والموقوف لقب من خرج على علي وقدح في عصمته واما منه فهو انسب بان يكون
لقب الشارح الناصب علامته ثم في قوله من اقارب ما لو رام مخالفي وقوبا الطارمي وكالجفن نومه الخ تطويل وركاكة لا يخفى ولو قال من اقارب
ما اطار نشاة البيع عن وكار رؤس اهل السنة لكان اولى واخصر فانهم يلبجون تناول البيع المسمى بالجشيش بل يوجبون مفاكهة منه على ما نقل من
لطائف صدر الشريعة النجاري انه لما سئل عن حكم ذلك اجاب بان الكف منه واجب ولا ريب في ان اطارة هذه النشاة عن رؤسهم اشد بلية عليهم
من اطارة نومهم ثم قوله وما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام فلسفاه
والناس ان لا يخفى ان مرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك الحجة شبهة والشبهة حجة والمتمسك
باهل السنة والجماعة انما استمر واعلى متابعة ما ابتدعه خلفاؤهم الثلثة في دين الله تعالى زعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان
التقية من اصل ما كان عليه النبي واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشئة من الجهل والعصبية فان من جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم
حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في شهر رمضان وانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله
تعالى ومن البدايع ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتمسكين باهل السنة والجماعة يعدلون عنها
الى النقيض والتشنيع مع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشنع على انهم اشد تحريفا من علماء اليهود
واما قوله ولم يبق منه الزمان ما صيت هولاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من يرضى في دينه بمتابعة تيمي لكي يزدل
كما يسمى سلم للصبيان الا يعرفا ولا كلالة من القرآن وعدوي ذي البنية فظ غليظ جاهل لا يعرف بانه اقل فهما وفقها من النسوان واما الشيعة
فقد استبعدوا دينهم وتحصيل يقينهم من الجميع على علو طهارته وكرامته وشرف عمله واما منه اهل الاسلام وهم الائمة الهداة وسفن النجاة الذين ورد
فيهم ان المتمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب العراقي المتشبث بكل حشيش
اي الفرقة الحق بالامن ثم قوله من قول النبي من تمسك بشيء عندنا فقد اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا
عند فقد الامة وظهور الغمة في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن ملك رقاب الناس بسنة النبي المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين
المنزهين عن الكذب وسائر الارجاس واما السنة التي ابتدعها المتسمون باهل السنة فاكثرها موضوعات ماخوذة من غير مآخذها مأخوذة من فقهاء
الفجار والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل فاقدها كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين في جواب سليم بن قيس الهلالي حيث قال سليم قلت لامير
المؤمنين اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن والاحاديث عن نبي الله غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت
منهم ورأيت في ايدي الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن نبي الله انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى
الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القرآن بآرائهم قال فاقبل علي فقال قد سألت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا
وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وخاصا وعاما ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله على عهده حتى قام خطيبا فقال
ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم
خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا
منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ورآه وسمع منه واخذ عنه ولا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين
بما اخبره ووصفهم بما وصفهم وقال عز وجل واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة
والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا

والمرق

من عصم

من عصم الله فهذا العدا لا ربعة ورجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو يدين بقوله ويعمل به ويرويه
فيقول انا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله شيئا امر به ثم نهى عنه
وهو لا يعلم او سمع نهيا عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون قد سمعوه
منه انه منسوخ لرفضوه وآخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسول الله مبغض للكذب خوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله ولم ينسه بل حفظ
ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي مثل القرآن
ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القرآن
وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله فيحمله السامع
ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله وليس كل اصحاب رسول الله
كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى ان كانوا ليحبون ان يجيء الاعرابي والطارئ فيسأل رسول الله وانا اسمع
يوم دخلت عليه وكل ليلة دخلت عليه فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله انه لم يصنع ذلك باحد من الناس
غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي منزلي
لم يقم عني فاطمة ولا احد من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت على رسول الله آية من القرآن الا
اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يملأه
قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بأبي انت وامي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتخوف علي النسيان
فيما بعد فقال لا لست اتخوف النسيان والجهل انتهى كلامه واما قوله الناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم
فالمستثنى منه فيه انما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلة والشذوذ دون اصحابه الذين افتخر
بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكرت مفتعل ذلك الكتاب
حاول بنا لبعد ظاهرا الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة الخ فيه انه ان المفتعل قد صرح حاول بيان خطاء اهل السنة مع وصفه اياهم
بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضاف الناصب في اثناء كلامه الى
الخبر على قصد تقرير بعض المتاع في خلال المشاحة والنزاع ثم في قوله وقد الفه في ايام الدولة السلطان غياث الدين ابي الفتح بن محمد خدا
غفلة عظيمة حيث لقب مترجم مذهب الامامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء
باسم ما كان ويكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل من بيوعه اخرا عن ذلك المسلك وما اشار اليه
من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان بجر ذيل اتباع ميل السلطان من غير دلالة حجة وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا
من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل التبحر والتفحص عن حقائق المذاهب والاديان وان نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما
وقع بعد ما ناظر الصنف العلامة الحلي امام علماء المذاهب وفهم في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم حقية مذهب اهل البيت الكرام
من اختيار مذهب الامامية في ذلك الاوان بما كان المجتهد دليله وظهر الحق بين اظهر الناس بسببه فكانوا اخذين عن المجتهد وسلوكه لا عين
وفج المذهب ملوكه فلا يتوجه هنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس يأخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم
والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا لخلافة النبي ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى الاكتساب
ملوك بني تيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضم قدر اهل بيت النبي وتغيير دينه اصولا وفروعا وتزويج الدعوى خلافة تمهيدا لتسلك
الناس مسلكهم من مخالفتهم بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا الملك والخلافة وابتلوا الدين بكل طبقة وانه فخر فوا كتاب الله وغيروا سنة رسول
الله متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مبالغين في محو آثار اهل بيته مهتمين في غصب حقهم واخذ مسلحقهم ليوقعوا بذلك في اوهام
الناس لهم من اصحاب الرأي والاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي واحكامها المتطلعين لاطلاع الخلافة من احكامها وليندرجوا الى ازالة اهل
البيت وخفض معاليهم وتشتيت شملهم وتفرق موالهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين في اثناء بعض خطبه معتلا
بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد علمت لولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله متعمدين بخلافه ناقضين
عهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي
او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة رسول الله الخ ثم في قوله فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين الخ اهمال واخلال وحق العبارة ان يقال بعض الخلفاء فظهر ان المصنف قد سر من خاص شيعة علي فلا يطعن فيه وح ينبغي ان يوصف
بالراشدين ذا الخصم لا يسلم رشد من عدا علي في الدين وكذا الكلام في وصف ائمة الموضعين وعلمائه المجتهدين ولعلما نقله عن بعض الفرقة
في تمثيل قدح المص على خلفاء اهل السنة وائمتهم ومجتهديهم بمثال جري بين الجمال وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء مناسبته بالمص

نقرره

المستطلعين

المكنى بابن الطهر وكونه من ناس يتطهرون وانما يناسب ذلك حال الانجاس من الناصبة الذين لا يبالون بالبول ثما كالجمال في ازالة البول والغائط لا يوجبون
الاستنجاء بل يسوون فضلاتهم كالحمار على الجدار او يتسوكون لخفائهم في وضوئهم ولو وطئت في الاقذار واشباه مناسبة من باب هؤلاء الانجاس هذا النسا
الوجس الفضول الذي هو في الفضل وسقط افضله فضولهم وقد خرج عن مزبلة فيه بعوة الجمل موة وخوى الكلب اخوى واما ما انشده وذكره من مدح
للائمة المهديين الاثني عشر فانما ذلك حيلة وليس منه لدفع تهمة النصب الذي قد اختص به ونظر اهل زمانه ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك
اللوم فقد تاوب اكثر بخاله في الامس واليوم خالية عرجاء هذا البيت ومشكوة صدورهم فاقدة لهذا الزيت ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء
الدفين الذي ورثه من بناة صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلام
لا يجتمع مع التسنن هذا كلامه بعبارته الملعونة التي صدرها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل واما ما ادعاه الناصب من
وقوع ثناء ائمة اهل البيت على الصحابة والخلفاء الثلثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومشاهد ما يجري عليه لفهم الشاء
مشعر اعرضا واما ما ذكره من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة فيه انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول الكاذبين الصريحين
ومفترياته الفضيحة التي حاول بها ترويج من هبه الفاسد وتجميع مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله
لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم
المنذري الشافعي في اخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب بغير في غيره وانما قلنا بكذب ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في
خطبة كتابه وقال اعتمدت في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول ووافق راي الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة متى قام
الخصم بتشييدها والفضيلة متى نهض الخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا واحسن مددا واوضح مورد واوكد ناد وابدى قواعد
واركانا واحكم اساسا وبنيانا واقل شائبا واعلى شانا والتزم بتصديقها وان رفضه وحكم بتحقيقها وان امرضه واعطى القياد وان كان حرونا
وجرى في سبيل الوفاق وان كان حزونا ووافق ويود لو قدر على الخلاف واعطى التصف من نفسه وهو بمعزل عن الانصاف ولان نشر الفضيلة احسن
سيما اذا نبه عليه الخصم وقبلها الحجر بشهادة الخصم وكذا وان تعدد الشهود وشيع وبلغ شهرتها اخبارها والفضل ما شهدت به الاعدا ونقلت
من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما اصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح الناصبي وتحريفه وتحريفه كما قلنا
وكذا الحال فيما نقله عن راس الناصب الجحف من حلية السيف اذ ليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر وانه لا مناسبة لذكر ذلك في
هذا الكتاب المخصوص على ذكر النبي والائمة الاثني عشر وذكر اسمائهم وكناهم واسماء ابائهم وامهاتهم وموالدهم ودفناتهم ومناقبهم ومعجزاتهم
كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب لو اغمضنا عن ذلك كله فنقول لقائل ان يحمل ذلك الكلام منه على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين
في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده الاحتجاج بفعل ابي بكر بل يكون مقررا بتقرير النبي بان يكون معنى قوله فدخل ابو بكر
سنبهر بالقضية انه فعل ذلك في زمان النبي وقرر عليه فيحتج حقيقة في تقرير النبي لا في فعل ابي بكر واما ما نقله الناصب بعد ذلك من
حديث تولد ولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب احواله
ومناقبه مجرد قوله ولقد ولدني ابو بكر مرتين ولا اشك السوقة هنالك انهم بما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفضيل
حال الاباء والامهات من غير ارادة الافتخار والمباهاة واما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيشابوري من قبيل استشهاد
الثعلب بذنبه فانه عندنا من جمهور ذوي الاذناب واما نقل من مبلغه الى التشيع انما كان بمجرد قدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح به
الذهبي الشافعي ذهب الله بنوره في بعض تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان
سوق الحديث المذكور وصريحه في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه جوابا عن سؤال من اتهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة
لو يمكن باقل من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سب الاباء
يعني الامن ذلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب في مباحث من مبحث الميراث ونصه
انما نفي السب وقد سمعت منا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عندنا حاشا الامامية فانهم بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن ولما اتهمه السائل المخالف
بالسب الذي استعمل في الاعم من الشتم واللعن غالطه بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه عدم
تقيه للدين على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المؤمن بل المسلم بل الكافر اباء اذا كانوا ظالمين الا لعنة الله على الظالمين واما الكلام
بجملة لا قدمني الله ان لم اقدم من ظهر مخايل الوضع عليه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقديم في الزمان او تقديم
على عمر وعثمان مثلا في اظهار الاثم فلا دلالة على تقديمه على علي كما توهمه الناصبة ولا يستبعد عنهم عليهم السلام صدور امثال
هذه الكلمات لانها متبادرة الجامعة في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه
سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال عليهما السلام كانا سلطانين عادلين كانا على
الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما انصرف الناس قال الرجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر

وعمر

وعرفنا قال نعم هما اما ما اهل النار كما قال الله تعالى وجعلنا منهم ائمة يدعون الى النار واما القاسطون فقد قال الله تعالى وكانوا
لجهنم حطبا واما العادلون فلانا عدولهم عن الحق كقوله تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مسئولين عليه هو
امير المؤمنين حيث اذيا وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله
فانه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما لهما ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين وما قررناه اندفع ايضا العجب الذي زعمه الناصب على تلك الاحتجاج
الموضوعة تعصبا وجهلا وظهر ان سؤاله للعصمة عن التعصب ذمه اياه بانه شأن الطريق وديدن الرفيق من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم وما
ما ذكره في وجه اعراض علماء السنة عن كلام المصنف من الوجهين فقد مر في الخطبة ما يرشد الى عدم انحصاره فيما ذكره ومن ابعد طعنه في ضمن الوجهين
على كمال كلام المصنف الذي جمع بين التسليقة والكتب العربية بنسبته الى الركاكة والوطاة مع اشتمال شرحه على هذا على العبارات الملحونة
الملعونة الخالية عن الطلاوة الملفقة من كلام غيره بالف حيلة وخيانة وفضيحته لمعانيه التي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه قبل
طعن امثاله على كلام اهل الكمال فقط طعنه بوهر كامل الاكفتار نامورون زند خوجه سر كيند كند بوخنده بوكرون زند ثم ما ذكره من انه
رد بما رد على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف مردود بما قدمنا فضلا عن ذلك الى ما به من تناول المصنف العلامة بعض الشتم والشتم
وجنبه بتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شأن المصنف على الله شأنه وضاعف شأنه من سؤال الجمال عن الجمل فانا نقول على طبق ما ذكره
نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعصب على وجه لا يعتريه الندامة والناس شأنه منزه عن دون التعصب والتعسف مع
خوضه مزابل الشتم وجعل فيه بالوعة الفضلات على الحتم ثم ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون على السنة في روايتهم وفتواهم
كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر صدق ذلك من كذب الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من عرف عنهم
بالمبتدعة معذورون في عدم ايتمانهم بعلماء السنة وانضح ان الكذب شنشنة هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من نفس عن تصور ذلك اذ كابر
سيتضح لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه اختراعه للاية وجرأته على الله تعالى فوق الغاية وهذا ديدن الاشاعرة الفاجرة وتسوء
الفاجرة يشتهرون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بالوسائل بل يخلقون الاكاذيب المموهة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان اثار التعصب والغرض في تطويلات
عبارات المصنف ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المصنف الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة
وصوله الى اذان الخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهانهم وصولهم على طبق كلام الناس على قدر عقولهم
فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يفطنوا بمراده ونسبوه الى التعمية والالغاز او ابرادها لا مزية عليه من الايجاز فقصر عن ادراكه الاذان الاسماع
وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل فطرصد پايه پيشكوده ام افتاد ز اوليش تا بوكه ابن سخن بمذاق تو در شود وقد اشار المصنف
سره في اخر المبحث السابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو جاز ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم ان نصفوا لم
نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى اخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا فانه ان يجعل سعيه مشكورا
انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعله في مرعى الوقوع رعيه وامر بانيه الجحيم باذاقته من الحميم وخطابه بدق انك انت العزيز الحكيم واما
تسميته بجرجه المهمل الاهمال فمهمل واما بالابطال فنشاء اهماله واخلاله في تحقيق الحق وتصر عرضه في ترويج الباطل ولنعم ما قال
افلاطون الالهي ان من كان عرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف بعون الله تعالى هذا المعنى وتبين ان ذلك الاسم
اسم بلا مسمى قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول ان الادراك اعرف الاشياء واظهرها جلي
ما يأتي وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب لبيانه تمهيد فنقول اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية
في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس الات
بها يحصل الادراك وهي القوى الحاسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على
سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم والمحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد فطنة فيدرك بواسطة
احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية النظرية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا
استكمل العلوم وفطن مواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم النظرية العلوم الكسبية وفرع على العلوم النظرية الكلية والعلوم
الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل
طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير منهم فقهاء ما وراء النهر انكروا
فضلا بالمحسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة
انتهى كلامه قدس سره وقال الناصب حفظه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه كلها ترجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف
بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي تجوزها الاشاعرة وينكرها المعتزلة لكاسرة واضحا

مذورون

الكريم

قال ابن الاثير في النهاية في اسماء الله تعالى الخافض هو الذي يخفض الجبابرة والكفرة اي يضعهم وليس بخفض شيء يريد خفضه الا خفض صفحا الزفر ٥

انشاء الله ثم فصل المسئلة الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بل اراد اطلاقا
وتمام الفرنية وهذا اول الغلط والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك لعرف الاشياء واظهرها
على ما بان وحصل بينه وبين مقالاتهم اشتباه بحيث عرضية وجب البدء به وانما ظهر مقالاتهم العجيبة على نفي الرؤية لانه مطلق الادراك كما
سنعرف بعد هذا فان الاشاعرة لا يحثهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام
على الخاص ثم ان قوله الادراك لعرف الاشياء واظهرها وبه يعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك هي اعرف الاشياء
في كونها محققة ثابتة فلا نم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو
الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات فيه ان كل احساسه بالنسبة الى متعلقه حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا
هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها وذلك لانا نشاهد
في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية
والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس لما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسبان مبدأ الفطرة الذي يذكره
الحكماء ويقولون ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم فهو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف شيئا من الحكمة فان الجنين فضلا
عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة ان تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال الخالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا تحقيق
في موضعه من الكتب الحكمية ولا بنا نبسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية
ثم في قوله وانكروا قضايا المحسوسة على ما بان بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم
امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكارا للقضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم يمنعون الاعتماد
على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس
مقبول في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات
فان مبادي البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذا الملازمة فعلم ان ما اراده في هذا البحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم
يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بينا فيه الغلط والسفسطة والله اعلم انتهى **واقول فيه** وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانا لا نم وقوع
المباحث المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك وقد صرح المص في هذا المبحث بباب
احكام العلم الضروري الكسبي وادراك الحواس الخمس من الابصار واللمس وغيرهما حيث قال بعد بيان حكم البصر واللمس كذا يندرج في الطعوم والمحسوسات
الى ادراك ما يتعلق بتلك الآلات انتهى وكذا في المباحث الانية عم الالزام في باقي الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسئلة الرؤية وابن هذا من
الرجوع واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية تابعون في هذه المسئلة ونحوها للمعتزلة غريبة بلا مرية فان الامامية ايدهم الله بنصره مقدمون
على الكل في الكل منفردون بالعقائد الحقة المقتبسة عن مشكوة النبوة والولاية وكان المعتزلة هم المتاخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض
المسائل وبالجملة فقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم من اظهر شهور ويدل عليه كلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل و
النحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن
واصل بن عطا واخذ واصل عن ابي هاشم عبد الله بن محمد الحنفية انتهى ولا ريب في ان ابا هاشم وابا ابيه رضي الله عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا نسبت
الكيسانية من فرق الشيعة الامامية اليهما وهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال طوائف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم
من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه ابا هاشم قد وافقا اهل السنة في الامامة وانها بالاختيار انتهى واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان المص قدس سره اطلق
العام واراد الخاص بلا ارادة المجاز اي مسئلة عدم ارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل في امر خاص لان من جهة الخصوص
بل من جهة ان الموضوع له في ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد لانه من حيث الخصوصية مجاز ومن حيث انه موضوع له حقيقة
وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضدي وغيره في غيرها واما رابعا فلانا لم نم ما ذكره من ان المص جعل العنوان
الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر فانه منا نعم الاختلاف في الابصار والرؤية لعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك عليهما على الرؤية
واما خامسا فلان اخر كلامه مناقض مبطل لاوله حيث نفى ما تقرر في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال الدليل على انه اراد بهذا الادراك
الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك لعرف الاشياء انتهى واعجب من ذلك انه بالغ في اظهار قوة الفرنية حتى سماه دليلا اظهر تقريبه
في ناسبس المقال وهذا ابطاله بلا اهمال يشبه بناء الاطفال بنوا وخربوا في الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس وقد
يطلق على الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسي طيب الله
مشهده في التجريد حيث قال في اثبات صفتي السمع والبصر له تعالى والتقدس على انه تعالى عالم بالادراك الخ بل ربما يدعى تبادره في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء
في درس الحديث وقد صرح المص ايضا بذلك في كتابه الموسوم بمنهج المسترشدين حيث جعله قسما مقابلا للاعتقاد والتقسيم الى العلم والتقليد والجهل المركب

بالضرورة

قال المص في الشارح
هنا الادراك في معنى الرؤية
كما لا يخفى مع انه مشتغل بها
في هذا الاستدلال الا ان يقال
انه سياق الكلام هنا سياق
كلام المص وفيه ما فيه منه
نور الله مرقده

قال في آخر البحث
الاوسط من كتاب مرصد النفس
تقديم مذهب الى جواز رؤية الطعم
والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة
والبيس بالالسن وشمها بالانف
وسماعها بالاذن وعلى هذا الا يجوز
سفطة وانكار المحسوسات اه
وجواز لمس العلم والقدرة
والطعوم والرائحة والصوت
بالبدن وذوقها بالفم
والقوة والادراك في الاحساس
منه كما ذكرنا اعتراض الفاضل البيرجندي
في بحث الوجود على حاشية صاحب
المواقف عند تقييد الادراك بالاحساس
بل قد يستعمل الادراك في معنى الاحساس
على سبيل الاشتراك انتهى
لا يذهب عليك ان الادراك في كلام المص
ههنا محمول على مطلق الاحساس بالحواس
المراد منه انه تم مدرك المحسوسات بالآلة الا
انه لا يجوز حمله على اطلاق اللامس والذائق
ايضا ثم فان كان مدركا للمحسوسات والمدرك
والملموسات وذلك فان اطلاق اسماء
الصفات لا يجوز بمجاز عليها الغائبين
الشارع ولا ذين ثبت مع فيها بخلاف
السميع والبصير فان اطلاقها عليه تعالى
في الشرع واقع وقوله تعالى وهو السميع البصير
على جوازه نص قاطع منه

و اراد اطلاع الجزئي على الامور الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زايدا على العلم مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين
الاحساس الذي هو ادراكها اذ الثاني مولم دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زايد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما اتصف به وليس كذلك
لحيوانات العجم يتصف بالعلم ولا يتصف بالادراك اساسا فلان ما ذكره من الترديد في كون كلام المص غير محصل المعنى تردد مردود فيه لا محصل له لا تحاد
عنوان الشقين اعني قوله الرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية التي اراد من الادراك وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية
في التحقق والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا لا مجرد كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه
مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعمه الناصب وايضا كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا لا يصلح سندا لمنعه اعرفية الادراك بقوله فلا
نم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققة معرفة لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق
الثاني انه ان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقاتها كذلك الخ لظهور
انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة الى باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ثم كلام المص لا يقدح فيه ان يكون
لباقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة الى باقي الاحساسات بكاد ان يكون محسوسا ولهذا توهم بعضهم في الكتب
الكلامية والحكمية القوى الدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لا ظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين
في شرح المواقف وغيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل الحواس الظاهرة فانها اعرف
الادراكات الباطنة من ادراك النفس النفس والا لانها الباطنة كما عرف فظهر بالشارح الجارح الناصب لغصوصه وفهمه واستعداده وبعد عن اهل التحصيل
لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى كلام المص الجليل ولقاساتها فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس الا محصل له اصلا لان
المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه
لا ان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص حسب ان
مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول فان ذلك مما لا يفهم من كلام المص الا معاند حريص في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد
حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدأ
الفطرة فان النفس خالية فيها ايضا عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله قدس سره
وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة خلوها في حال الطفولية لا نفس مبدأ الفطرة بحال
الطفولية كما توهمه هذا الجارح فلا يلزم من كلام المص الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهمه ثانيا على انه لو تم ما اورده على
عبارة المص لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه ونحن لا ننكر احد كونه من علماء
المعقولات سيما الجارح الذي استمد في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول الشارح
المطالع ويمكن حمل مراتب الخطبة على مراتبها الخ ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تغفل عن ذاتها
اصلا وان كانت في ابتداء الطفولية انتهى فان مقتضى كلمة ان لو وصلية ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدأ الفطرة فيكون
في كلامه ايضا اشعار بل تصريح باتحادهما تامل واما ثالثا فلان الحكم بخلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره
الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان عمر الكاتب القزويني من اهل نحلة الناصب قال في بحر
الفوايد في شرح عين القواعد ووجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة ليس له شيء من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبدأ
الفطرة اما اول حال تعلقت فيها النفس بالبدن او حالة الولادة واياما كان فان الانسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وبما يوجد انيا
من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون خاليا عن جميع العلوم ولجيبان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يتم على الكلية
انما يطلب بعد العلم بتلك الخصوصية وما قيل من ان ذلك على وجه كلي فهنا لا يتم على مثل ان يعلم ان نفسه جوهر مجرد قائم مفارق وهذا المجموع امور كلية
وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم اذا كانت كلية فلا يرد الاشكال
على ان المص لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها خالية في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد
كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب ان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل
لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المص لم يكن من اهل
المعقولات فلا يرجع على من وصل اليه مصنفات المص في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حل مشكلات الشفاء وحاشيته على شرح
الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام والنبهاء ذوي سلسلة تلميذ سيد المدققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي
في العقليات واما رابعا فلان ما ذكره من ان المص اراد بقوله انكروا ايضا بالمحسوسات على ما يلي انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرايطها الخ غير مسلم
وانما اراد انكارهم وجود تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرايطه كما اوضحناه سابقا وسيأتي من المص في البحث الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى

يجوز خلافه ما يحكم به حس البصر والسمع والشم والذوق والشم مع ان وجه انكارهم المحسوس لو لم يعد منها الجانب الاعم فانهم ولما قاشا فلان ما ذكره
بقوله ثم انكار قضايا المحسوسات لا يدعونهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة الخ فيه نظر من وجوه الاول انا لا نسلم ان المصنف اراد بالانكار المذكور منع
الاعتماد على القضايا المذكورة حتى يتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلاء غير الاشاعرة فان الاشاعرة لم يعلموا انكارهم للقضايا المحسوسة
بشيء اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني ان المذكور في شرح المواقف ان ذلك مذهب جماعة من العقلاء وفيه اشارة الى ابطال ان ذلك الاتباع
لحكم هذا الناصب الجارح بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح قد ارتكبه لدفع الاستبعاد عما وقع من اصحابه الاشاعرة توبيخا من هذه
المكابرة الثالث ما ذكر عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا مذهب تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطلوا بدليل من تاخر عن هؤلاء
الجماعة من عقلاء الحكماء وافقهم المتاخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم تنبيههم من بطلان ذلك الى بطلان
ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات مدخول بان المصنف استدل على ذلك منع المدعى
المستدل عليها من غير تعرض لدليلها مناقشة غير موضعة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في شرائط الادراك اطبق العلماء باسرهم على ان
الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني المقابلة او ما في حكمها كما في الاعراض والصور في المرايا فانها تبصر
شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم والنقوش بالعين لم يمكن رؤيته الرابع عدم البعد المفرط
لان البعد اذا افرط لم يمكن الرؤية الخامس عدم الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية السادس عدم الشفافية
فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته السابع بعد الرائي للادراك الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يشاهد
في الظلمة وحكموا بان ذلك حكم ضروري بديهي لا يرتاب فيه وخالفت الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا الادراك
شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعلم ان شرط الشيء ما يكون وجود
موقوفا عليه ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الرؤية هذه الامور فاذا يريد من هذا ان ارادان الرؤية لا يمكن ان يتحقق عقلا الا بتحقق
هذه الامور واستحالتها عقلا تحققه بدون هذه الامور فمقول لا نم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاشياء الطبيعية وجود
الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من مرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال وكلما
كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد انه في العادة جرى تحقق المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط ومحال العادة ان يتحقق الرؤية
بدون هذه الشرائط مع جواز معقولا فلا نزاع للاشاعرة في هذا بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط ومن تبعهم
جوزوا ان الرؤية امر يخلقه الله تعالى في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرائط ما ذكرنا
لا انهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الرؤية انما يكون عند تحقق هذه الشرائط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يجعلون كل شيء الى ارادة الفاعل
المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء قوة على الاشياء الطبيعية كالفلاسفة ومن تبعهم كالمعتزلة ومن تابعهم فحاصل
كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية في الحي مع فقدان هذه الشرائط وان كان هذا خرقا للعادة فمن هذا من السفسطة وانكار
المحسوسات والمكابرة التي شهد العقل البهم وبني على ما تحقيقا انتهى كلام الناصب اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المص
قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب المطرود ورد به المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المص وكثيرا
ما يجاب عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب ولا يلتفت اليها كما اجاب اصحاب المواقف عن مناقشة من قدح في حجية الاجماع وغيره من
غيرها والحاصل انا لا نثبت اشتراط الامور المذكورة في الرؤية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدمته انه بل نقول ان بديهة العقل الصريح يقتضيه
كما اجاب مثله افضل المحققين قدس سره في نقد المحصل على شبهة من استشكل حكم الحس بشبه الغلط حيث قال واما ثانيا صحة الحكم بثبوت
المحسوسات في الخارج بدليل الكان لا يرد على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات
انتهى وقال المصنف فيما سبق من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت
الاستدلالات في مقابلة الضروري باطلا انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع في ادراك الباصرة مثلا
المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الرؤية بها معنى معروف لا ينكره الا بان يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى
اخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فمسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن بضرورة النزاع لفظيا وهو كما ترى
واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا مسئلة الرؤية وتخصيصها على ما استنبطوا من حالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم
قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفها على الاشياء الطبيعية بل لو لم تجتمع ارادته كافية فيها حتى بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم ان له مدخلا
فيها بحسب الظاهر من اسباب الفعل لم يلزم الاخلال في ذلك الوجود والحدوث اظهر بحيث ان يتحقق الاختراع في شيء بدون ارادة الله تعالى اختراعا في شيء مما يقبله
فاتحول في ذلك الاساس لخلل لا بنا عليه محال وذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم باطل فالملزوم

الاستلزام فلان تحقق الجزء تحقق الكل وكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضروري بل اولي وكذا استلزام عدم توقف تحقق العرض على الجوهر وجه
الاستلزام بين تمايز بطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال اشرفية قليلة لا يعتني بشأنهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا نظم حصول
معلول بحادث لا يكون قبله حادث بجري العادة مع قولهم بحصول حادث كذلك وقال الخطيب الكاذرني رد الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بان
مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر
ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون
الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللائق
لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدث واستعداد ثم ان تلك الممكنات متى استعد الموضوع لها
فاما صدرت عن الباري تعالى ولا تاثير للوساطة الا في الاعداد انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير للباري
تعالى تامل **وامّا ثالثا** فلان ما ذكره من ان ما ذكر من ان الامامية يلحقون من فضلات الفلاسفة فليس لا مجرد ظنها العصبية على الحكماء الامامية
وبعده عن سرادق الحكمة الالهية وانه تعالى ما وفق الناصب مخالفة الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهور ان بالارتقاء الى العالم
الفطنة والاهتداء الى اقتباس الحكمة بصيرة الناظر في حقائق الاشياء بصيرة ومن ثبوت الحكمة فقد اولى خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء
الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا برحيق التحقيق من منابعها الكاملة لاجل البيت فشدت في علوم الاسلام
عراهم وتاكدت في دقائق الحكمة قواهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى
يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل يده الى مائدة الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة وشرب في ظماء الجهل
من سؤر الحشوية ولم يتصل على الطيور المشوية ونعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى بن زرعة في بعض مسائله تعريضا على الاشاعرة
ومن يجذ وحذوهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الناكبين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان
الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهو مستند لها قد بني منه على مقدمة فاسدة غير كلية تقرير ان
الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده والصورة تخالف الهيولى
ولا تفسده واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك لقائل طاعن في الشريعة لا كلام
في قوة قول من يقول ان الشريعة لا يثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم الجهرجية الذي يهرب معهن من النقاد ويانس
بمن ليس من اهل المعرفة فمن قال ان الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب بانه نهى كلام فان
تشنيع بما هو واضح اولى به لافتخار اهلها على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وغيرها مما وافقهم الفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق
بان ينشد عليه شعر لابنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي
تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى مقدمات مادية فيفتقر الى اطلاع هو عليها بدقة الفكر ومما رسخ الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم
تواتر انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحكماء البرهانية بل انما ذهب في بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة الزيغ الاعتزال
وحب التفرد في المقال طلبا لرياسة الجهال ولهذا نرى الحكيم شمس الدين الشهرزوري جعل مناقضة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا
على ذكائه وشعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال واعجب لصاحب هذا الرجل
انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم رجع ونصر
مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول قال ابن الاعرابي وقطعهم لا يدري اي طرفيه اطول ظرفه ذكره ولسانه لانه كان خاليا عن الحكمتين
البحثية والذوقية لا يعرف مرتبة حدا ولا يفهم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى والى كنت
اظن ولا ان الحكيم المذكور ربما يتعصب في اظهار النقص الشيخ الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رد اعلامها السيد معين الدين الاشعري
الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويفيد قدحه حيث قال ولست شعري ما للاشعري لم يجعل مطلب
الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة
فلا ادري لم فر عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه قد يرعوي الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع
منافاته لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به كتبه انه يلزم تاثير الرب عن شيء مخالفته
وانت تعلم انه لا يشك ومتى ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فان التاثير نعم صفة فعلية موقوفة
على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل يفهم من شرح جمع الجوامع للقاضي الرومي في مبحث القدرة ان اكثر
تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري قد اخذها من السنة القصاص والوعاظ حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود ولم يصلح ان يكون محلا
لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه

مخصوصا

لكان جائزا وقد ذكر ان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور عنه وقد يكون لعدم قبول المادة لتأثيرها
فيه بعد امكانه كما انه لو وجب امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاشتا ابو اسحق الاسفرائني ان اول من اخذ منه ذلك الذريعة حيث جاء
ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل غلة وخرجه سبحان الله والحمد لله فجاء به فقشره وقال هل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشر
فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونحن بالابرة لعدم عينيه نصا العور وهذا وان لم يرو عن رسول الله فهذا اشتهر وظهر
ظهورا لا ينكر وقال وقد اخذ الاشعري من جواب ابليس اجوبة مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وضحكة لهم ولمذهبهم
وقدحا في مذهبهم قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على
ذلك للضرورة القاضية به فان كافة من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك
وان تكلفوا السفسطة فيه وجوزوا ان يكون بين ايدينا او بحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملأ الافق
نتا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا نشاهد
البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث يرتج منها كل احد بصفتها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها
ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلا وكذا ان الملمس يلاصق كفه حديدة محمية بالنار حتى يقبض ولا يحس بحرارتها بل يرى تتقوى
اذ يبقى فيه الرصاص او الزيت وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب لا يدرك حرارته وتنفصل اعضائه وهو لا يحس بالالم جميعه ولا شك ان هذا هو
عين السفسطة والضرورة تقضي بفساده ومن يشك في هذا فقد انكر الظاهر المحسوس انتهى كلامه وقال الناصب خصه الله تعالى قوله ان مذهب الاشاعرة ان شرائط
الرؤية اذا تحققت لم يجب الرؤية وهو معنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية
عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب
الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي لما خرج ليلة الهجرة من دار قريش وقد حفوا الدار يريدون قتله فرمى رؤسهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة
يس وخرج ولم يره احد كانوا لما السين غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم حصول الرؤية مع وجود الشرائط بان يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية
فعليه ان ينكر هذا وامثاله ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط بان يرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض
اجزائه دون البعض مع ان الكل حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط والتحقيق ما قدمنا انهم يريدون من هذا نفي وجوب اعادة الرؤية
عقلا وامكانها وتعلق القدرة به فان انكار المحسوس وان هو من السفسطة ثم ما ذكره من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات
التفخيمات الشنيعة والكلمات الهائلة الموهمة المبرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه لباطل وركيك الكلمات الفاسدة فهو شيء ليس يقول
ولا مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا هو الاعتراض والجواب الاشاعرة عنه ان هذا منقوض بجملة العادات بان الامور العادية يجوز تخلفها مع جوازها بعد وقوعها
والسفسطة فيهما فكذا الحال في الجبال الشاهقة لا نراها فانا نجوز وجودها وتجوز بعدها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا يتأخر الجواز بعد
تجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط بل يجوز انفصال عدم وقوعها عندها مع كونه محالا
عادة والخصوم لا يفرقون بين المحال العقلي والمحال العادي وجملة اعتراضاتهم ناشئة من عدم هذا الفرق ثم ما ذكره من الاصوات وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من
تفخيمات الشنيعة بعد ما قدمنا لك انها انتهى اقول ما ذكره لا صلاح سفسطة الاشاعرة وهذه المسئلة من وقوع خرق العادة في معجزة الانبياء مما اتفقوا
عليه من معجزة نبينا ليلة الهجرة مرورا على الكفار من غير ان يراه احد منهم لا يصلح لما قصده من الاصلاح ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر كذلك لانه لا يلزم
ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعد الرؤية مع وجود الشرائط ولم لا يجوز ان يكون باحد الحائل من غشاوة ونحوها او غير ادغمة كما اشار اليه الله
سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وقوله تعالى وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم
فهم لا يبصرون ومعنى غشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وحلنا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير واما ما ذكره من بناء الاشاعرة ذلك على قاعدة
جواز العادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط الخ ففيه ما سبق من الكلام في هذه القاعدة المشؤمة وبان عند
تحقق الشرائط واجتماعها يكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة فظهر ان منشأ
غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان التأثير المقتضي جوازه عادة بالاجماع كلامهم فان التخلف العادي فيما نحن فيه
من الرؤية واسبابها وشرائطها انما يتصور بان يعدم العادة الخ اجمع اجزاء العلة التامة او بعضها ويوجد بدلها معلولا آخر مثلا كما قيل في انقلاب الجبال ذهبا
ونحوه لا ان يوجد ذلك المعلول الخاص الرؤية بعينه بدون علته التامة ولا نفيهم المغايرة والمعلولية الحقيقية بين الحادثة وسفسطة اخرى اولى بالتشنيع
اخرى فهم وانما ذكر الناصب في حاشية حرفه هذا من انه ان اريد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين مذهب
الاشاعرة وليس بظاهر فساده اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم العلم بانتفائها وعدم العقل من تحققها فهو ممنوع عاد الرجوع
الى الوجدان اعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى قوله وبان المراد بتجويز الحكم بامكانها عدم تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو

تفخيمات

والتحقيق انه ان اريد بهم تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة وليس بظاهر فساده اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم العلم بانتفائها وعدم العقل من تحققها فهو ممنوع عاد الرجوع الى الوجدان اعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى

نقيض ضرورة حكم العقل بانها واقعة عند شرائطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد قلب خلافه هذا خلف والتحقيق ان
الدليل وجوابه على مقدمة مختلف فيها الفرقة وهي ان الحلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه بحسب العادة هل يجب تحققه ام لا فمن قال باستناد الاضاء الى الله تعالى
وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب لان العادة جارية بايجاد عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باستناد بعض الاضاء الى غيره وهم الامامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة به كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك
عند فقد الشرائط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك يجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط يجوز ان الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد
ويبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق اخفى
يسمع وهو في طرف المغرب وكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخولا في السفسطة هذا العناد وما اعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم
قدرا واشد ضوءا لنورا واشرقا واوفر بها البناء مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الاصوات القابلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاصغر
الاجسام واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل
الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاولى التي في دار الاشياء حال خروجها ناسا فضلا عن تغيير
في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص في الحضور ولا يشاهدون فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف الفطن
هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معتمده وما يرجع اليهم وقوله منهم امرا فان تجويز ذلك
لنفسه يعقل ذلك ويحصله فقد خلص المقلد من اثمه وباهوا بالاثم نعوذ بالله من مزال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل يجرب
الامور فانه لا يشك في ادراك السامع جراة الناس اذا بقوا فيها مدة مديدة حتى ينفصل الفضاء ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصخبهم واسواقهم يجتمع
جيش عظيم ويتقاتلون ويتعاركون فيها بالبوقات الكبيرة ويرتفع الريح وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان يرفع اهل الارض باجمعهم
ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها ومحال ان يكون في السماء الف شمس وكل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان
يكون لانسان واحد مشاهد اتت عليه راسا واحدا الف راس لا يشاهدونها وكل واحد منها مثل الراس الذي يشاهدونها ومحال ان يخبر احد
بالغلاء والفترة بمجيء الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفي فلم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرر
الفترة ويسمع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا باتاحين خروجنا من منزلنا لو انقلب الاولى التي
منها اناسا مدققين في علم المنطق والهندسة وان ابن الذي شاهدته بالامس هو الذي شاهدته الآن وانه لم يحدث حال تغيض العين الف شمس ثم تعدد
عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو في نفسه ممكن وان المولود الوضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة
مع امكانه في نفسه بالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا
التي جوزها الاشعرية التي يقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن اعجب الاشياء جواز ربهم وافضل مشايخهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع
حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء المشاهدة
فيها يجوز ان يخلقه الله تعالى في الجسم البارد وغفل عن ان هذا ليس بموضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه
الانسان التعجل لبنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اجاز يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى وقال
الناصب خصه الله اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع الفقعة ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق
الرؤية وعدم تحققها ولعل هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع ضلاله
قد اخذ سبيل التعصب عن بصيرة فنقول ذهب السوفسطائية الى نفي حقائق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقته فالنار ليست
بالنار والنار ليست نارا ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشيء حقيقته فيلزمهم ان يكون النار
التي نشاهدها لا يكون نارا بل ماء او هواء او غير ذلك وهذا هو السفسطة ويجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات وبطلان الحكمة البالغة عن معرفة
الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل وجودها بارادة
الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الاسباب
الطبيعية ولا يكون شيء مفقودا بحسب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء تحصل عند
وجود شرائطها وتنعدم عند انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود
تلك الشرائط وانتفائه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجب لان صورة التحقق لتحقق الشرائط
ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاء في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط اذا لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى قدرة
المبدء الذي هو الفاعل المختار مثال الرؤية التي نحن نبحث فيها لها شرائط وجب تحققه عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقد الشرائط كل
ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بايجاد عند وجود الاشياء الطبيعية دون انتفائها فعند تحقق الرؤية عند وجود

الاجسام

حال الاولى

الشرائط او يتحقق عند فقدان الشرائط يخالف العادة لانه خارق على خلاف عادة الله وان كان جائزا عقلا اذ جعلنا قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود
الاشياء الحاصل من مذهب الاشاعرة بما معشر الاذكياء ان هذا من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كلماتهم اورد هذا الرجل في هذه المباحث
الاشبعادات والتشبعات واما جواز الامتزاج الاول فهو واقع باذاء الاشبعات فانهم يستبعدون الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا تحرق شيئا
فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله ان المتنازع فيه
ان الجسم الذي في غاية الحرارة بالمسافة الصحيحة البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحترق بنار الحرارة فان اصحابنا يجوزون ذلك فنقول بينه قد عرفت
آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز وانه لا ينافي الاستحالة العادية فهم لا يقولون ان هذا الشيء محال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود
والعدم فيجوز ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من التاثير ومن انكر هذا فليتذكر كون النار بردا وسلاما على ابرهيم انتهى كلامه
اقول وحاصل ما ذكره في حل هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي وجعل النزاع لفظيا كما حققنا سابقا ولنفصل الكلام في توبيخ ما نسبه
المقدس الى الاشاعرة بانهم ان اكفاء ما بالاجمال للعجز عن ايضاح المقال فنقول ولا لائم ان جمع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق الاشياء
فان افضل السوفسطائية وهم الذاهبون الى ما ذكره في المواقف قائلون بالتوقف في بطلان الحسيات لا ينفي حقائق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم
جواز انقلاب الاولي في الذهن ساذجا فضلاء وشبهوا مقالة الاشاعرة بمقالتهم فما ذكره في تبيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق
الاشياء لبس على الطلاقه نعم ذلك الفرق منسوب الى طائفة اخرى منهم يسمون بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته
ومشابهته للسفسطة مطلقا وبالجملة فما نكلفه في تبيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لان السوفسطائية
على ما قرر ينفون كون الحقائق من الاسباب والمسببات موجودة والاشاعرة مثبتة تلك الاسباب ومسببيتها مسببيتها موجودة فكلا النفيين في الموجود
لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار آه لان هذا التجويز مع الجزم
بثبوت الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقائق الاشياء تامل وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يخالفون ما نسب الى جماعة
سموهم السوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المص العلامة في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية آه على هذا المعنى
حتى لا يقع في الغلط وثانيا انما ذكره في تبيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته الموجبة العلة
التامة لوجود الاشياء الخ مدخول بانه كلام متناقض لان حصره للعلة التامة في القدرة الخ مناف لقوله انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار بل يما يشعر بعدم
مدخلية ذات الفاعل في ذلك ففيه مغايرة معان في كون الباري تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور في علم الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان
الواجب علة تامة للحوادث لزم قدم الحادث او حدوث الواجب وتوضيح ذلك في الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه غلط طائع ثم ذكر في المقدمة ما يجوز الامور المخالفة
لبديهة العقل والحس لغاية ما ذكره في شرحه المباحث السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثم قد ذكرنا ثانيا ان ما ذكره في تاويل جواز الزاري غير منتهض على دفع
الاشبعات الذي فرق هذا الشارح فان الاشبعات انما وقع في تجويز عدم الاحساس بمس الجسم الحار حرارته لا مطلقا كما يدل عليه تصويره للصورة التي يستبعد
الخصم بها قوله ما سابقا من عدم جدوى المعنى الذي ذكره لتجويزهم ما وقع فيه الاشبعات اندفع ما ذكره ههنا بقوله فقد عرفت آنفا ما ذكر من معنى هذا التجويز آه
ورابعا ان ما ذكره من ان من انكر هذا فليتذكر كون النار بردا وسلاما على ابرهيم مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه من انه لا يلزم من انكار هذا انكار الامكان
نحو ان يكون واقعة ابرهيم على طريقة ان الله تعالى سلب الحرارة من النار وما ذكره ثم يجوز ان الظرف لغو على قوله تعالى بردا وسلاما على ابرهيم ان المعنى انصافه بالحرارة
لم يؤثر في ابرهيم لا انه صار باردا والا كان الاشبه الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بالتشبيه وكيف يكون كذلك مع ظهور ان الاكتفاء
بقوله بردا توهم كون البرد المتعدي على المفعول وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فان هذا الفقير الصفراوي
المبتلى بمرارة غلبة الصفراء وسبعتهم ربما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا وان اراد به ذوق غيره فعلى تقدير حجيته لا يلزم
بحدوث معناه الا به على حسب ما وجده كما اوضحنا وهذا لم يكن مما يخفى على من به ادنى مسكة لكن ذيل التجويج الى ان دفع الواضح وانكار المستقيم بدعوى الذوق والفهم
المستقيم لشعر وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في ان الوجود ليس علة تامة في الرؤية خالف الاشاعرة
كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا يجوز رؤية كل شيء موجود سواء كان جوهرا او لا وسواء
كان مقابلا او لا يجوز رؤية الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغيرها انما لا يرى بالبصر كالروائح والطعوم والاصوات
والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة والاشاعرة في ان هذا مكابرة للضرورة فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروائح انما
يدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والصوت انما يدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه
الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائي ومن اعجب
الاشياء تجويزهم رؤية الجبل الشاهق في الطوالع عند المسافة بيننا وتبعد رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا من
تغفل فاعله انتهى **وقال الناصب** تغمده الله اقول العلم ان الشيخ بالحق الاشعري استدل على جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكره في
المواقف وشرحها انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الضوء

والعرض

ينفون كون

قوله ولهذا فان فاقد البصر انما يتجاوز ادراكا مذهب الاشاعرة الخ اراك انما الاعراض مما يدرك بالبصر فقط وليس طعم كما لا يخفى وكذا قوله ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك ٢٢

والعرض في الجسم لبيان الطول والعرض عرضيين فيما بين بالجسم تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من
الجزء فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وتلك العلة تحققها عند الوجود وانتفاؤها عند
العدم ولو لا تحقق امر صحيح حال الوجود وغير حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا يمكن ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل
الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث واذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فالكل الحدوث
عدم لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود ثم مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب
ثم ان هذا الدليل اوجب صحة رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا بد
من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشياء التي ذكرناها بحكم العادة من الله بذلك الى بعدم رؤيتها فان الله تعالى جرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فيها ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية عينها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة و
خروج عن حد العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعادا شيء هو مقتضى الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا يؤخذ من العادات بل انما يحكم بها العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليد آه ثم من اولجي هذا المقام ان يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد
عن الطبائع السليمة فنقول اذا نظر الى الشمس مثلا فاذا غمضنا العين فقد انقبض نظر الشمس على جليها وهذه الحالة المغايرة للحالة الاولى
التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي نفس الحاسة فقط كما حقق في موضعه بل هي حالة يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصر
في ادراك المعقولات وكما ان البصر في الانسان مدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر مدرك الاشياء فمحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون
تلك الحالة مدركة الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشياء المقابلة وباقي الشروط عادة فالمجوز عقلا والاستحالة العادية كما
ذكرنا مرارا فابن الاستبعاد اذا تأمله المنصف وتأمل هذا يرجع الى كلام واحد قد مر انتهى اقول لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل
الذي سماه البرهان والدليل فيشكل في البديهي كما ذكره المص فلا يلتفت اليه كما في سائر البديهيات على ما مر ثم ان التعليل الذي نسبه الى الشيخ
الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يتفوه بالشبهة ومنه سوى ما ذكر من التناقض مفاسد اخرى مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم
حتى ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسئلة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجيء كلامه بعينه عن قريب ان شاء الله تعالى
واقبح من ذلك التزام لزوم التفتن المذكور الذي لا يلتزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وبما اشبه حال المدافعة مع الخصم الذي
اوقعه في مضيق الالزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان احدهما اقوى في القدرة من الاخر فيضربه ويضربه حتى يقطع نفسه ثم
سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه حيث كونه بودما جزى تو يا فلان قال في الجواب او كدر سينه
من بين ندو من نفس مبزدم فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقق المشهور
لا يقتضي ان الرؤية ليست بالاصالة حتى يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرائطها بل هو انما ذكر ليتحقق محل النزاع وانه لا
نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصور من المرئي في العين واتصال الشعاع في الخارج من العين الى المرئي وانما
محل النزاع انما اذا رأينا الشمس وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فائدة في ذكر ذلك الا تكثير السواد بضيع المداد
كما لا يخفى على من له اعتبار النظر واما قال المص رفع الله درجته البحث الاساس في ان الادراك ليس بمعنى الاشاعرة خالفت العقلاء في ذلك وذهبوا
مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك تنفصل عن كون الواحد منا حيا لا الا
بها والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمن حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقد جميع الشرائط وان
لم يحصل لم يحصل الادراك وان وجد جميع الشرائط وجوز وانبنى ذلك ادراك المعدوم لان من شأن الادراك ان يتعلق بالمدرك على ما هو
عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق فيجب
تعلق الادراك بالمعدوم اذا الشيء يوجد بعد ان لم يكن موجودا وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين
رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضروري
بلزوم ان يكون الواحد منا رائيا مع انتفاء اعظم البنية ولا يرى الفيل الاعظم والجبل الشاهق مع عدم الشاغل فقد بان يكون المخلوق
وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المخلوق لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية
المخلوق انما يكون بمعنى اخر واي غافل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم
والقدرة والطعوم والروائح والصوت باليد وذوقها بالسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا مجرد سفسطة وانكار المحسوس ولم يبلغ
السوفسطائية في مغالاتهم هذه المبالغة انتهى وقال الشارح خفضه الله تعالى الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان
الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط وهذا ما قدمنا ذكره عن مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا

الكلام ثم ان قوله وجوز واجيب بذلك لان رؤية المعدوم لا ان من شأن الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال العدم كما يحصل
حال وجوده مستند الاكاطل على مدعى مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما
ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس عند الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية ثم ما ذكره من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضروري
مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذا الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم ولا استبعاد الا في الحاق الثانية
بالبرهان وقد ذكر من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته وبه يستدل لان رؤية المعنى
انما يكون لمعنى اخر يجوز ان يفعل يجوز رؤية كل موجود وان استحال العادة لرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها لا برؤية اخرى فانقطع
كما ذكره في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مضافة للضرورة ثم ما ذكره من الاستبعاد والاستبعاد فقد رجوابه غير مرة وبه يجاب
في هذا الترقيق البيتين لشعر وذي سفه يواجهني بجهل وكرهت ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما تزيد زاده الاحوال طيبا انتهى كلامه
واقول لا يخفى ان كلام المصنف مدين مصرح في هذا البحث ايضا في استحالة الادراك الا الاعم واصرح من الكل في التهكم للكل قوله في اخر هذا البحث
والحق فاقل يحصل لنفسه تقليدا من كان مذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين جوز المس العلم والقدرة والطعوم والرائحة اه
واما ما قدمه من البيان فقد اتينا عليه سابقا بما يجري مجرى الجواب واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالعدم
بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس عند الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم فاقول وهذه ظاهر لان ما ذكره
المص في الفصل السابق هو ان الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا وقد ذكر الشارح الجديد بالتجريد بضرب اما الجواب لدفع بعض مفاسد
الدليل المشهور الا خوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان المراد بالعلة ههنا ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية لا المؤثر التحقيق
على ما فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود شرطا وهو امر عدمي اي انه امر عدمي موجود في الخارج كما
تقرر في علة ان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام المص بناء على المسامحة المشهورة قلنا لا يفيد لانه لا يخ اما ان يراد من الموجود مفهوم
الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام في الوجود واما ان يراد به مصداق الموجود فهو ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما لا يخفى الدليل
المذكور ثم ما ذكره من التوجيه في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود بما قدمنا انه فقد ذكر ثم ما اجاب عن لزوم التسلسل في الرؤية من الرؤية ان
كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها فحصه صار وارد من هذا الوجه المار في القاعدة الكلية التي زعم اصحابنا عقلية في الرؤية وافسده ما ذكره من ان القوم
دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية فانه فرية بل سرقة من القوم ذكروا ان الوجود ليس موجودا في الخارج
والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا فيتسلسل الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود اخر واما
ما انشده في دفع استبعاد المص قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة ابيات اما ما ابو العلاء المعري وشعر امثاله من القاصر الجاهر في طعن كلمة الماهر
لشعر اذا وصف الطالب بالنجاح نادر وعيب فساد بالفهاهة باقل وقال الشهير بالشمس بن خفيف وقال الذي يصبح لونك خائل وطاولك الارض الهماسفا
وفاخر التهب الخصر والجادل فيا موزر ان الجود ميتة ويا نفس جدي ان دهرك هازل قال المص رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى يستحيل ان يرى
الاشاعرة كافة العقلاء في هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي للبشر اما العقلاء فسفهوا الامامية والمعتزلة فانكارهم لرؤيته تعالى ولا سيما فيه واما
المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه عندهم جسم مجسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع
رؤيته فلهذا خالفت الاشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة فانهم فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في حيز ولا مكان ولا يجوز
ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكفى في ارتكاب هذه المقالة سوء فسادها وخالفوا
ايضا بان الكتاب العزيز الدال على امتناع رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون مدحا لقوله
اذ خال انما يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لا يحسن ان يقال زيد عالم فاضل ياكل الخبز ويهدو ويع واذا تمدح بنفي الابصار كان ثبوته له نقصا والنقص
عليه تعالى محال وقال تعالى حكاية عن موسى لن تراني ولن لنفي المؤبد واذا امتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جاز رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية بحكم ودل
حكم القرآن ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة قالوا بخلافه وانكروا ما دلت الضرورة عليه فاتى دالقرآن اليه ومن خالف
الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله وجعله اماما يقتدى به وهل يكون على قلب امن
من تقليد الذي ضرورة تقود الانسان الى تقليده فهؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة
عليه قطعت الايات القرآنية بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكاب ما دلت الضرورة عليه لو جاز ان ارشد المضلين ومنعهم من ارتكاب
الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم ان يصفوا الرؤية لكلام ينقل مثل هذه الظاهرة بل الواجب الله تعالى علينا اهدنا الصراط المستقيم بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى وقال التاج خفضه الله اقول ذكر في هذا البحث
خلاف الناس في رؤية الله تعالى وما الحق به الاشاعرة من اثباتها مخالفة للبراهين ومنكرا لها خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤيته بالبصر بحسم مقدر عليه

ان الرؤية بالمعنى الذي ذكرناه ليست مختصة بالاجسام ولا يشترط بشرط لكن يجوز في العادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة
ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتغلب جهة فوقه ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده الكشف التام ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان
يحصل لهم رؤية العبد بالنسبة لهذه الحالة المعبر عنها بالرؤية من غير عين الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله في حقه تعالى على الوجه المذكور فابن هو من
المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الا ترى الى
قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا في كلام العرب ولا الادراك
بمعنى العلم والاحساس ولا شك ان الاحاطة به تعالى نفض فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نفيتها ليست الاحاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله لن تراني
لما سئل الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد بل هو للنفي المؤقت
وعندنا انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن الناس يبدل المستقبل فيه بمعنى الحال مثلا اذا قال احد لغيره ولكن كلك فلا شك انه يقصد
النائب زمان حدوثه لا النائب الحقيقي الذي يشمل زمان الاخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن ان نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي
رؤية موسى في الاخرة وكذا في قوله تعالى لن يتمنوه ابدا فان المراد منه ما يبدو نفي التمني مدة الحياة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون الموت للخلاص
من هذا الاخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن والذم لهم بذلك السؤال ولو جاء ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال
فالجواب الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا شبههم الا الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا
اصناما وهو ان يجعل لهم الها فلما علمت ان العقل لا يحكم بامتناع رؤية الله تعالى والتصور لا يدل على نفيه فقد تحققت ان ما ادعاه هذا الرجل من الادلة
الضرورية والنص وتواقفها على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المدعى الصادقة الاشعرية بل هو موضوع
للرد على ما ذكر من القدح والطعن عليهم لذكرنا الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما تحير فيه الالباب العقلاء لو رأيتها ومكارضاتها ولكن
لا يشغل لنا في هذا الكتاب كسر طاقات ذلك الرجل ومزخرفاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في مسئلة الرؤية ان المنازعة فيها
ترجع بالمنازعة اللفظية وهذا شيء ما اظن يستفيد فيه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون
في معنى الحديث المشهور وهو قوله تعالى سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه الدنيا
الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في الدار الثانية والاشاعرة المثبتون للرؤية ينكرون ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي بشرط
بصر ولا مقابلة ولا غيرها من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالاسماع الذي هو ادراك الاصوات
بالباصرة يكون علما بالمبصر وليست الرؤية الا ادراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غاية الامر انه حاصل من هذه
الحاسة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليها الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصولها
فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر فيرتفع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه
واقول كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات موهومة خاطئة لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من خاطر الالهام منا على ما
اسبقه بقوله فقد علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان حد الابصار الا بالحاسة والرؤية بالحاسة لا يجري الا مشاكلا مقابلا كالجسم والخالق ليس
كالكون وفي حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك وهذا نبات رأى في ذكر بين اخبر بانه رأى شيئا
ليس كذلك كما ذكر بين من اخبر بانه رأى جسما غير متحرك ولا ساكن وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من الامامية والمعتزلة
ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح المتاصب لصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وعصبية التعصب كما لا يخفى على العاقل النبيه واما
ثانيا فلان ما استدل به من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحة سنده فان راويه مبتدع خارج وقد
اختلف فيه اخو عمرو ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف
فعل ربك باصحاب الفيل اي الم تعلم ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك فالتشبيه
المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ارادة ما ذكرناه ما روي المشهور عن مولانا امير
المؤمنين وقد سئل عنه هل رأيت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره قيل له كيف رأيته قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه
القلوب بحقائق الايمان لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا نقول العلم قد يكون يقينيا وح لا يتعدى الى مفعولين
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله
من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرأ بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام
شارح الجديد المتجدد عند ذكره جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالآية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية ولا نسلم ان ما يلزم رؤيته بخصوصه وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانبه في حقيقة التنبيل والوصول اخوذ من ادركت فلانا اذا
لحقته ولهذا يصح ان يقال ادركه بصري لا احاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته انتهى وفساده ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية بذلك الاخذ

فكيف اللغة المعروفة منه يكون القول على سبيل التشهي والتعنت ولان كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترفوا به لا يدل على ان الادراك بالبصر والرؤية على
وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذه ذلك من ادركت فلانا اذا لحقته غير ظاهر ولانا لا نسلم صحة قوله وما ادركه بصر فلا يثبت ما هو بصدد على
انه معارض بانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح له ممنوع مسلم لان السماء غير
من الاجسام العظيمة جدا كما ذكره انه لا يحيط الابصار ناقل وقال الرازي من انه انما يحصل المدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان تعالى قادرا على
منع الابصار عن ذلك ممنوع بمجرد ذلك في المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا واما خامسا فلان ذلك على المدح بنفي الظلم والعبث ضعيف
صحيح كون المدح هنا راجعا الى الفعل وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه فهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان
راجعا الى الذات فانه غير مقدور واما سادسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم والاحساس عدم كونه داخلا تحت مفهوم الادراك فهو
المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم اياه بذلك لكان ذلك التفسير صادقا عليهما فلا يفيد فان ارباب اللغة يضعون بعض الالفاظ لمفهومات كلية صادقة على افرادها
من غير تعلقهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افرادا لبعض المفهومات كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك وهذا حاصل
فيما نحن فيه وان تكلف التجوز في وصول العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما سابعا فلان ما ذكره من جواز الاستثناء
عن استدلال اهل العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد ومن المؤبد مردود بان الحمل على التأكيد تحكم بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة
الى التأبيد وايضا الآية دالة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقا فلا بد لجوازها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص لا مخصص ما توهم من
تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال
فلم اره ويثبت الرؤية عند انتفاء النظر فيقال الله تعالى رأى ولا يقال ناظر وتعقب الرؤية بالنظر فيقال نظرت فرأيت وتجعل وصلة للرؤية فيقال انظر
تعالى كيف يجعل غاية في الرؤية فيقال ما ذلك انظر حتى رأيت وما قيل من ان النظر اذا عدي بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا
يبصرون والغرض الكلي من الآية والاشتغال المنقول في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الآية على الاطلاق ينصرف الى عموم الاوقات
في المستقبل فيؤدي الى تأبيد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة النافية عند من ينكر التأبيد فيها ثم ان تأبيد ثابت بالنقل فالمنع في مقابلته كما ترى نعم اذا
دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى يأذن لي وجب العدول والحمل على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فاندفع
استدلال البعض شارح الكافية على نفي كون لن للتأبيد بالآية المذكورة واما سادسا فلان ما ذكره من عند نفسه مدخول بانه لو سلم ان العرب يفهم من كلمة
لن التأبيد في مدة الحيوة فما يسلم فهم ذلك اذا كان من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب له قابلا للفناء ولا نسلم انه يفهم ذلك اذا كان المتكلم بها حيا ابديا باقيا
سرمديا كما فيما نحن فيه فتدبر واما ثامنا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تأبيد نفي التمني في مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الآخرة يتمنون
الموت للخلاص من عذاب الآخرة فيه ما لا يخفى على عاقل العقلاء من ان احد الابعاض المؤثر صميم القلب خلوص العقيدة خصوصا في الآخرة التي يعلم كل احد ان صحة
فيها ابدية نعم يتمنون الخلاص من العذاب بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه وبعطيهم الحيوة ابدا كما يرغب المؤمنون لما انه يتمنون عن صميم القلب
كما يشهد به حالهم اغلب الحاد وقد قيل في تفسير قوله تعالى وبقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف يضرب به ولو سلم فمعنى نظم الآية ظاهر في
التأبيد ولما تحقق انهم يتمنونه في الآخرة علم بهذه القرينة ان المراد التأبيد بالنسبة الى الدنيا فمنع كون لن للتأبيد مطلقا والتنظير بهذه الآية
محل نظر واما تاسعا فلان ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى الرؤية ففيه اولا فلان كل منصف لا يكاد ان يشك ان الآيتين تطلبهم
الرؤية وامتناعها كما يظهر من التأمل في قوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن يكفر بذلك فقد
ظلم ظلما عظيما لو كانت ممكنة لما عذبهم الله تعالى باصطلام الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يعذب بعذاب صاعقة على ترك
ممكن وطلبوه واعترفوا بان يؤمنوا بعده وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها على وجه ملائم كما قيل
في قوله تعالى واما الكتائب فلانهم روى النبي عليه السلام عنهم عن مسئلتهم ولو بصفة ثمرة فحمل هذا ظاهر ان حمل ذلك على تعنتهم وعنادهم اذ لا يعقل تعذيب
جماعة على ترك ايمانهم على امر ممكن لو وقع في الآخرة وطلبوا الهداية عن فيهم لكونهم متعنتين باغين شيء اخر ولعلهم فهموا التعنت من اقتراح دليل زائد بل
على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل التفتازاني في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زائد بيتا اذا كان الدليل الاول قطعيا والزائد دليلا لا يفيد الثبوت
النقل والعقل ويحصل الاطمئنان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب في العتاب كيف وقد قال شيخ الانبياء ابراهيم عليه السلام حين قال له ربه اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على الجاحدين وانه يفيد ان رد موسى الرؤية بجواز وقالوا لن نؤمن لك اذ لا يقال انه لن يقول
بدين لا يقول اذا خوف قال لنا كيف لو لن يقوم انتهى فاقول سقوطه ظاهر لان وقوع الرد عليهم من موسى كيف ذلك من قبيل الرجم بالغيب لم يذكره احد
من المفسرين في شان نزول هذه الآية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو مقدمة كاذبة افتراها على اهل اللسان وكيف
تطلب ضبط الكلام بل الوضع في ارادة كلمة لن فيهما هو انهم لما سألوا موسى اولا ان يكلمهم الله تعالى وجاب الله تعالى بشرفوا بذلك فاستماع كلامه
ازداد طمعهم وحرصهم الى طلب هو اكبر والتذكار في الشهوات من كثرة المولى شواذ بحيث انه قلما يتفاوت الاهتمام في تحصيل ذلك الطلب زاد والى الاحرام وادرجوا

كلمة في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك بدل على ان موسى لم يمنعهم عنه ولم يكن بل منعهم عنه كما يدل عليه
ما روي في شان النزول وسيأتي قوله تعالى اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله لقد كنا في اصل التشبيه
كما يجده العاقل بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما عاشرا فلان ما ذكره من ان الرؤية بعين ناظرة الفتاة ان الرؤية العقلية على صحة الرؤية فهذا دليل
قال شيخه الاشعري وسائر مشايخه حتى لم يقدروا مع كثرتهم في مدة ثمانمائة على ان ينكروا دليلا عقليا على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من تواتر
سمعا الاعتراض عليه كما كتبت الزبور في ذلك الفن عظيمة لامام فخر الدين الرازي كما سنذكره من انه هرب عن هذا المقام واذ نكب عنه الفخر الرازي ظهر ان ما ذكره
من التصاعد زيادة نعمة منه على طبق ما شيخه الاشعري لا كسر لها سما ظاهرا من كلام غيره واما الخامس فلان ما صح له بعد التامل في مسئلة الرؤية من جعل
النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف فيه انه من بعض الظن لان امام فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقا في ذلك لكن رجوع
صريح وهو الصحيح من غير عناد وهي اصلاح فيه وبدفع لو شاء الله الفراغ ساحة فان جعل النزاع المشهور المسندين الجمهور على ما لا يصلح لفظيا بامثال
التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع ان بعد عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لعلهم ان ما عرفه على النبي بقوله فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا
انكشافا تاما غير متفرع على ما نقله عن الامامية في معنى الحدث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المصنف كتاب لطيف المسئلة ان هم جعلوا الاحساس اعتبارا
مقابلا للعلم والاعتقاد وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعد ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل واتضح ان ما تكلفه
من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين فالاولى بيان تبركه في مخالفات خاتمة وبخص نفعه بالعقبى واهل مولاته وما اشبه فكلفه
هذا انما يحكى انه قد سمع بعض الاكابر والبقاريين ان العنبر خثاء البقر البحري فتشاوروا في ذلك واسروا النجوى مع الرئيس فاجمعوا على ان يعلم
ان لنا بئرا فنضع حوضا فيها وندخل ذلك البئر ان فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنتطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل من
ذلك فنصرفه في حوائجنا فنستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونخلص بذلك الشغل عن الاخوان والحرائج والطالبين الذين
فجروا على هذا الوادي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا البئر انهم فيه وقت الربيع فلما راث البئر اخذوا من خثاها واستطابوا لان
خثاء البقرة في ذلك الوقت ابخر غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما راه العطار قال هذا
عنبر زكي الرائحة لا يوجد مثله في خزانة السلاطين فاحفظوه لنفسكم ولاحبابكم وما فضل فادخروه لاعقابكم فانه عاق نفيس لا يعرف قدره الا
بصير كامل خبير عاقل مثلكم واني لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الخافر الدين الرازي ومن تاخر عنه ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز
عن اتمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتاب اربعين فقال بعد ذكر دليل الاشاعرة وذكر الاسئلة والايرادات
الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي ذكرناه واوردنا هذه الاسئلة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت
هذا فنقول هذه هي هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في
المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية عرضنا
على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ترجيح الدليل العقلي للاشاعرة بما امكن الاولى
ما اخذ هذا ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي منعه وقلنا هذا هو الذي اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
هذا كلامه ونحن نقول ليس هذا الرجل المتشبع بالامانة والمتسند المحقق الشرع بالهمام مع علو شانه وشهرة مكانه ما بين الانام ان هذا الطريق
اثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه بالظواهر لا التمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبراهين العقلية والا وجب لنا دليل
كما في سائر الاثبات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعية بناء على
الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء ثبوتا ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يمتنع
الضرورة او البرهان الا ان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله تلميذه الجلبي في بحث المعاني
حاشية شرح العقائد وقال الفاضل في شرحه المشهور الكافلة لمباحث الفخر والتشويق في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي لانه ان اراد الظواهر
هين فان تاويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدل بالظن بل يسلط على تاويل الظن كما في ظواهر التشبيه وحق الله تعالى انتهى هذا والحق ان الحق سبحانه وتعالى
لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس بكاد ان يذهب بالابصار فكيف بقدر الانسان على مشاهدة نور الانوار الذي نسبته نور
الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير بان الهو الابهر وكذا السمع الطافتها والظاهر ان الله تعالى الطف الاشياء ولذا لم يهتد اعلى
جلاله في مقام التمدح لانه لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا بنفس النسبة اليه تعالى كيف لا وقد عرفت تمام ان
الرؤية بالبصر سؤالا حتى الحاضر والغائب مشروط بامور ثمانية ومن الشروط المقابلة اذ قد احكمها والجهر وهذان الامران من اللوازم المستبعدة
لاحسن الممكنات اي المستقلبات الحسية الكثيفة لانك علمت ان الطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه لا يحجبه الانوار يحجب
بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدركه عيون خفافيش الجهالة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد اجل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر انه تنبيه في هذا المقام تنزيه عن مشابهة الاعراض والاجسام

وبترتب استحالة الرؤية ولهذا قالوا انما اخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية وقد نظر بالبال انه لولا كونه تعالى رفع عن امة النبي وبعض الفضيحة
عليهم انه صاعقة من السماء وانما الحينا في هذا المقام لكونه من لوازم الاقدام الحضار والله الموفق في نيل المطلوب والمرام **قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثانية في**
النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري خلافا لبعض الناس بان كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف
الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين الساذجتين وانه لا يحصل من تينك المقدمتين الساذجتين ان العالم حادث ولان النظر صفة وان
الحاصل اولا اولى من حصول الحدث وخالف الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا
ممكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول
العلم بان العالم محدث وان النصف جوهر وان الاثنان حيوان وان العدد حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة واي عاقل يخلي نفسه
اعتقادا من علم ان الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان الواحد
نصف الاربعة وان زيدا باكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهذا الامر السقيم **قال الناصب خفض الله درجته لمذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري**
ان حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة واليه ذهب في ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا بما جرت العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق
وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا بقي انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر
قليلا فهو خارق للعادة افادة ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه
وهو دائم او اكثري فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ما اذا فلنحكم ما ان يقول ان استلزام النظر
الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا وهذا باطل لامكان عدم النظر للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا واما ان يقول
عادة بمعنى استحالة التخلف عادة وان جاز عقلا وهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا واما قولهم ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب النظر اتفاقيا فزور محض
لان من قال بالاستلزام عادة على حد ما ذكرنا من مراتبه لم يكن بلا يكون اتفاقيا كما صرحوا وهو في الامثلة على شاكلة ما ذكرنا وترهاته وكانه لم يفرق بين اللزوم
العادي وكون الشيء اتفاقيا او يفرق ولكن يتعامى لمذهبه التشنيع والتنفير والله اعلم انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره على كونه تعالى قادرا
مختارا من عدم وجوب صدور شيء ولا وجوب شيء عليه مردود بانه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا ان لا يجب عليه شيء كما قالوا ان الوجوب بالاختيار لا بالاجبار
قالوا انه يجب صدور الاشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ومشيئته مع انه لا ينافي الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الحكم اما ان يقول كذا وانما
يريد كذا مدفوع بان الحكم لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يدعي البداهة هنا الدمع بحجة الاشعري تلفيق الفرد بدون تشكيل مثل ذلك بقول ان
بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبقوا بوضع هذا في اوائل الكتاب
واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس
فان القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم احد الطرفين للاخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من
العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب بهذا في بيان مذهب الاشاعرة بانه لا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة الا بما جرت العادة ويكون مصاحبة من غير عادة مسافة لوقوعها اتفاقا كما اشار اليه المصنف قدس سره بل الاطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاق
اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية حالة لا لانه الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية ان هذا الناصب حاول بيان الفرق ودفع التشنيع عن اصحابه فعكس
القضية وان بدل نفعه في طريق البلية زادهم الله مرضا وجعلهم لسهام البلايا غرضا بحق النبي الامين وعترته المعصومين **قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثاني**
في ان النظر واجب لتوقف الحق ان مدرك وجوب النظر عقلا لا سمعي وان كان السمع قد دل عليه ايضا بقوله تعالى فاعتبروا وقال الاشاعرة قولا لا يلزم منه انقطاع حجة الانبياء
وظهور المعاذير عليهم وهم محدودون لكنه يلزم معه ان الله تعالى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل شيء البتة
فيلزمهم الحكم الانبياء وانقطاع حجتهم لان النبي انما يدل المكلف فاسر بصدقه واتباعه لم يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه
بل لا بد من ظهور المعجزة على يده ما لم ينضم اليه مقدمة منها ان هذه المعجزة من عند الله تعالى فعله لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق لكن
العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فالمكلف ان يقول لا اعترف صدقه الا بالنظر والنظر لا اعمله الا اذا
علمت وجوبه الا بقولك فقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقه فينقطع حجة النبي ولا يبقى له الخلاص فيتنفي فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الاهتداء
الى اقوالهم ويكون الخالق لهم معذورا وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدي
الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى **قال الناصب خفض الله درجته** اقول اعلم ان النظر في معرفة الله عز وجل
والاختلاف في طريق ثبوته فعند الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى انظروا ولان معرفة الله واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
المطلق الا به فهو واجب عند هذا الوجه هو السمع كما سبق بعد هذا واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم يقولون بوجوب النظر لكن يجب

مدركهم العقل لا السمع يعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم مقامات المناظرة كما ذكره من الدليل الجوا
من جهتين الاولى النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا
وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والا لتسلسل على عقدتها مفتقرة الى النظر ويفتقر من المعرفة واحدة ولها
لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بقول المكلف لا انظر اصلا ما لم يجب لا يجب لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر ووجوبه
على الاخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطريا لقياس مقنع النبي المكلف مقدمات بشاذ ذهنه اليها بلا تكلف وبعد العلم بها لما يعني بوجوب النظر
ضرورة ومنكر الحكم بوجوب النظر ضرورة ويا محتاجا الى تنبيه على طرفه لانا نقول كونه فطريا لقياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الاشتغال
باطل وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر فالمكلف لا يسمع البه الى كلام الذي لم يرد بتنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لو ثبت بعد
وجوب النظر اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني الحل وهو ان يقال انه المكلف لا اعرف اصلا الا ما النظر والنظر
لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب عليك يحقق بالشرع في نفس الامر ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان قال الوجوب موقوف على علمي به
قلنا لا يتوقف العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان
قال لم اعرف الوجوب الا بالنظر قلنا اما اذا تردد من الوجوب الا بالنظر فان قلت ربما لا يوجد ما يكون ترك الواجب اثما وفعله ثوابا قلنا فقد ابطلت الشرع
حيث قلت بالثواب لا يبطل قولك ووجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان قال اردت بالوجوب ما يكون ترك الواجب قبيحا لا يستحسنه العقلاء
ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحقاق العقاب قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا رجعت لعقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في
معرفة خالقه مع بث النعم وتيسير ومنه مفسدة فيبطل قولك لم انظر ما لم اعرف الوجوب واندفع الافحام لا يقال هذا الوجه الذي هو عين القول بالحسن
والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا انما المذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا لا انا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما النزاع
اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى
ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق وهذا من قبيل الثاني وسيأتي تحقيقه هذا البحث في فصل الحسن والقبح
ان شاء الله ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء مسلكا لم نسلكه قبلنا احد من السلف واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام
كما هو ظاهر على من راجع كلامهم والله اعلم اذا عرفت هذا علمت ان الاولى في اندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا البحث فان الانجرار الى الكفر
والالحاد ثم من عرائض ما فات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل
والتعصب هو رجل يريد ترويج ظاهرا انه لبضاعة الفلسفية بتوالاة وباش ودعاء الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه واقول فيه نظر اما الاول
فلان ما ذكره في دفع الافحام عن النقض مردود بالمعدي ان يقول نحن نعلم بالبديهة ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب
فينتقل الذهن بهما الى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة
فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي فمن له عقل وفهم يحصل الخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المقدمة ايضا ما ذكره من انه
على تقدير صحة كونه نظريا قياس للمكلف ان لا يستمع البه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع البه اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل الواجب لا يقتضي
الامتناع عن النبي بل عن العقل وليس له ان لا يستمع من العقل لوجوب مقدماته عقلية نظرية مثبتة له ان يجب سماعه فيما عليه والحاصل انه اذا كان شرعيا
فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي ثبت الشرع ثم انقش واذا كان عقليا فالكل بعد العقل وهو ثابت له فهو ينقش النقوش فيما عليه فيما
مجمع عنه وعن حكمه وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يقال في دفع النقض عن اهل العدل بناء على
اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه تعالى ارسال الحجة فلا يلزم الافحام وانه يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين لما كان يتحقق الالزام في بعض من الاوقات بالنسبة من حصل تلك المقدمات وعرف بها عقلا ان النظر في الحجة واجب سواء كانت تلك
المقدمات ظاهرة او خفية او بالنسبة الى من بلغه النبوة البه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصلت له العلم بوجوب النظر واما
لو كان شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة الى معرفة وجوب النظر الا قول النبي واخباره الموقوف بقوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة
وجوب النظر الموقوفة على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي المكلف بالنظر في بعض من الاوقات ولكن يمكن ذلك واما قانا نبيا
فلا ما ذكره مقال الحال من كلامه انه يتحقق الوجوب الشرعي في نفس الامر ان اراد بنفس الامر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فسر به فهو راجع الى الحسن
والقبح العقليين وان اراد به الفعل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى مما لا يطلع عليه الا المعصوم فثبوت الوجوب في نفس
الامر لا يدفع الافحام وانما يدفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم
بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في الحجة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا لعدم تلك المقدمات
فيكون بالسمع فمتى لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فلهذا لا ينظر ولم يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما
اذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نأثم فانه لزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا لم ينظر لظهور المفسدة فقد ترك الواجب

عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن تكليف من المكلف به لا يستقل العقل بالاهتداء الى ذكره فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى واما ثالثا فلان
ما خص به في هذا المقام من ان دائرة الضحكة الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف اريد بالوجوب الذي اريد اثباته على ما يكون
قول الواجب انما وفعله ثوابا اثبات الشرع واذعانه به اذ يكفي في الزامه الذي يساعد لك العبارات من اهل الشرع قد عاوخذ بها من غير ان يعلم تحقيقا
واما ثانيا فلان قوله فان كان غافلا يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع سبق النعم فيه وفيه مفسدة آه مدخول بان مجرد العلم بحسن القبح لا يوجب اقدام
المكلف الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل بل لا بد له من الداعي لا يكون كون الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اي كونه مستحقا للثواب او
العقاب او جديرا بالذم من الله تعالى او المدح منه فان المعنى الاخير الذي لا نزاع في عقليتها لا يؤدي بمفهومها الى الخوف المكلف عن مواقعة في الفعل الا
حتى يوجب له الاقدام الى الفعل والاحجام عنه فان كثيرا من يعتقد الجبر والشر وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل ولا يستقل عقل القبح وغيره الحسن على ايجاب ما يوجب
لو ترك الشهوات فكيف بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك ظهور ان مجرد تعقله لكون الفعل منقسما الى كمال او نقص او مشتملا
على مصلحة او مفسدة من غير توقع خوف عاجلا او آجلا لا يوجب ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب وما يعتبر من ذلك في جانب الثواب
لحصل الخوف لكن اذا من المصلحة والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله فلنا مفسدة ليس من الحسن والقبح الذي وقع فيهما النزاع فهو
عما اشرنا اليه من ان ادراك الحسن والقبح وبيانه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يوجب المكلف شيئا من الفعل والترك
وانما الموجب له عليه بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب والعقاب وبما حققناه وقررنا ظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الاحجام انما هو مسلك الاستبطان
وحقيق ان يضحك منه الصبيان وان ابحر اصحابنا الى الكفر والالحاد متوجه التبرع كلام المص بالطائفة غير متجه وانما الطائفة ما ذكره هو من المقدمة السخيفة والكلام
الذي هي ومن استحق الى حنفية فوة بها العقد الفراق بالمحل الاجاج وتوقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج ولعمري لا يروج ذلك الزيف المردود الا على
اهل مخلة الذين هم شل عباوة من كون البهو واكثر غوايته من عبدة العجل وقوم غاد وثمود **قال المص** دفع الله بدرجته المبحث الثالث في ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل
الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر النعمة واجب بالضرورة واثار النعمة علينا ظاهرة
فيجب شكرها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشعرية ان معرفة الله تعالى
واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ان تكليف الدور المحال بالضرورة وبطلانه لان معرفة الايجاب يتوقف على معرفة الموجب فلو لم يعرفه لشيء عن الاعتبار انه يعلم
بالضرورة انا لا نعرفه انه واجب فلو استفيد معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما يجب بالامر لكان الامر بها
اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعطيل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم تحصيل
الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب اذ استحال ان يعرف
ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب استحال الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتي بطلانه ان شاء الله تعالى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى
اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل
ان اريد به الاستحقاق وترتب المصلحة فلا بعيد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى
بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب
الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى موكول الى الشرع وانما الخلاف في العقل ولكن الشرع كاشف عنها فهي المذهب
وان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا فكلاهما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع خالق بالوجود دون العقل يرد على المعتزلة
بقولهم ان الشرع كاشف لا موجد لا نزاع في القولين لا بد من الشرع بحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما
بمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من الغافل ممنوعة لعدم
الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هذا الخلاف بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما فلا طلب منهم الشكر عليها بل هم
ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يدفع العرفان على وجه
الصواب الفساد النظر فيكون الخوف اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب
وان توقف على الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا يجب الا بالامر والامر انما ان يتوجه الى العارف والغافل و
كلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم
والقصد بقيد لان الغافل من لا يفهم الخطاب ولم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه واقول
فيه نظر اما اولا فلانا سلمنا ان حكم العقل بالوجوب يعني ترتب الثواب والعقاب فانظر واما ما ذكره من ان المعتزلة انفسهم يوافقون اهل السنة في ان
الحسن والقبح بهذا المعنى موكول الى العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنها لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل
بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان بنفسهما حسنه وقبحه فظ لا يستقل العقل بمعرفة بحسنه الحسنة او القبيحة يكون العقل كاشفا عن حسنه

لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع كما يفهم من كلام هذا الناصب الخارج بعيد ذلك فبطل ما توهمه على ذلك بقوله في
المذهبين لا يدان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح في بعض افعال
من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فيما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا بطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة
فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان نقدر لتسليم العقل بادراكه اشرنا اليه انه يجب عليه تسليم ذلك على سبيل ذكره المص من الادلة
المثبتة للحسن والقبح العقليين واما سعد لحصول الخوف الذي ذكره مستندا بعد شعور الناس بما جعل سببا لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد
المص بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسئلة بل انما هو الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل لفعل الشخص
الواحد عند النظر في هذه المسئلة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي
يورث ترك النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مفترة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء
فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه اصرح
مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاد انه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر لا يقدح في ذلك ولقد اربعا فلان ما ذكره في دفع الدور
اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة واكبرها فهو راجع الى القول
بالحسن والقبح العقليين كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى اخر فليذكره او ليأتنا حتى نتكلم عليه وامّا خامسا فلان
ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به فمدخول بانه بني في ذلك على
ان المراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد بان المعرفة الجملة لو لم يحصل بالامر كما فهمت من كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين
بلزم تكليف الغافل كما ذكره المص فلا يغفل قال المص رفع الله درجته المسئلة الثالثة في صفاته تعالى وهي جهات الاول انه تعالى قادر على كل مقدور
الحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجهمية وقالوا انه
لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال النجارية انه تعالى لا يقدر على الخروج عن مقدوره وقال الخوارج انه لا يقدر على غير مقدور العبد
تعالى عما يقولون علوا كبيرا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن وكل ممكن فانما
انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته ما صدرت اراؤهم ولا تشعبوا بحسب تشعب اهوائهم انتهى وقال
الناصر خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تتعلق بالممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمقتضي للمقدورية هو
الامكان وهو يساوي الذات في جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا وخالفهم
المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجهمية ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو تلبيس واراءة للطالبين ان مذهبهم هذا الا
الجهمية في هذا الكتاب لا يطلقه الا على الاشاعرة والجملة تعصب ظاهر وعصبية غير خافية واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد
فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة من الجهمية ولم اعرف من قاله سوى هذا الرجل
والحق ما قدمناه انتهى واقول مراد المص من الجهمية في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة سواء كانوا اشاعرة او مشبهة
او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا كله يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكذا في الفصل الاتي المنقل
بالخوض فيه نص في ارادته لما ذكرنا حيث قال وذهب ابو هاشم من الجهمية واتباعه آه فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به
الناصب هنا ايضا مع ان المص عده من الجهمية فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المص لا يطلق الجهمية في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جريا
على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طائفة بالجهمية تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فيمكن ان يكون ذلك
مخصوصا بهم دون من يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف اهل السنة وانت خبير بانه لا اخبر في كثير مع ان اتباع الحنفية والماتريدية من اهل
السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب ههنا بان المراد بالجهمية الاشاعرة بناء على ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد الاية الشاهدة
من الايات الواردة في شان امير المؤمنين عليه السلام حيث قال لا نعرف هذا الجهمي واما ما ذكره من ان القول بعد قدرة الله تعالى على ان يخلق فينا علما
ضروريا مذهب جماعة من الجهمية ولم اعرف من قاله سوى هذا الرجل آه فيدل على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله الحضرة النصيرية في
شرح قواعد العقائد واوضحه تلميذه السيد كمال الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام ابي هاشم ايضا في مسئلة وضع الالفاظ حيث استدل على
كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها او لا والاول اما ان يكون ذلك العلم
خلقه في غافل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مستلزم للعلم بالموضوع لكن التالي باطل
والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل غافل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير الغافل علما ضروريا بالالفاظ مستلزما
فراغها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لانتفى الثقة مع كون ما سمعه موضوعا لما
معناه الطريق ونقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح كذا في النهاية للمص قدس سره وقد شاء البرهان الحاجب في بحث اللغات

فيه تصحيف

من مختصره وفضله الفاضل الامام في حاشيته بما تبرم من تعين الجهات وغاية الامر انه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسئلة
ونحوها انما يتوقف تصوره الحكم فيها على العلم به ثم لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من المذاهب الاربعة
المذكورة انما المص فيها شيء واحد وهو ان الغلط لهؤلاء انما نشأ من توهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت القدرة
به وجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح ولا يقع منا ونحن الفقهاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى ثم متعلقة بكل ما هو
ممكن من حيث ذاته وامتناع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة
لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها ليس ذاتيا فتعلق القدرة بها وهينا الجوهر مخصوصة بكل من المذاهب الاربعة مذكورة
في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثم قال المص رفع الله درجته البحث الثالث في انه تعالى مخالف لغيره بل انه العقل والسمع نطقا بخلاف عبد الله بن سعيد
فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب هاشم من الجهمية واتباعه الى انه يخالف ما عدا صفة الالهية وان ذاته مشابهة لغيره من الذوات وقد
كابر الضرورة فهينا الحاكم بان الاشياء المتشابهة يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مشابهة لغيره من الذوات لشاركها
في اللوازم فيكون القدم والحدوث والتحيز والمفارقة لغيره تعالى من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا
غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة بين معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول فيخاطبه السفسطة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينهما لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه
والمخالفة بينه تعالى وبين الذوات المخصوصة لا لامر زائد عليه هكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات ليس بين
المخالفين تسلسل الى الاشياء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الماهية والحقيقة وانما عبارة
عن سائر الذوات باحوال امور زائدة الوجود والجوهر والعلم التام والقدرة التامة واما عند الهاشمية فانه تعالى عاد اقدامه من الذوات بحالة خاصة
هي الموجبة لهذه الاربعة التي هي الالهية هذا مذهب هاشم وهو من المعتزلة انتهى وقال يوجد الناصب هذا الفصل بشبهة ظاهرها ان
هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجهمية المخالفين للامامية في مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين
الامة وما سل سيف الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهم واهل السنة في ذلك
سواء والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فتامل على انه يجوز ان يكون مراد المص قوله اتباعه
اتباع الهاشمية في هذه المسئلة شأن التشبيه بين الحال وفيهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح
المواقف حيث شبه القول بالمخالفة بقوله والبعض يذهب في الاحوال آه يدل على ان شأن المشبهين قائلون بالمماثلة فقد شاركوا جمهور الاشاعرة
مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا ثم قال المص رفع الله درجته البحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود
والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبر وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار
وينادي الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تمييزهم وعدم فطنتهم بالمناقضات التي
يلزمهم انكار الضرورات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام ان الحادثين
والضرورة قاضية بان من لا ينفك عن الحادث فانه يكون محدثا فيلزم حدث الله تعالى والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر الى محدث فيكون واجب الوجود
مفتقرا الى المؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف وقد نبه الله تعالى اكثرهم فقال الله تعالى يجوز عليه المصافحة وان المحاسبة في الدنيا
بما نقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال ان معبودي جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه يبكي على
طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينظر في نفسه هل يجوز له تقليد هؤلاء وهل العقل يجوز
في تصديقهم في هذه المقالات او تدبروا الاعتقادات الفاسدة وهل يثق النفس باتباع هؤلاء في شيء انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكره من مذهب المشبهة والحشوية وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب
الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل وتوكيل العلم الى الله تعالى ولاهل السنة والجماعة هينا طريقان احدهما ترك التأويل وهو مذهب احمد
بن حنبل وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال الله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي
الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لانهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء وايضا
يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن بوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والعدل معنا
بالطامات انتهى وقال الناصب في المواقف القول الجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيعترف الناصب هذا فيما سيجيء من مسئلة
كونه تعالى جسما ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مقاتلا وكعبا واحمد الحشمي وغيرهم من اهل
السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء واعضاء آه ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن علي انه حكى عن مضر وكعب
واحمد الجهني انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والآخرة آه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل

السنة

السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع اخوان الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار انه اصيب ظاهر واما ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل
ليس كذلك فيه انه كذب لان شهادة امامهم فخر الدين بن الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان في نهاية الانكار
للمكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي دعت الشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة احمد عن التشبيه فنقول ان المصنف لم يقل
احمد بن حنبل قال بالتشبيه وانما نسبت تلك الى الحنابلة وكون الحنابلة قائلين بشيء لا يستلزم كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قائلا
بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه كلا او بعضا افتراء كما زعمه الناصب الاترى ان الشيخ قائل بان وجود كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة باجمعهم
يخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في اوايل كتابه وكذا اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفروعية حتى ان الفقوي قد تفرق
بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب بعد ذكر الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيها ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف
بما ذكره المصنف من كون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طايل واطالة الطامات غايلق بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طايل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع انه تعالى ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة
قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لا ينفك عنها او متحركا عنها فهو اذن لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا القول من الكرامية لا يتم من جملة من يقول انه تعالى جسم ولكن قالوا عرضنا من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفة
اجسام فعلى هذا لا نزاع معهم الا في التسمية وما اخذها التوقيف ولا توقيف ههنا وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاتفاق لكن
جرت العادة في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث ان امراة تبكاء لربها الى السماء
فقال لها رسول الله ص من اهدى شارتك الى السماء فقبل رسول الله انما نهاها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء وما عندنا كالاله وهذا يمكن
ان يكون مبنيا على ارادة العلو والفوق فيعبر بهما عن العلو العقلي بالعلو الحقيقي فان ارادوا الكرامية هذا المعنى فهو صحيح وان ارادوا ما يلزم الاجسام
من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى واقول كان الناصب يريد بقوله هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب فيما
صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل فيما ذكره من الكرامية من جملة من يقول انه تعالى جسم لا يقتضي توجه اعتراض المصنف اليهم بل يقتضي ان
يكون هناك جماعة اخرى قائلون بانه تعالى حقيقة الجسم فقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فلم يكن اعتراض المصنف متوجها اليهم
وهذا يظهر ان قول الناصب وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاتفاق خلف باطل واما ما ذكره من التردد في بيان الكرامية
ارادوا ما يلزم الجسمية وغالا فهم وانف من يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نقل ابو عبد الله محمد بن كرام حتى ان المعبود على العرش مستقر اراد
انه يجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتاب المستوفى بعد القبر انه احد الذات احد الجوهر وانه مماس للعرش من القبضة العليا ويجوز عليه الانتقال والحركة
والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم امتلا العرش به الى غير ذلك من الخرافات التي تتبجح الناصب على اساسها في هذا الكتاب ثم ما يجب ان
ينبه عليه انه خالف نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكره في المواقف قد وقع السؤال فيه بان الله لا يمكن انه نقل الحديث بالمعنى فهو خبر بالمعنى
نقول ان هذا المعنى ممنوع لان ابن سؤال عن المكان ومن سؤال عن الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص بالله تعالى لا يطلق على غيره
لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرح به فاضل قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قضت ببطلان الاتحاد
فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجهمية وحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم الى
انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا من الكفر والالحاد والحمد لله الذي نجانا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد
بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل عبد الله التستري وابي القاسم الجنيد البغدادي والشيخ السهروردي فهذا نسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم
عن ذلك فانهم صرحوا في كلامهم في عقايدهم ببطلان الاتحاد فانه تعالى منزه عن العقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام فاشبه من اقوالهم ظاهرة على
لغاتهم وعقايدهم وهم اهل التوحيد والتمجيد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات يقصر عنها افهام غيرهم في اصطلاحاتهم
البقا والفنا والمراد من الفنا محو العبد صفاته وهو بنية التعبية مكبرة او رياضات والاصطلاح من الوارد الحق والبقا هو تجلي الربوبية على العبد بعد
التسلول والمقامات فيبقى العبد بربه وهذه احوال لا يطلع عليه الا ارباب ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من ذلك الكلام حمل كلامهم
على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح لقد سمى من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم انهم يقولون
انه تعالى نفس الوجود فهذه المسئلة دقيقة لا يصل فهم اذهانهم مثل هذا الرجل وجملتها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي
لله تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا لغيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن
فان نسبة الوجود والعدم اليه على السوا فوجوده من الله تعالى فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين
التوحيد وكمال التفريد فمن نسبتهم مع فهمه هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما جهة اسلامه انتهى واقول قد رد الناصب المزبور
بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي آه فلم يذكر دليله وهو ان يراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المصنف مخصوص بهم وهم الذين يعتقد

الاشعرية

المقدم من صوفية الجمهور ومن الجهد والجهد واشباههم فانهم من المتبعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتابي مجالس الموحدين فان تمهيد المتألهين حيدر بن علي
العبيدي الاملي قدس سره في كتاب المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار من مشاهد الحق في مقام مشاهدة نفسه معها بانه من حيث هي حكم باتحاده بالحق مع
بقاء الاثنينية والغيرية وصار اتحادا ملعونا بحسا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة هي ما يقولون بالاتحاد وان
قالوا اما قالوا كذلك فانهم يقولون نحن اذا نفينا وجود الغير مطلقا لسنا الا قائلين بوجود واحد فكيف نقول بالاتحاد والحلول اما انما مبنيان على الاثنينية
والكثرة وظهرت لك انه في الجملة ههنا جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المص قدس سره وقد وقع التصريح بذلك ايضا في المواقف
وشرحه حيث قال المخالف في هذه الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى النصارى وضبط مذهبهم آه الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم
مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى الكل باطل وابرأ من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل
ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر اشد فحشا وبطلانا من ذلك الجزاف لانه يلزم لذلك المخالطة التي لا يجترئ
على القول بها عاقل ولا يجوز في تميز انتهى وقد ظهر بهذا انه ليس مقصودا ما ذكره المص عند اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد
حقق في مصنفاته موافقا لغيره من المتألهين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجود الممكنات انما هي نسبها اليه فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة
قولنا زيد مشمس وقد اما قبل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين الوجود المطلق الكلي من الواجب عندهم
والممكنات الشاملة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود مستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الوجودات الكثيرة بسبب ورود
التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد دفع الاستبعاد
الاول دون الثاني تأمل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود وانه الى الممكن على السواء فهو مما يقوله الظاهرون
من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما فرعه الناصب عليه من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون كل امر استفاد شيئا من غيره غير متصف بحقيقته
بل ذلك الشيء فيلزم ان لا يكون النارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية الشهابية الصاعدة الى كرة النار نارا حقيقة لاستوائها الى وجود النارية
وعلمها فتدبر قال المص رفع الله درجته المبحث السادس انه تعالى لا يحل في غيره من المعلول القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر
الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلاف ما اتفقت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول
في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في دينهم ويجوزون عليه تارة
الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى عز من قائل وما كان
صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية تبرأ عن تعقل ابلغ من تعقل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم
كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد العشاء سوى ذلك الشخص فسأل بعضهم عن ترك صلاته ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلاة وقد
وصل الى الجوان بحبل بينه وبين الله تعالى حجابا فقلت لا فقال الصلاة حاجب بين العبد والرب فانظر انها الغافل الى هؤلاء وعقائدهم في الله
تعالى كما قدمتم وعباداتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلوة كما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء هم لجهل الجهلاء انتهى وقال
الناصب خفف الله تعالى قول من هذه الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجود الذي
لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه والا احتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محال الان معا واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه
الحلول وقد ذكر ذلك في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقائق
عقائدهم فليطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقائد المنسوبة الى الشيخ سهل عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن
الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن اسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي والرسالة القشيرية وكالعقائد للشيخ ضياء الدين
ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي لتظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة وما بالغوا فيه من
نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكره من ان عباداتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل
العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الاوقات بوظائف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات فمن هو قادر على ان يدعي نفسه من اهل
الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطامي الذي يصنف الكتاب يرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء الطالبين رضى السلف محمد خدا بنده
تعطيه دينارا ويقبض عليه مدرارا فله ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات كما نقل ان ابا
يزيد البسطامي نزل الى ماء سنة فادبا لنفسه حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما
ما ذكر ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير باسباب نزول القرآن وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يطوفون بالبيت
بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلوته فنزل الله هذه الآية وقد احل الله ورسوله الله في مواضع كثيرة منه الحسان والعرس والاملاك
وايام العيد والسماع الذي يتبعه الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع وعلم فيها آداب احوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول

واحد من الفلندرية الفسقة الذين يزورون مشهده مولانا الحسين ايام الموسم والزيارة وجعله مستند الذم على كبار المشايخ المحققين المشهورين
فيا ليت شعري هل الناس من كل حد من حاهد الرجل الطاهر الذي انه لم ينظر الى عورات المحارم والمسالة الفسقية لعدم اهتمام القوم بمحافظة الصلوات كتاب
ودقائق الاداب التي لا يتوقع احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب عيارهم في رعاية دقائق الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها للبعد بنقل
في كما لا يتهم ويجعل قول فلندر فاسق ويسبق سند في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من غفلة
الفاسدة الكاسدة اقول وقد بينا قبل ذلك ان بينهما جماعة من المتصوفة القائلين بالحلول وكلام المتصوفة ويدل عليه من اشعارهم
ايضا قولهم شعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكون عبادتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في منع
المتصوفة من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يعتد بهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما وذكر
بعض المتاخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك فكذب محمول على المتقدمين من ارباب الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يباشرون في حل الغناء
ونحوه واما ما ذكره من انه لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات وتعبهم الا وقت بوظائف الطاعات وترك اللذات
فيه ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا تعرف بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات وترك اللذات فان كثيرا من الناس قد يترك الدنيا اللذات
ويترك اللذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس كما اشار اليه الغزالي في مقدمة الثانية بقوله
شعر ومنهم اخوا الطامات حلف تصوف بنفس تلبيسا بصمت خلوة يقول لقد نلنا بكشف سرائرا بحالاتنا الاقوال فيها بلفظة اراذل
خداعون زنقا بخرقة وسجادة مرقعة وتسبيحة وقال كل الذي الصناك بالفارسية اگرچه طاعت ابن شخكان سالوسست كه خوش ولوله
دجا النس وجا اندلخت ولى بكعبه كه كرجبريل طلقشا بخنبق تواند راسما اندلخت وقال العارف الشبلي نفد صوفي نهم صاحب بايزيد
اى بسا خرقه كه شايسته آتش باشد خوش بود كر محل تجربه ايد بيا تا سيه روى شود آنكه دروغش باشد وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد زهد
احد انه يكثر من الطاعات وترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير رائي وانه من جعل هواه تابعا لامر الله وقوله مبدلا في رضا كما اشار اليه مولانا
علي بن الحسين عليهما السلام في جملة ما روي عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين عليهما السلام اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت
في منطقه وتخاضع في حركاته فزهدوا فيه لا يغرنكم فما اكثر من يعجز عن تناول الدنيا ودكوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين
فخا لها فهو لا يزال يخدع الناس بظاهره فمن تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فزهدوا فيه لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر
من يعف عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شهواتها فيتجنب منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فزهدوا فيه لا يغرنكم حتى تنظروا ما يعقبه
عقله فما اكثر من ترك ذلك جميعا ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسد بجهله اكثر مما يصلح بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فزهدوا فيه لا
يغرنكم حتى تنظروا مع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان من الناس من خسر الدنيا والآخرة
يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة الحلالة فيترك ذلك جميعا طلبا للرياسة حتى اذا قيل له
اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط عشوا يعبد هواه على باطل الى ابعد غايات الخسران ويعبد ربه بعد طلبه
لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد بقي من اجلها فاولئك الذين
غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تابعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا
الله يرى ان ذلك مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يتحمله من ضرائها يورثه الى دوام النعيم دائما لا يبيد ولا ينفد
كثير ما يلحقه من سرائها من تبع هواه يورثه الى العذاب الانقطاع له ولا يزول فذلك الرجل نعم الرجل فتمسكوا بسنته واقتدوا الى ربكم فيه و
توسلوا به فانه لا ترد دعوة ولا تخيب طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المص جعل في التفسير ايضا النزول وقد ذكر ان طائفة من جملة قريش
كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وآله الخ فهو يدل على تجاهله وجهله وعدم تتبعه لشان ما ذكر في شان نزول هذه الآية بل على جهله بمعنى ما نقله
هو من شان النزول اما الاول فلانه قد ذكر المفسرون ومحدثوه عند ذكر شان نزول هذه الآية هي ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت
عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فانكر الله عليهم هذا نوع عبادة لهم ولهذا وضعوا موضع الصلوة بناء على مقتضى
واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو مما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم انهم الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة
في صدر الآية بان يقال جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوة لهم كقوله تعالى رب لا يسمعوا فجعل جفائي صلوة اي اقام الجفاء مقام الصلوة وهو مما
مستبعد جدا ومع ذلك لا يثبت ما ذكره المص موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشا للنبي صلى الله عليه وآله واستبعاد
في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن والماء ويأكلون الفواكه ونحوها في ايام
صومهم ولا يعتقدون فيها خلافه واما ما ذكره من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة الخ فهو كذب وافتراء على الله تعالى ورسوله كما يدل
عليه حكمه تعالى بل القرآن والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فيها ما منها الباحة اللهو ونحوه انما هي موضوعة على لسان
بني امية لعنهم الله تعالى قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غيرها على وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المص شطرا من تلك الاحاديث في مسئلة

علي بن الحسين عليهما السلام

النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي سمي باطلا عن الفتا الذي كان يسمعه واثر بما صدر وانه حال الغرائض عرض عليه
بالتدجل لا يؤثر سماع الباطل ويرشدك الى ان الفتوى بحل الغنا ونحوه من اللهو يخصون باهل السنة وانه معول متصوفيهم صنفا انكار ذلك عن الغزالي
انهم موافقا للامامية حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده الجهال الناس اعدام العلم واهله واستقامهم الشرع واشوهم
طريقه وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء اشبا وهم الفرقة المنتحلة من الصوفية ما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم
خوتها الله وفي مواقعهم عطلها الله بابيات الغزال المعول في الردان الذين يسمونهم شهدا وصعقاتهم الى ابن عنها اصعقه موسى عند ذلك الطور
فتعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان الفقه نقل قول واحد من الفلندرية فهذا من افتراء قد سترة تعرف بحال من نقل منهم الحيرة
الصاوة وانهم من اهل السنة سواء اتهام الناصب فلندرية او صوفية او متصوفة وقد سمعت ان هؤلاء يسمون انفسهم بالواصلية ويرادهم من ذلك انهم
وصلوا الى الله تعالى وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الجوزية في شرح منازل السائرين فقال ويعرض للسالك على
دوب الفناء مغالطة مهلكة لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها انه اذا فتح عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول قد بلغ من شهد
الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا
زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم وبينهم وللهم انتهى ولعل الناصب يقصد من قول المص انهم يزورون ويشهد الحسين انهم شيعة لبسوا لبسة
بعلم ان زيادتهم كانت لهو ومشاهدة الناس المجتمعين في امام الموسم وكيف يزور والحسين معتقد الاستحباب من قرر على نفسه اسقاط الواجبات عنه فضلا
عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقطع مادة انكار الناصب بدقة المتصوفة من اصحابه ان من اكابر اصحابنا الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة
الى اقصى الهمة والمشاقة وقد اقر بما نسبته المص اليهم في هذا الكتاب وجماعة غيره حيث ترى في كتابه الموسوم بفض الصالحين على ما انكره الغزالي في الاحيا
من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلوة وحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في
خلوة في الناظر انتهى فقال في ذلك الكتاب لو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن متهتكا
للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم
كما ان الصحيح عند الجمهور انه الان حي وهذا قطع الاولياء وحجة الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كما ترى
تنسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما لم تقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخالصة فانهم قالوا ان هذه الاحكام الشريعة انما يحكم
بها على الاغبياء اهل الحصوص لا يحتاجون الى تلك النصوص انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم ووجدانهم
ينقلون استنفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح يقتل قائله لانه انكار لما علم من الشرائع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمه
بان احكامه لا تعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالاته المتبعون احكامه وبالجملة فقد حصل العلم القطعي واليقين
الضروري من دين نبينا ما انه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي فمن قال ان هيهنا
طريقا اخر يعرف بها الحق والامر غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول بابتداء انبيا بعد نبينا الذي جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول
وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه انما وقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصة سوى التي اشار اليها الى بقوله ان روح القدس نفث في
روعي والمخصوص بالا ينكر ان الملك والشيطان لهما تصرف في القلب وان الله يلهم العبد بدليل واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه ولقيت بنيته بل
يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ونحوه وانما ينكر وحي الاحكام بالامر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله اعلم

قال المص رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب **الاول** في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة المؤلف من الحروف
المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل
انما يفهم من الكلام ما قلنا فاما ما ذهبوا اليه فهو غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان
الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذا قد تمهد هذه المقدمة فنقول لا شك في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا
مسموعة في ثمرة الاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات والاشعرية خالفوا عليهم عقلاؤهم وعقولهم كافة
البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير منصوص البتة فضلا عن ان يكون
مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صار اصلا وفينا عندهم ولا نغفله نحن ولا امر ادعى بثبوته انتهى **قال الناصب** حفظه الله تعالى
اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف والمسموعة
وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا
الكلام لان الحروف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فقول ولا يرجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من نفسه
انه يزور ويرتب معاني فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني ويقول في نفسه سا تكلم بهذا المعنى

يجد من نفسه هذا البيت فهذا هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل الالفاظ التي نتكلم بها ما مدلولات قائمة بالنفس فهذا هو الكلام
النفساني فان قال الخصم ذلك المدلول هو الارادة او العلم فلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه والعلم خلافه
او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمخبر لعبده هو
لجبعله لا فان مقصوده مجرد الاخبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بصبيانه فانه قد يامره وهو يريد الا يفعل المامور به لظهور
عذره عند من يلومه ويعترض عليه بان الموجود فيهما بين الصورتين صيغة الامر لا حقيقة الطلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نم عدم
الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الآمر لان اعتذاره
واختباره موقوفان على ان يثبت الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف
ههنا ولقائل ان يقول المعتزلة انما ارادوا بالمعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به
او يصير سببا لاعتقاد ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس يجب عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد مع لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة
كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يصدر عنه الاخبار فهو يدل
على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار الشيء من الاشياء واما في الامر فان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين
الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فذن ذلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب فيه فاذا لا نم ان الطلب غير الارادة
فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب فيلزم قدم
من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عند قريب ان شاء الله تعالى
واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم اه فمذهب الناصب على ما له صحا

بكون الطلب في النفس لا الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن يرجع وجدانه غاية الظهور ومن ادعى بطلانه وعدم
كونه متصورا فهو مبطل واما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو الاصوات والحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل والنبي وهو حادث فيجب
عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند
من يعرف اللغة والتصرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة
هو ذلك المعنى النفسي كما اثبتنا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان
لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان اللفظي لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق له في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنى
مطابقا له وايضا الترتيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال وهذا اي ما
ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب لا اجد احدا يعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المتخيلة المشروطة
وجود بعضها بعد البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه نحن لا نعقل من معنى الكلام بنفس الحافظ الا كون صوت الحروف مخزونة مرتبة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقشا مرتبة واذا اللفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يزعمه
المتكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المتخيلة المرتبة في النفس فلا يجديهم ما استشهدوا به من قول عمر زورت
في نفسي كلاما بمعنى قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا او بيتا فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبيت في النفس كذلك لا يدل
على كون حقيقة الكلام في النفس كذا كون الكلام في الفؤاد يكون اشارة الى الصورة واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه لعلم
خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به ففيه ما ذكره الشارح المحقق بل التحقيق حيث قال ولقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس
المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ارادة المدلول الخبري اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا
للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل يصدق بان الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة
وايضا ما ذكره قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله
واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب مدخول ان
الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الآمر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر اذ لا توقف لعلم الله
تعالى في الصيد فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف
تقوية المعتزلة من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا اه فيه ان هذا غير رائج ولو سلم فيجاب بمثل ما اجبنا عنه عما نقل
من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه فعلم واما ما ذكره من ان في الامر ان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر
بل شيء يلزم ذلك الطلب فذن ذلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب فيه فانا لا نم ان الطلب غير الارادة
فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب فيلزم قدم
من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عند قريب ان شاء الله تعالى
واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم اه فمذهب الناصب على ما له صحا

فاطبة من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم الامامية من انه يلزم من ذلك ان لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذا الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض
بالتشريح بتوجيه عليه ان المبدأ الذي هو المتكلم له مدخلية بمعنى ايجاد الكلام وقيام بذاته حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي وانه تعالى
في حد المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل يقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كالحدوث او الصدور او التمايز وغيرها وهي مختصة
فيهما اذ الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة فان المشتق قد يطلق على ما كان نفس الصدور فلا يصدق عليه بمعنى
ما قام به الصدور كذا التمايز يطلق على من كان تمايزا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذابح كما ذكره الناصب المحاكي عن بعض المحققين ولا
بالمتحرك كما اورده شارح العقائد كلاما اورده الشارح الجديد المجرد من انه اذا سمينا فلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما مر ذكره الاشاعرة انتهى وقد اعترض بهذا الخبر الذي ذكره في المسئلة الثالثة والاربعين من الباب الاول من القسم
الاول من الكتاب الاول من كتاب نفسه الكبير حيث قال والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي الفاعل لاجل ان يعرف
ما اضمره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذا المعنى وبمجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض الخصوص انتهى على
ان ما ذكره الناصب في شارح العقائد يحتمل لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور وهو
ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه
تعالى على قاعدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته غير قائم به اذ على هذا لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به
الوجود وهو بمعنى المغايرة وذلك لا يكون عندهم تامل والسر ان اهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل فما قاله بعض المحققين من ان
اللغة لا يبنى على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيجعلون نسبة الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم به حال التكلم وكيف لا ولو بنى اللغة
على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهما يتفقون على ان المشتق حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم وبمجرد
توسعوه في معنى الحال ويعممونه عن الشيء بين المشرق والمغرب ويريدون به الحال وقس عليه الحال في اسم الفاعل اذا قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق
الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدأ وعدم بقائه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والمنحصر معنى اسم الفاعل
مثلا هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ما خوذ في معنى العالم وكذا
قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد بزيد ذات له العلم بل المراد زيد بالعلم
وكيف لا وقد استدلوا على ذلك بانه لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرضي كما قاله سيد المحققين فلا يسع في
حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وفوق هذا كلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل لا يتامل اسم المتكلم
على القائم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل
الضرب في لا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به وقالوا تكلم الجن على لسان المصروع لاعتقادهم ان
الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القائم به والاشاعرة قالوا ان الكلام هو المعنى قالوا معنى كونه متكلما هو قيام
ذلك المعنى بذاته ثم افترقوا بعد على المعتزلة فان قلت الكلام على ما ذكرتموه يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى قلت لا محذور في ارجاعه الى
القدرة وعدم صفة مستقلة اخرى يثبت على قاعدة مخصوصة هي ان افعال العباد قولا وفعلا مخلوقة بقدرة العباد وبقدرة الله وكسب العبد والقرآن
مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه ويتحقق ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات اصلا القرآن في الازل بانه سيوجده بقدرته ثم يوجده في جسم
الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته الحادثة او يكسبه وتما بكسبه وقدرة استبعاد الصفات معنى
السمع والبصر ولجعلنا العلم باتفاق الاشاعرة معنى مع انهما عدوا صفتين مستقلتين متابعة للشارح حيث اعرضا عن العلم والذكر لغاية
اهتمامه باثباتهما وايضا للكلفين لا تضاعف تعالى بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى متعدد المعقول من الكلام على ما تقدم
انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تسمى كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي بحسابها الافهام وذلك بان
يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او تمنيا وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا
قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني وذهب الجمهور الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات
شيء لا يتصورونه ولا يعلمونه ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يفعله ولا يتصور هو ولا غيره فكيف يجوز ان يجعل اماما يتعبد به ويناط بكلامه
الاحكام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفسي لاجلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة
واحدة يتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام
عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفساني ان تثبت فهو قديم
واحد كسائر الصفات وان انحصر الكلام في اللفظ فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق مطلقا اما الرجل لبس الا الزوجات انتهى واقول ان اراد

بقوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي اي ان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون
احد الانواع وبطلانه ظ وان اراد انه امر معين بعرضه هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد التجريد ثم جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم
كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العارض والاعتبار والامور الخارجية فمسلم ان هذا لا يستلزم محالا لان غاية ما يلزم من ذلك
وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وانه غير معقول اذ لا يعقل كلام
الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحو لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام
فان ادعيتم قدم شيء اخر فبينوه لنتصوره ايتموا الدلالة عليه وعلى انه تعالى به وعلى قدمه وانه لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وانواعه مختلفة
باعتبار التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالاحاطة
قدرة وبالاعتبار الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوي الابحري الشافعي في شرح الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم
من الكلام الا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شأن النبوة دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهر كذب
الخادم من غير اشارة في موضع وموقع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس مع
المتكلم والتكلم والسكوت واما ما في امتن العقائد للنسفي ان الكلام صفة منافية للسكوت والافة وقال شارحه العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون النفسي اذ السكوت والخرس انما يثبتان في اللفظ واجاب بان مراده السكوت والافة الباطنيتان بان لا يدخر في نفسه المتكلم ولا يقدر على ذلك كما ان
الكلام اللفظي ونفسه فكذا ضده اعني السكوت والخرس في ثبوت بقيد امر هذا التوجيه محل لا يغني عن الحوشية اي عرضنا عن المتعرض بقبيل الخواص
قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوثه والسمع مطابقا على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات وهما يستلزمان
حروفا في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الاخر والمسبوقات الفترة والسابق على الحادث بزمان حادث بالضرورة وقد
قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالف الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه ولم يتعلق في الازل بخلاف
العقلاء المعتزلة وابن وانبات الى غاية السفه والنقص في حقه تعالى ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اقعد
ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عدة كل عاقل يسفهه جاهلا عاده للتحصيل فكيف يجوز منه تعالى نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل
والحق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا يخاطب هنالك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الناس اتقوا ربكم و
يقول يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة ولا ناكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم او نهى اما لعقود وانه لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح عنه
لانه ان لم يفد بكلامه في الازل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان
يطرح في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن هذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لان افادة الغير انما يصح
لو خاطب غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل او ينهاه عن فعل فما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفيها وعبثا وانه يلزم الكذب في
اخباره تعالى لانه قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابرهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم الامثال مع ان هذه اخبارات عن الماضي والاخبار عن وقوع
ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وانه قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفساني فمن قال
بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال انه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه
فيه فكل ما اورده على الاشاعرة فهو ايراد خارج عن محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال ان
الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه يكون محل النزاع واما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على
حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه كما ذكره فاما انه فيجوز ان تلك السفه لذي
ارتكبتموها انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكر ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع
الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفيها ولا جاهلا بل السفيه من نسب الى السفه في الكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى
في الازل ولا تلفظ بهذا الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ بعد حدوثهم وحدوث اوامرهم التي تقتضي الامر والنهي والاخبار والاستنهاء
فلا سفه ولا جهالة كما ادعاه وبهذا الجواب يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان تلك التلفظ بالكلام النفسي ونحن نجوز ان لا تلفظ
في الازل بل كانت مقارنة بذات الله تعالى فلا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني
المزبورة في النفس لقوله بعد هذا لمن سيحدث واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امره اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لانه اخبار
عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفساني ولا يلزم من كون مدلول لفظ
كن في ان الله تعالى حدوثه انتهى واقول غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من اهل السمع والعقل ليس الا ما حكموا
بحدوثه من ان هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفساني امر كونه غير معقول مخالف للاجماع وتوبيخه ما نقل السيد

الدين الاخوان الشافعي في بعض رسائله عن بعض الفضلاء انه قال انا نلفظ بالكلام النفسي احد الاثنين اثنا المائة اثنا لثة ولم يكن قبل ذلك في نفسنا احد انتهى
ولا ريب ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان التسفه انما هو في التلفظ دون كلام النفس فهو مخدوش من قواعد العقايد الغزالي
والمواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامور ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يفهم الطلب بانه قبل وجود المامور فاذا وجد
المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب فقضاء آخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بالذهن انه اقتضا طلب العلم لولده على تقدير وجوده
فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم واورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجوز احداثه في ذاته هو الامر على الطلب لا يخلو
ممكن ليس تسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قبل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل
قوله تعالى انا ارسلنا نوحا فهو خوان ان مقتضى الكلام النفساني في ذلك علمه تعالى وانجاء بانه سيرسل نوحا والمقول بعد ذلك هو انه ارسله والخبر والعلم بالشيء
سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه يوجد او وجد فلا يصح قوله المزورة مقوله بعد فهذا لا يدل على ان احدهما هو الآخر على انه يلزم من ذلك التغير
على الله تعالى وبطلانه ظاهر وما قررناه يندفع بالذي كلمات التاصيل كما لا يخفى على المتامل قال المص رفع الله مدوجته المطلب الرابع في استلزام الامر والنهي
الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به ولذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهة
وخالف الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فقالوا ان الله تعالى يامر بما لا يريده بل بما يكرهه وانما ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب
بفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال الشارح صاحب خفقة الله قولهم هذا لاشاعرة ان الله تعالى مريد لما لا يكون فكل من مراد له وما
ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء
كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها فاذن ثبت انه تعالى مريد لجميع الكائنات واما
المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا الوجود بعد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى مريد للطاعات
ويكره المعاصي فهو امر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى مريد للطاعات وياسر بها وهذا هو مريد بالمعاصي
وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان فقوله ان الاشاعرة يقولون الله تعالى يامر بما لا يريد
اراد به ان الله تعالى ياسر بان الكافر ولا يريده فالحدود الذي ذكره من مخالفة العقلاء فاش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة
ههنا هو التقدير والترجيح لخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر وقد مر في لغة بان معنى الارادة بحسب العرف وارد نفس معنى الارادة
علمت مراد الاشاعرة انه لا نسبة للجهل والتسفه الى الله تعالى عن ذلك الذي ذكره انتهى واقول كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستناد بقوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تعالى وافعال عباده وقد بينا في الفصول السابقة انه تعالى ليس خالق لافعال
العباد وانما القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل يامر بالامر
كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا وانما تفسير الارادة بالتقدير فهو من مخترعاته الذي الجاه حينئذ الى التزامه اذ لو لم يكن ذلك معنى بحسب العرف
كما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد جرح الكلام عن سلوك باب التعليل ولا يخفى
انه اخذ ذلك التسفه اصحابه الى النعمانية اصحاب محمد نعمان ابي جعفر الاحول الشيخ الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان
الطاق وقد ذكر فاشرح رضا الله وبرئ عن ما نسب اليه من الاقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بجانس الزمان والحاصل ان محمد
عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمانية المذكورة انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون
التقدير عنده ارادة فعله تعالى فقد دخل الناصب في هذه المسئلة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة قال انكرهم الامامية ايضا في العمل بانه لو اطاع امرا
ماوذا النهي الذي القى هذا الكتاب فالبها فلو بايم لزموه بالرفض والتخافة ولو اموا مثله مع احراقه ثم مع هذه المفسدة العظيمة يوجد القول
بذلك لاجل النزاع المستمر بين الطائفتين فربما من سبقها استنه لفظا ضرورة ان اهل العدل لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من
الكفر والفسق وامثالها مرادة لله تعالى بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفانا في تصديق ما ذكرنا
في افعاله تعالى دون افعال العباد من اخترعه وافتراه بذلك المفسر على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه وتلخيصه فالان المتقدمين فيه خالف
هذا المبحث وفي مبحث ارادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة ويدل عليه استدلاله تعالى
ارادة الله تعالى للكائنات بقوله لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له ضرورة وايضا فالصفة
المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها آه ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي لم يجب في شيء منها بان الارادة
ههنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقايد النسفية وشارحه حيث قال المص وهي اي الارادة
ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسير التقدير بتحديد كل مخلوق بحده آه والمص تعميم ارادة الله تعالى وقد مر لنا من ان
بخلق الله تعالى وهو يشهد على القدرة والارادة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود المص صاحب العقايد من قوله سابقا وهي اي الارادة تعالى الكائنات
كلها بارادته ومشيته آه تعميم ارادته وقدرته بالنسبة الى جميع الكائنات والناصب فهم منه ان المراد مقصود الشارح نفسه مقصود المص تعميم

لجميع الكائنات غير مريد

ارادة الله تعالى وقدرته عن معنى القضاء والقدر المعطوفين على الارادة في كلام المص وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارة وبالجملة فالارادة
للارادة بالنقد بخلاف المقدر بين القوم ومع هذا لا بد من ولا يغني من جوع كما عرفت واذا اتضحت ذلك علمت ان ما ذكره المص وارد له
بحقهم عنه بما ذكره الناصب الحمد لله قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يخرج عليه
الكذب بل انما يتم على قواعد العقلية الذين انما اوصلوا الى القبيح عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انهم اسندوا
جميع القبائح باسرها اليه تعالى قولوا الا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر والظلم والجور والعدوان وانواع
المعاصي والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف يقدح الباحث على اثبات وجود كون كلامه تعالى صادقا الثاني ان الكلام
النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه تعالى صادقا في الحروف والاصوات انتهى قال الناصب خفضه الله قول
مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب واقرهم المعتزلة في ذلك المقام دليل الاشاعرة لانه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة
فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف علم انه لم يظهر له فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص
في الافعال هو القبيح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به التصف الصفات فانه على تقدير جواز الكذب
عليه يتصف انه بصفة النقص وهم لم يقولوا بهذا بالنقص في الافعال حتى لا يكون عندهم فرق بين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف فحاصل
استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا او جاهلا لكان ناقصا في صفته ولم يعتبر طريقا
يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل والفرق دقيق ثم ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة
فهذا كلام باطل عار عن التامل فان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد
فهو غير مستند الى الخالق ثم من خلق القبائح فلا بد انه يكذب ولا يجوز ان يكون صادقا فهذا غاية الجهل والعناد والخروج عن دعوة البحث بحيث
لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ثانيا فالاسناد لا ابن على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح فان من قال استناد الكذب اليه
يلزم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفساني وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى واقول اولا الحق دليل الاشاعرة هو ان الله
تعالى انما استدل عليه بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى قال فخر الدين الرازي ان القول بالنقص والكمال خطابي وبالجملة ان
المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه ممنوع على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على
رايهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق كلامه بما يستند الى
النص يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي
على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله ولما صدقه في سائر الاحكام فالظاهر من كلامه
انه لا يستدعي الرسالة ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ثم اورد عليه
بقوله اقول الفرق ايضا يدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام فان صاحب المواقف
بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على تحذير النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقبح الكذب في كلامه تعالى
ان يكون محرما كما صرح في بعض الاوقات اعني وقت صدقه في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم اه وحاصله على ما اشار
اليه الشارح قدس سره الشريف والشارح الجديد للمحشي بان هذا الدليل انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة به تعالى والا
نقص صفته تعالى مع كمال صفته ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم والاعلى معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم
النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم اثبات صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب ذكر
الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول بل لم يفهم محصله منا ومع هذا اعترض عليه بما تراه وهاهنا ساق الاثبات له بكلام صاحب
المواقف اصلا ولا في دفع كلام المص واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه تعالى وانه ايضا لا يخلق
الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء وهم يجوزون ذلك لا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس
سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ نزهه عن مثل هذا النقص لا يرى عندهم ما هو
ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقا كما ذكره المص وقد ظهر من هذا صحة ثاني ما اشار الى المص قدس سره ايضا فلا
نطيل قال المص رفع الله درجته البحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مختص بالقدم وانه ليس
الا ذلك والا لكان كل ما عداه محدثا وتم ممكن وكل ممكن حادث وقال الشيخ والا لزم ان يثبت الاشاعرة معه قدماء ثمانية هي علل الصفات
كالقدرة والعلم والحيوة الى غير ذلك ولزم من ذلك محالات منها اثبات قدماء غير الله تعالى قال فخر الدين الرازي انعقد اجماع الكفر بانهم اثبتوا
ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا اربعة وفيها انه يلزم منها افتقار الله تعالى في كونه عالما الى ان يعلم والعلم لو لا انه لم يكن عالما وافتقار كونه
قادرا الى القدرة ولو لا انه لم يكن قادرا وكذلك في باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ومنها انه يلزم

لما كان لقائل ان يقول ان
خالق الكاذب ايضا نقص في
فعله فيرد المص ورتب عليه الشارح
الدوانية بقوله اه فاجاب
المنكرين للقبح العقلي كيف
يتمكنون في دفع الكذب
عن الكلام اللفظي بلزوم
النقص في افعاله تعالى
سند

اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال لان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه فيه من شرط العلم المطابقة ومحال ان
يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا
غير متناهية باعتبار كل علم يعرض في كل مرتبة من المراتب لغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم بالتوسط والعلم بالعلم
بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا نهاية له وكل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا اعني التسلسل لعدم تعقله بالمرة ومنها انه
لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت ذاته بذاته كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا
الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين على حيث قال الذي معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال
توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد
قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ان تكبوا فيهما فاما موجب البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني
لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا شيء اخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى قال الشيخ
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بالارادة وعلى هذا القياس
والدليل عليه انا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب حد العالم هيهنا من قام به العلم فكذا
حده هنا وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا وكذا القياس في باقي الصفات ثم ناخذ هذا من عرف اللغة واطلاق
العرف فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا
يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وذاتيه النصوص اثبات الصفات له قلنا لنا من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد
العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره فيهما ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندي
ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم ما استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة
من الوجوه فكلها مجاب الاول استدلاله بان كل ما عدا الممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عدا الممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل
ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر
كفرت النصارى والجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قديمة هي ليست غير الذات مباينة كلية ومثاله علم زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما
فرضا مثلا زيد في نفس الامر من هذا الزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفاته كما له الثالث الاستدلال بلزوم اتصاف الله
في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان ذلك باستكماله بالغير بثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته هو
جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فتصوروه اولا حتى نفهمه ثم تبينوا لزومه لما ادعيتم الحاصل ان الحال هو استفادته
صفة كمال من غيره لا اتصاله الذات بصفة كمال هي غيره واللازم من هذين هو الثاني لا الاول والرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني
القائمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكره الى اخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قديمة بذاته تعالى وتتعدد بحسب التعلق
بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة
واحدة غير متناهية بحسب المتعلقات ولا يلزم منه محال لا يلزم التسلسل المحال لتقدم شرط الترتب والوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه
الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركيب في
الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفات متعددة ثم تلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما غيره يوجب
الامكان كما قدمنا واما ما استدل به من كلام امير المؤمنين ع فالمراد من نفي الصفات ممكن ان يكون صفات لكون هي غير الذات بالكلية وليس هيهنا
كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان بيانه ان هذه المعاني لا هو عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب
ان المراد بعد كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغايرة له انها صفات للذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق
كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس هو زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيحة لان
سلب العينية واعتبار سلب الغيرية باعتبار اخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره
هذا على قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقال استضعفه صاحب المواقف في مقدماته كما بينوا وانكروا استعماله على
الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز لمناسب استعماله هيهنا وهذا دليل على عجز بل عجز اصحابه عن الاستدلال بالدلائل العقلية واما ثانيا
فلانا قد بينا ان الاكثر اللغوي فما لا يشتد الى المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما لا يخرج به بمعونة الدليل العقلي لكن بين النصوص كما ذكره واما
ثالثا فلان التاويل المتشابهات بوجه من الوجوه كاليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى قد بينا ان ليس بعيد في معنى
المشتق في اللغة فيما مر سلمنا غايته انه في اكثر المواد يستلزم ذلك الا انه مع بحسب اللغة ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه يفسر المشتق في اللغة القائم به
بما لا يصح فيه فيما لا بد فيه بقي العالم معنا وانا والقادر معنا وانا والبصير معنا بينا وغير ذلك من تفسيرها واما ما ذكر من انه ليس هيهنا دليل عقلي

ليس غيره بالكلية

واما ما ذكره شارح العقائد في جواب
استدلال الجمهور بان كل موصوفين وصفا
يكون احدهما مختلفا بالاخر مما ساواه او
مفضلا عنه مباينا في الحقيقة والمدعى تعالى
ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون
مباينا في حقيقته فيكون جسما او
جزء جسم مصورا مشابها حيث
قال الشارح والجواب ان ذلك
مسلم وحكم على غير المحسوس
باحكام المحسوس
اه سيد

على اشياء

على امتناع خلو التصور المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها فنقول ان التصور لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه تعالى
عالما ان ذلك الغير ثبوت الصفات الموصوفة ولا يتوقف على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها هو ومنها نقول ان الدلالة بل الغلبة
على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيره واخذنا ارادة ذكره ههنا انه تعالى واجب لذاته مكون فيما عدا الغير في كمال ذاته وعلى تقدير
كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفات الغائبة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لا استحالة لغة الواجب فيلزم ان لا
يكون مستكملا في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيرفع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم ما يعبر عنه بالقادر نسبة بذاته وكذا القادر ما يعبر
عنه بتوانا ومن عليه في الصفات وفسر العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة ومساعدتهم فيه كما مر ولنا دليل الدليل على
علمنا بالوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات فانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدء غير لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على مستمر
احدهما ما يقوم به نفس لا من كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرض لا يقوم به كالقادر والقادر بالنسبة اليه فانهما عين بذاته الخارج لصحة حملهما عليه
مواطاة وزايدان على مهية الصفة بالمعنى الاول لا يدل على ذاته في الخارج والثاني في عينه فيه والمراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول والا يلزم الذات
في الخارج وقيام المبدء غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كذا حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته العلية واما ما تمسك به الناصب عن ادلة الاستدلال الا
المص فمن تخصيص المقدمة الكلية الغالبة القابلة بان كل ممكن حادث بما اعد اصحابنا فهو تخصيص وارد لا دليل عليه ومخالف لما يجده كل عاقل من الواجب
بالذات لا يكون الا ذاتا وما استدل به عليه من قوله لان صفاته الا هو ولا غير مجرد اصطلاح منهم لا يدفع النقد والتغاير في الواقع فلا يفيد تحقيق
ذلك على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى ولزمهم
ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات تعالى بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة وقائمة بالاجسام فيلزمهم
كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتسرعوا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تسرعوا عن شناعة القول بالجهة بالبلكفة واما ما اجاب
به عن الاستدلال الثالث من ان الكفر اثبات ذوات قديمة اه فيه ان النصارى ايضا لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا فرية افتراه عليهم اصحاب الناصب عند
ارادة التفصي من مشاكلتهم مستدلين عليه بانهم قالوا بانتقال القوم العلم الى المسيح والمنتقل لا ينتقل الا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد
ما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثة ذوات وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال القوم العلم بواسطة
تجوزهم الانتقال على الصفات او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين
ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا
للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال انما يصلح للاعجاب الاطفال فانه في مرتبة ان يقول اي نقص يعرض الله تعالى من كون عرشه قديما لانه محل استوائه
ومن يجا عظمته بل الخابلة يحكمون بجلوسه عليه تعالى عنه علوا كبيرا واما اجابه عن الثالث بقوله ان اردتم باستكماله بالغير ان نفس
العقل السليم حاكم وان الواجب لذاته لا تفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره كذلك ممكن واما ما ذكره من ان الحال التي هو
تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال لله تعالى في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة يستلزم افتقار الذات
المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في المشاهد الممكن الناقص وهذا انما يرجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم
لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار انما وقع في نقد شارح المواقف لهذا الدليل والناصب لتصوره وفهمه وعجزه عن التقرير والتحرير ثم نقد
على تغيير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار ليصير جوابه مقابلا لكلام المص فذكر في جواب المص عين ما اجاب به صاحب المواقف هنا مشتملا
على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار فرق لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى
وتتعدد بحسب التعلق بالمعلومات اه فمدخول ان المص لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية لمراده بها الحوادث
الكونية كما زعم حتى يجاب في دفعه بانه لا يلزم التسلسل الحال بناء على ان عدتنا هو معلومات الله تعالى انما هو بمعنى ان نعلق علمه تعالى بتلك المعلومات
لا ينتهي الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المص ذلك لورد عليه
مثل ما اورد على الاشاعرة القائلين بجواز ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية التفاوت عن نهاية وبكون من الجواب
الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما نعلمها من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما ستبينه
عنقريب ان شاء الله تعالى ومراده بالمراد الغير المتناهية المراد الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فانه تعالى
في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم اخر كما يتوقف على قدرته وارادته وغيرها من المعاني الزائدة وكذا تاثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما
التاثير في العلم يتوقف على قدرة وارادة اخرى فكذا فيلزم في هذه المراتب علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات غير متناهية
وكذا في ترتيب تاثيره تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة على العلم والارادة الزائدة بين
وهكذا الكلام في تاثيره تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية ويفهم عنه
ما ذكره قدس سره في كتاب تجريد المسترشدين بقوله ولان صدق العلم عنه يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون المتوقف مرطا

بنفسه او بتسلسل لان العلم الذي هو شرط صدوره هذا العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في التجريد
دليلا اخر لحدوث الصفات حيث قال انها لا تخلو عن الحدوث لانه لا شك في كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده تعالى وقد بينا
انه تعالى مختار وفعل المختار يتحقق ملخصها ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرته
واختياره لزم تحدد وجودها المستلزم لحدوثها وان كان بايجابه لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فانه يجوز ان يتصف بالقبائح
الا بعض صنوفها وهو ان ايجابه الصفات كمال والايجاب غيرها نقصا مشكله انتهى وانما هو الحق في ذلك الاولية لاحتمال الايجاب الا منشا عند المتكلمين
وبعد التزام الخصم له وانما لم يذكر لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل اذ قد اقتصر بعضهم على كون الاخير مستلزما للحدوث ولا شك في كونه مستلزما
للتسلسل في بعض الصفات فافهم هذا ويتوجه ايضا على التاويل فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهومات ان تلك المتعلقات ان كانت قديمة يلزم
قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك المتعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية تاما
ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يتبين ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما
فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل فتامل عسى ان تعلم اكبر انتهى واما ما ذكره اخرا من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب
اه فدليل على جعله بشرائط استحالة التسلسل عند المتكلمين من وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتب او لا كما صرحوا به
وعرفوه من انه اذا تحصل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس فيحتمل الشق الثاني منه قوله فليس هنا الا ملاحظة الموصوف مع الصفات فلنا ان اراد انه
ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهبنا بل بالعينية كما لا يخفى
وان اراد انه يتحقق هنا ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان اخراج الواجب الى ما هو
غيره يوجب الامكان فالظاهر انه لم يفهم حد غيرها هو ان صفاته تعالى ليست عينها كما هي ليست غيرها ولعله انما حدها بما هو اعم المتغايرين والفاسد لما مر من ان
عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاح العام وبعد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره في تاويل كلام امير المؤمنين
عليه السلام من احتمال ارادة صفات يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخر لبنك الذي
ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك قالوا له انك كنت تقول ان حمارك كان ذكرا و
هذه انثى قال ان حماري اشبهه بكون ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات غير
الذات انها مغايرة للذات في الوجود اه ففيه ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع وهو مما يابى العقل في باب التوحيد على
ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يجده كل عاقل ويحتمل ان يعبر عما اختصوه به لتصوير الواسطة تعسفا لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية اه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الان من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره
عن الخراسانيين كما مر قال المص رفع الله درجته البحث التاسع في البقاء وفيه مطالب الاول انه ليس زائدا على الذات ذهبت الاشاعرة الى ان
الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك المحال الذي يجزم الضرورة ببطلانه
وجوه الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة لثبوت الملازمة بين الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود
كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تعلق المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في الزمان الاخر وارادة عينه
صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فوجد بقاء من غير استمرار
وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه نقل الاخر عنه وهو ضروري البطلان الثاني ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج
الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذي فرضناه باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر
محتاجا الى صاحبه وهو بين الدور والمحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء
الى الجوهر فجاز ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطأ لانه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء لا يقوم
الاعراض فيما يغيره وايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات بكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة
اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج لانه يقتضي فيما جميع الاشياء لعدم اختصاصها بذات دون اخرى الثالث
ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول وما كان وجوده في الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني
كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا الى الذات الى شيء وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى وقال الشيخ اخضعه الله اقول اتفق المتكلمون على
تعلق باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة او لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود
اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر والغزالي
والحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة بصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب
الشيخ الاشعري فنقول اورد عليه ثلث ايرادات الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الخ الدليل والجواب ان البقاء

استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال الثاني ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر وترتب عليه نزع جاز ان يقوم بذاته لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وما قيل ان وجود الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده به لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب كون الا مع البقاء وذلك لا يوجب كون البقاء علة لوجوده فيجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكر من المحذور والثالث ان وجود الجوهر في الزمان الثاني موجب من وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول واجبا كان الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود يحتاج الى البقاء في الزمان الثاني غنى عنه في الزمان الاول فلا يخل افراد الطبيعة في الاحتياج الى الذات بين وصحت الوجود في الزمان الاول وفي الزمان الثاني فرد اخر وهذا غاية جهله وعدم تدبره في شيء من المعقولات انتهى وأقول المصنف قدس سره عبر ما حصل عن ان البقاء الباقي الموجود به استمرار الوجود لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم افتقاره الى البقاء والاستمرار المطلق لا يلزم منه عدم القيام في البقاء الخاص الحاصل للوجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد يتساوى الحالة على الوجود والعدم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون ثبوتا بالباقي والعدم ليس كما ذكرنا فيلزم اتصاف العدم بامر ثبوتي واذا كان هذا الاتصاف عدميا انتفى ذاته للقيام بالثبوتي وبه يتم الحجة على الاشعري ولا يبعد اختيار الشق الثالث كما زعمه الناصب وما ذكره من ان الجواب الذي نقله المص عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر فالدليل على ضوء ما وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تكلف عن تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتقييد والاجمال والاطناب الا انه حكم بمنافاة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب معيدا بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات البقاء وهو المذكور في المواقف محتمل المعنى مع ما ذكره المص فقد من سره فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام التشدد من هذا الجواب بقوله انه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق راجع الى ما ذكره المص من الجواب الجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل له لظهور ان الحكم بتحقق الذات والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المص من المحذور لزوما لا مدفع له كما لا يخفى وما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء فسره بعضهم باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر ومنه ما خوذ بانه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المص وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فما فعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمان الثاني معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو ايضا مخدوش جدا وهذا الخطب بعد ذلك كتب في الحاشية ما هو اوضح عنه اما ما ذكره في اصلاحه فلان كلام المص صريح في انه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الواقع والا فما حيث قال وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول لكيف يتأتى للناصب ان يقول ان المص حيث اثبت وجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد اخر وهل هذا الا شيئا الا دليل جهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن النظر بدقة في العلوم ومعقولاتها واما ما ذكره في الحاشية من ان المفهوم من هذا الجواب انه لا يلزم من استغناء افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج اليه ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما لزم ذلك منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ حينئذ لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه فيجب استغناء الوجود في الزمان الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول نقريره هذا الاعتراض فح جاز ان يكون كل فرد من افراد الوجود مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول محتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا انتهى فقوله بناء على ان المص اراد انه يلزم اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما بينا لك عليه من دلالة صريح كلام المص على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير مفهوم عن كلام المص اصلا وانما الناصب الشيخ الجاهل فلا يلزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير استعداد واستمدادا فقاصد عنه نفوذ بلبنج عليه مورا واهيه كنسج العنكبوت وفي يا مثل هذا الجواب الواهي الشنيع وابدا لقائع شاؤا الضليع قال المص رفع الله قدر درجته المطلب الثاني في ان الله تعالى باق لذاته لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للثاني الضرورة بين الواجب والممكن وخالفنا الاشاعرة في ذلك فذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره ولاحتياج البقاء الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى البقاء مبدور وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولان غيره محدث فان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا تعالى باق لامتناع تطرق العدم اليه تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء اخر ويتسلسل ايضا تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم فيما المفيد بالمعنى انتهى وقال الناصب خصه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان من كان صفة من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الازلية ليست غير مغايرة كلية كما سبق قوله احتياج البقاء الى ذاته وذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا مندفع بعد احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق فوقائم بذاته من غير احتياج الذات البدل هما تحققا معا قوله بقاؤه باق قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا ممنوع لانا قائلون بمضمونه قوله يكون له بقاء اخر ويتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان البقاء

البقاء نفس البقاء قوله وصفاته باقية مع وبقيت بما يلزم قيام المعنى بالمعنى فلما قد بينا ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة
للذات ويبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى وأقول قد اوضحنا ان ذلك لا يجوز وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما
اجاب به ههنا اولا من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفة من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية
العقلية الضرورية فلا يبقى الا الاعراض على ان ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان مقتضاه ان الواجب لو احتاج
الى شيء من الصفات ذاتية او عرضية ايضا لا يكون ذلك موجبا لامكانه لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به ههنا ثانيا بقوله
قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فرده بما سبق من كونه التحاقة بطريق قول من ضل منه الحمار واما الناصب المهدار
فمثله مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه وهو كلام فاسد كاشف عن وجود
متعددة وتخصصات متعددة وعلوم متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة فلا يبقى في ذلك سوى اثبات فضل نزه العقلاء من الحكماء الاجلة الفلكية
عنها لشرفها فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء ففيه ان المتنازع فيه بيننا وبينكم هو انه
هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فان جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقائه تعالى ايضا كذلك
فانهدم بنيانه اما استدلال بعضكم الاشعري من ان الواجب لذاته فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكره في المواقف وشرح التجريد وابطله الاشاعرة انما هو
الزيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم ان القول بالعينية راجع الى النفي المحض وان يكون موجودا لا علم له وقادرا لا قدرة له الى غير ذلك
كما صرح به شارح المقاصد وهذا الحد والذي حملهم الى القول بزيادة الصفات البقاء وبقائه ايضا فكيف نسوا انكارهم للعينية واعترفوا به ههنا
فاعلمن بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص ههنا الزامي لهم فان رجعوا عن ذلك واتفقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين
واما ما اجاب خامسا مما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء اخر فيتسلسل فغير ان المنقول كلام يلوح عليه اثار السقم
لان تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له وبعضه ايضا كلام المص في كتاب لهج المسترشدين حيث قال ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم
التسلسل انتهى فلعل الناصب زاد في كلام المص او نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى اصل صحيح من نسخة المص ههنا لينضح عن هذه الحال
واما ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما اسبقه فهو نوع مما استفدنا من لزوم انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة
للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات يبقى ببقاء الذات اه فهذا من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء ان اريد ببقاء البقاء بقاء الذات
عينه الذي بقي من الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اريد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقاءين وهو
تمام بقول واحد فتعين ان يكون بقاء البقاء ببقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وانه هذا البحث الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا
على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض والا فلا بقاء
عند المص وشارح المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وانه ليس قيام العرض بالعرض بمستحيل عنده كما صرح
به في المسترشدين حيث قال ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة
الالزام والله اعلم بحقائق الامور قال المص رفع الله درجته خاتمة تشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك
وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى
جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها ناطقها وغيرها آين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدناه
حال فتح العين هو الذي شاهدناه قبل الغمض والمنكر لذلك مكابر بل السوفسطائي لا شك ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان
الآن وانه لم يتبدل بدنه من وقت لحظة الى اخرى وهؤلاء جوزوا التبدل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من
مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكره بعد هذا فالجسم لا يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودية البقاء وعدم جواز بقاء
العرض بالعرض هذا يحصل رده وتوجيه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ المحققون ابطلوا الاعتبار كما مر واعترفوا به صاحب المواقف ايضا
وقد ادعى جواز بقاء العرض بالعرض كالسرعة والبطوء بالحركة والدلائل المذكورة في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخولة كما سيجيء ما يوضحه
فيكون النظام والاشاعرة شريكان في شطر من الفساد غاية الامر ان يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشيته كلامه في هذا المقام
من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع عدم تحلله ومرور الدلائل في محل المنع اه فهو نوع مكابرة بل الاجزاء الاصلية التي يقوم بها التشخصات
البدنية وهي باقية من اول الصغر الى الكبر كما صرحوا به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فضوله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار

الغريزي

العرض لا يبقى زمانين لما سنذكره بعد هذا فالجسم لا يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودية البقاء وعدم جواز بقاء العرض بالعرض هذا يحصل رده وتوجيه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ المحققون ابطلوا الاعتبار كما مر واعترفوا به صاحب المواقف ايضا وقد ادعى جواز بقاء العرض بالعرض كالسرعة والبطوء بالحركة والدلائل المذكورة في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخولة كما سيجيء ما يوضحه فيكون النظام والاشاعرة شريكان في شطر من الفساد غاية الامر ان يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشيته كلامه في هذا المقام من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع عدم تحلله ومرور الدلائل في محل المنع اه فهو نوع مكابرة بل الاجزاء الاصلية التي يقوم بها التشخصات البدنية وهي باقية من اول الصغر الى الكبر كما صرحوا به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فضوله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار

العول ان البقاء لا يحتاج الى البقاء الى البقاء كما ذكر بل دون ذاته لكان الحكم ودو اشبه مرطا القصاد ١٢ منه

الفخر الرازي كما ذكره في علم الطب فاحمل قال المصنف رفع الله درجته الحكم الثاني في صحة بقاء الاعراض بعينها الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون
وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وجوهر وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز
ان يوجد آنين متصلين بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للحس لكن يبطل الضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل
من ان اللون الذي شاهدته في الثوب من فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير وأي حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه ثم
انه يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم
بل لا بد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها من مشخصاته ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية
لا يتغير في كل آن ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائي الا الحسية عند بعض الاطباء ان ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء
جميع المشاهدات ابين من الزمان فلينظر العاقل المنصف هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلد ويعرض على عقله حكمه ببقائه وبقاء
المشاهدات عن اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان صدر منه عن ادراك النفس هذه المقالة فقد قلد من لا يستحق التقليد ولم يقدر التجاء الى ركن غير
شديد وان لم يصدر منه عن ذلك فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقال له بالسلام من غشنا فليس منا الثالث انه يلزم تمكن سبب الحس الدال على الوجود
وعدم التغير كما تقدم الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوع عسر لان السواد اذا عدم لم يجب بخلافه سواد آخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض
او حمرة او غيرهما من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل
عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحيز لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستفاد من استمراره في الحيز وهذا الدليل لا يتمشى
لانتفاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام ابين لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم بانتفاء
الشيء عن الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى
وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فينسد باب اثبات الصانع ثم بل ويجوز انتقال واجب الوجود الى الامتناع وهو ضروري البطلان واذا تقرر
ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة الذات في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني ولا يلزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليه البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا
يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه الجوهر لانه غير موجود والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء
عرضا ابدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انهم لا يعللون الزمان
الثالث كما يعلل عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون شرطا بالعرض لا يبقى فاذا انقطع وجوده فاعدم سلمنا لكن مستند الى الفاعل
ونمنع انحصار الوجود في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس
وبالجملة فالاستناد الى عين العرض ضروري باطل كما في شبهة السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت لا تستند الا الى في مقابلة الضروريات انتهى قال
الناصب خفض الله لقوله هب لا شعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جنسها غير باقية عندهم بل هي على التعاقب والتجدد بنقضوا
منها ويتجدد آخر مثله ويختص كل من الاجسام المتجددة بوقت لذي وحدته انما هو لقادر مختار فانه يخصص بجزء زمان كل واحد منها بوقته
الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء
العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم لم يحتج الى ذلك علوا كبير الماء عدمه في وجوده فرضوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض فلما كان
موجودا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا
المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل
ونسبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس ولكن يبطل ضرورة والجواب
ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متوارية بل الفضل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة
وهو في الحقيقة امثال تتوارد على الاجزاء فرق الغرامثال متوارية كان ينبغي على ما يزعم هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات وكذا الجالس في السفينة
اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان يتبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس وقد صدقنا مثل هذا من عبد السوفسطائية ويا ليت هذا الرجل كان
يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهده
في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهده قبل طبقها فنقول حكم العقل هنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط الحسي لانه كان يحتمل ان الاول
كما ذكر في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس من خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة
ثم ذكر حسن مخالفا لما ذهب اليه الاول ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد
في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في كل آن ومخالفة هذا سفسطة والجواب ان الاشخاص

بذم

مستند الى استمراره

لان شرطه الجوهر

في الوجود الخارجي بما يزول بزوالها لا تشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم في الصورة الخارجية التي بها الانسان انسانا باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه
الامثال من الاعراض فهذه التشخصات التي تحلل في ذاته وهوية العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهويته للشخصية باقية في جميع
الاحوال وتتوارد عليه الاعراض واي منضبطة فهذا والظلمات والخرافات التي يريدان يمكن بها خواطر السفهاء ومن ذهبه عنه ولتفت اليها التالي
ان يلزم تكذيب الحس قد عرفت جوابه الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم لوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب بخلعه سواد اخر الى اخر
الدليل والجواب ان السواد الفائض على الجسم اعدم الجسم لان بفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جريان عادته بافاضة المثل
بوجود الاستعداد وان جاز التخلف ولزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا بناء قاعدة القوم في اسناد الاشياء الى الفاعل المختار
الرابع لو جوز العقل حدوث العرض في الآن الثاني من وجوده مع اشتراك في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى اشتراك
في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر في الحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل وتخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي ضد الحكم
ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم بفناء الاجسام واما ما قال ان الشك في ذلك عين التسفسطة فهذه جوابه الخامس ان الحكم بامتناع انخلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الخ الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني
قوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا
يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا استدلال في غاية الضعف كما هو دبدنه في الاستدلالات
المزخرفة ثم ما ذكره من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرنا وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض
بالعرض ومنع كون البقاء زائدا ثبوتا مذهب الشيخ الاشعري وقد استدل عليهما في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغير من الاشياء
وقد ذكر علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره في اعتراضاته على هذا الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا انتهى وآخر قول وبه نقرا
او لا فلان ما ذكره في وجه تقابل الاشاعرة في عدم بقاء الاعراض لا يبعد ولا يفيد من جميع اذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع
لتلك الاشكال لجواز ان تكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع تلك الاشكال المشهور الوارد عليه في تجفف حقيقة الجسم مع ظهور
بطلانها وايضا لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة
وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض بالعرض ليس بمحال والوجدان باستحالته عند الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل له مدخول بان الرجل نعم الرجل وهو المصنف قدس سره لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء الاعراض لظهور انه بديهي
لا يحتاج الى دليل واما ما ذكره لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك الدعوى البديهي ايضا والحاصل على ما اشار اليه المصنف
في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كان ايضا
ضروري يحكم به العقل بمعونة ايضا وما ذكره في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم ضروري له لما فشرة فيها بامثال توارد الامثال لا يجدي لا
وايضا قد صرح المصنف في مفتتح ايراده بان التنبيه على ذلك ليس مجرد حكم الحس لمشاهدته ومع ذلك قد توهمه الناصب كلامه كيف وقد صرح قدس سره على
ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلاف فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون ما وفيه انسانية الى ما ذكره
صاحب المواقف في تاويل ما نسب الى افلاطون من قدحه في الحدسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور ينضم اليه
الامور العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا نعلم ذلك الامر المنضم الى الاحساس الموجبة للجزم ومن حصلنا وكيف حصلنا ولا يكون الحسيات بتوسط
تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سند المحققين قدس سره في شرحه بان الحسيات واليد بهيات هما العلم في انعام وهما بقوتان
حجة على الغير لها اليد بهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اي فيما يفيضها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى وذكر
في ان مسئلة بقاء الاعراض تمنع ان فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم معتزل عن الشعور والعقل
واما ما ذكره من التمثيل لغلط الحس في ما القوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعد اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه
من الجسم عرضه فان السبب الذي ذكره في حال الحس عند توارد الامثال كما في ما القوارة هو ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن
الخيال لم يفرق بينها بل يمثل كل منها عن غيره بخيال الى ان هيئة اثر واحد مستمر اثر العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال ايضا في ما القوارة ايضا
المدرك يحكم على غلط الحس بالوجه والمفارقة وهذا بخلاف ما ذهب اليه النظام والاشاعرة من تفضي الاجسام والاعراض وتجددها وصرامة والقضايا
بتلك الدليل يجوز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة وقعوا في ذلك فاقرت الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يتنبه
ما اراده من ذلك فتهم اراد وابدل الدليل ناما كما يدوم ويبقى بالعين وامداد فاكن لك الاشياء الظاهرة كلها التي باذن الله تعالى لو انقطع مدد
عنها الخالق لاندثرت واسا وابس في ذلك حكم بتقضي الحادث وتجددها انا فانا كما ذهبوا اليه فتامل واما رابعا فلان ما اجاب عن الحالات
الحسية الوهمية المذكورة من قوله فيتوجه عليه ان شارح المقاصد قال موافقا لغيره ان المهية ان اعتبر مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فالباقي ذات التحقق
وحقيقة وهو يتناول ما قال عند واذا اعتبر لا مع التحقق سميت تعينا وهوية فهذا بالهوية التشخص وقد اشار الى وجود الخارجي انتهى فان اراد الناصب بالهوية في قوله

الاشخاص

لاشخاص في الوجود الخارجي بما يزول بهويتها لا بمشخصاتها آه المهية المعتبرة لا مع التحقيق نفسها ثم وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك
بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجبها بزوالها وان اراد بها معنى اخر فليبينه اولينا مرحى تنظر في صحته وفساده ايضا اذ لعل الناصب يشخصها عن كونها
مفيدة للتشخص ولبين بطلانها مدخلية في امر سوى ذلك فقد حكم انها في عداد بطلانها بمحالها من الاشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان وهو مستحسن
اوثها اياه اصلا فمن الاشاعرة واما خامسا فلان ما اجاب به عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سادسا فلان ما اجاب به عن ثالث المحالات
مدخول بان حكمه بان مستند الاشعري هو السنوا القابض على الجسم ذو الفاعل المختار ثابت في قاعدة الاشعري من نفي مدخلية شيء سوى قدرته تعالى في حدوث
شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم ارادته تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكانه
ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى فظهر ان الناصب تضيق الخناق عليه اضطر في اصلاح كلام الاشعري الى ضم ما
اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اتفاقا في نحو المقال مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على قاعدة مجرى العادة وبينا ما فيه
من القصور والعجب انه فيما اخر فيه من مظان الريب من قبيل الرجم بالغيب واما ما ذكره من ان لزوم النوع بدل على وجود الفيض المثل آه فان قصده
الايراد على المص قدس سره فيتوجه انه لم يقل بوجوب فيض المثل وانما القائل به الناصب وصحابه وان قصد به الايراد على صحابهم فيقولوا بلزوم
النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المص على تقدير وجود فيض المثل فيه على الوجوب العادي الزاما عليهم واما سابعا فلان ما اجاب به
عن رابع المحالات مدفوع بان الاصل والاشخاص من المسائل الذي اختلف الاصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية او لا فكيف
يجعل حجة فيما يطلب فيه اليقين كما فيما اخر فيه واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء آه فمردود
بان مراد المص من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه يجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني
ولم يرد انها ممكن الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني بان يحالها
وانما ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا فلان ما ذكره من ان ثبوت
ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا مذهب الاشعري وقد استدل عليهما في محله مجاب بقولنا نعم قد استدل الاشاعرة
عليهما لكن بما يليق بحجتهم وحجة شيخهم وشارب الناصب الذي رزق مشرب شيخه في الكودنة والضلالة ومحل ذكر ذلك الاستدلال الاول كتاب المواقف
الذي فيه ما هو اخر كلام القوم واودع فيه جميع ما انكشف في الذرع عن خزائن شيخهم فليطالع ثمة واما عاشرا فلان قوله ثالث الدليلين مدفوع
بما ذكره المعتبر من الاشياء آه فيه اعتراف لصحة كلام المص والحمد لله ولنعلم ان هذا الدليل الثالث هو المعتمد عند اصحاب الاشعري كما صرح به صاحب
المواقف ومع هذا ظهر انه استحق الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات ما ذكره
علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد بذكرهم لها مجرد تحريرها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس
سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتائج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانه لم يذكر في شيء من كتبهم
الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زماننا وان كل متاخر عن زمان المص بسنين كثيرة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الخامس
ان القدم والحدث اعتباران ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وصف ثبوتي قائم
بذات الحادث وكلا القولين باطلان لان القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان اما قديما او حادثا فان كان قديما لكان له قدم اخر ويتسلسل
وان كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلول لتلك
واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه فكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا لتسلسل والحوادث القدم والحدوث من الصفات
الاعتبارية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما اطلعت على قوله فيه واما قوله
لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم اخر ويتسلسل عنه الا انه لزم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه ويصح ان
يكون قدم القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى واقول يتوجه عليه ولا ان المص يقول ان الشيخ الاشعري
ذهب الى ذلك وان قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك لا يلزم ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحاب الاشاعرة وليس قولا
له لانه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب لا مدخول بما حقق في الشرح الجديد
للتجريد وحاشية القديمة من ان الصفة القائمة بشيء لا يجوز ان يتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافها بصفة هي عينها
كالوجوب فانه عين الوجود القائم بالذات ولهذا كان موجودا بوجود هو عينه فالقديم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم
هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من ان كلام المص الزامي لهم حيث شنعوا لو لعينية الصفات معللا بانه مثلا ان يقع عالم لا علم له فاذا لا تدل الا سوء
لا سوء له وهذا التعليل والتمثيل جاريان فيما اخر فيه فلا يمكنهم ان يقولوا في مقابل كلام المص لو امرا ما هم عاذكوا ان قدم القدم عينه كما لا
يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود وبما حقق في الكتابين ايضا من ان نوع الصفة اذا
كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا لشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوعه

موجودًا كان عند عروضه للعدم موجودًا وتعبيًا اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد حقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج
بعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه قائم بياض مثلا لما كان شأنه الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء انضمامًا يترتب عليه الآثار الا بان
يوجد موصوفه بالوجود الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر
البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلة المتأخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه نعم لا نفتات اصحاب السفسطة
والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافًا يترتب عليه الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف
الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافًا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف القدم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت
القدم وانما القائل بثبوت القدم وفيما مر بذاته تم يلزمه القول بثبوت قدم القدم اذ لا تسبب الذي حمله على القول بذلك في القدم وهو انه لو لم
يكن ثابتا فيما مر لما كان اتصافًا تم بالقدم حقيقة موجود في قدم القدم اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القدم به اتصافًا حقيقيًا ثم لا يخفى ان
الناصبي يتعرض للجواب عما نسب الى الكرامية لانقراضهم وانكانوا من اهل السنة والجماعة قال المص رفع الله درجته البحث الحادي عشر في العدل
وفيه مطالب الاول في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم يتبنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا
وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا بعلمنا نقرر فيما بعد انشاء الله تعالى ويتسلى اخاره الانسان
لنفسه مذهبا خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تم بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاته مرسل او ملقى
او مطيع في جميع افعاله من الله تعالى خاصا ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين انواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تم
بمثل هذه العقائد الفاسدة والاراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى وقال الناصبي خفضه الله اقول عقد هذا البحث لاثبات
العدل الذي يتبنى عليه هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار
ويقولون بوجوب جزاء العاصي والمحسن لقبح التعذيب وغيرهما مما يذكره في هذا الفصل ويدعون ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا
دعوى باطلة فاسدة ونحن انشاء الله تم نذكر في هذا البحث كل مقالة من مقالات الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة فائمين
بالانصاف انشاء الله اقول سيرى الناظر انشاء الله تم قيام البرهان على بطلان الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل العدل والتوحيد
هم القائلون بما ذكره المص قوله تم شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ
الْإِسْلَامُ الآية قال صاحب الكشاف ان قوله تم لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا ادغم قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد ادغم
ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى تشبيه الاله او الى انه كالجارة
الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو المحض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل النفتازاني في حاشيته على الكشاف
ههنا كلام فائق الفائدة فيها رسالة منفردة سميناها بانس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد قال المص رفع الله درجته قالت الامامية وثابعوهم
من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات حقيقية بها الافعال اوجوه ولعبارات يقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن شيء ولا
بقبحه بل كلما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسائر القبائح ثم كسب ملائكته وانبيائه واوليائه فهو حسن وقال
الناصبي خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لثلاثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات وانفسها وان
مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنه بالحسن بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة
وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعالنا
الصادرة كلها لا يتبين منها في نفسه بحيث تستحق مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
ومن تابعهم من الامامية عقلي واذا الحسن والقبح موقوفان على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل العقل بحكمه هذا مذهب الفريقين فيما يشعر
العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الزنا والقتل حسنا هل الشرع حسن هذا الاشياء
وحكم بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول فعلم ان الرجل كون طاما
متعصب فتعصب لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه كان لا يتأمل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم بما اجهله من رجل متعصب نعوذ
بالله من شر الشيطان وشركه واقول قد اجمعت الامة على انه تم لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبح منه ولا واجب عليه
ولذلك استند واخلق جميع الافعال اليه تم سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب هذا الخلاف مبني على
ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان هذا ملخص المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبح منه تم وبالنسبة اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه تم
ما يستقبحه العقل ويستهجنه ان انكار الناصبي لا يسوى بافه من البقل وانما ذلك الانكار والتأويل بتوبيخ وتقبيل لدفع شناعة الناس الا فمعتقدهم في
العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال نظم اگر عدلست در دنيا و در دين چرا تو در نشاطى من در اندوه اگر در تيغ دوران

رحمتهم

مذهب في العدل

مجمل مذهب الحسن والقبح

رضاه معنى جواز ورود الناخر مزاحمت اكرده مهر شد بيشتا كردون جوابخشد زاشبر و مراجعت وسبق بفضل مسئله الحسن والقبح في موضعه للابو البشر
ثم قال المصنف رحمه الله ورحمه وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وثواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث كما حسن
والفواحش والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله منزه عنها وبريء منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا لان الفواحش
القبائح كلها صادرة عنه تعالى لانه مؤثر عندهم انتهى وقال الناصب غفر الله له اقول هذه المسئلة لا تعلق لها بمسئلة الحسن والقبح ولا بترك الواجب في ذلك من
جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه ضد قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولا
يلزم من قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد من مباشرته وكسبه الله تعالى خالق للافعال لا
قبيح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سبق في مبحث خلق الاعمال فما نسبه اليهم هو افتراء محض فاش من تعصب وغرض فاسد انتهى وأقول
لما قال الناصب بانه انما حكموا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف بانه يصدر منه تعالى ما ينسب قبحه الفعل كما مر
يكفي في الدليل على انهم قائلون بصدور الفحشاء حيث فسر ما حكاه الشارح الجد عبد الجبار الصاحب عبد الجبار اي الصاحب عبد الجبار الاستا
ابا اسحق الاسفرايني الاشعري فقال سبحانه من تنزه عن الفحشاء تعريضا للاستاذ انهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاستاذ سبحانه من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء فافهم وانما ذكره من ان الفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال الخ وكلام مبني على القول بالكسب سيبطله المصنف بقوله
ونحن نشهد اركانه ان شاء الله تعالى وكذا قوله انما الامامية اشهر من انه لا يفعل بخالق الهيثمي وكسب شعري قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية نحن
نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه يقضي بالكفر والفواحش والمعاصي
والظلم وجميع انواع الفساد وقال الناصب غفر الله له اقول نقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع
انواع الفساد ليس هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء بما عنها صدرت عن فاعله
وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر
الى المحلية لا الى الفاعلية وللكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشرور من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى وأقول
حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب الفرق بين القضاء والمقضي ان هيهنا امرين قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول
المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة فنرضى به كله والمقضي فمنه ما لا يرضى ومنه ما يرضى وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان
القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضا بالاخر واما ثانيا فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا يرضى
ضروري ان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا يفهم الا عنه
بوجوب الرضا به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وقول ابن همام ان كان
كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضائه وقدره بطل استناد الكائنات باجمعها الى
القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله تعالى الخير فيما يقضي الله يدل على ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر
فالمراد بالشر هنا الابتلاء الطبع وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصلحة فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملائم للطبع كخلق
الحيوانات المؤذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالشر والالوطة والزنا وامثالها والممتنع على الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول
واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلام استخف من دعوى الاجماع على انه ابى بكر نعم موت الانبياء عليهم السلام
غير ملائم لطباع امته من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك بعد رضوا به على الله تعالى كيف والقائل بعلم ان الاصلح
بحال الانبياء عليهم السلام خلافهم من مضي الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون حكمة تعالى مقتضية لبعث نبي اخر ويكون الاصلح
بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير مدة من المصالح الذي يستند اليها العقل واما ما بعد فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود
بان القبيح هو التمكين عن خصوص القبيح لكنه تعالى لم يمكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم عن كل من الحسن والقبيح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والارادة
وخلق لهم الالات وفصل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكل مكلف فكانوا كلهم على الشرائط الموصلة لهم
الى الثواب من قبل منهم ما عرض لهم وجعل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى عنه شقي من قبل نفسه وذلك يجري مجرى من اوجد ولقمه
وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى مائدته استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل
نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا
يلومهم على صنعه ولا يزدروا زرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم
على فعله فيهم بفعل فيهم سببه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل
ويقول فما منع الناس ان يؤمنوا انتهى وقال الناصب غفر الله له اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه كتابه ولا خالق سواه

ويعاقب الناس على كسبهم فيباشر تمام الذنوب المعاصي ويلوم العبد بالكسب الذي هو ويخلق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض
فهو معرض والمعرض من يباشر الفعل لا من يخلق وكذا المنع انتهى وقوله والنص الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تعالى لا يخلق فيه
المقدمة ويعارضه النصوص النقلية كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء فيكون
المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال
نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك فلنا يجوز ان يكون التمدح نفسه لكونه اتقن واجل واكبر ذاتا وفعلا لا حاجة في ذلك التمدح
الى العموم واما حديث الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما
يفعل لغرض ومصلحة وانما يعرض لصالح البنا ويجوض لهوام بحيث يتفاوت العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من
الاغراض ولا المصلحة ويلوم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا لا لتنا مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا اولا وقال النا صب
خصه الله اقول ان مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا
ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تاثير
للعصيان في افعاله بل هو الموثر المطلق انتهى وقوله لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل
وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افترى الناصب موافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تعمدا
للاذهان عما كانوا يشنعون به عليهم من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من
موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما ذلك شيء فهمه بعض الناصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه
في مواضع منها ما ذكره بعض المتاخرين من المتاخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في شرح حال الفاعل
ان يقول انكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وقلتم ان افاضته للوجود ولوازمه وجودا مطلقا فلا يستلزم شيء من الاغراض والا لما تحقق
معنى الجود كما قررتموه فكيف تثبتم الغاية وجعلتموها فيهما العلة في الفيض لذلك في ما قررتموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض
المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لا يستحيل ان يصدر
عن الكامل ما ليس بكامل بل افعاله كلها كاملة لان مستلزمة لحكم واغراض وغايات يعجز العقول عن تعقلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما
قررنا انفا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصد الحقيقي منها هو النشاة المحمدية من حيث ان الوجود على ترتيبه
الى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجودات افضل من ان تكلها موجودة ومقصودة بالعرض لانها كالشروط والاسباب المعدة لهذه النشاة
الخاتمة فلا جرم صح ان يقال انها الغاية والمقصد وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل اللباب لا من منع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب وان اراد تخليدهم
في النار فهو المطاع اه فيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما ذكره المتاخرون من الاشاعرة في بعض المراتب من انا
ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء ثم قال المص
رفع الله درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء والفسقة والعصاة وقالت
الاشاعرة يحسن كل ذلك وقال النا صب خصه الله اقول لا حسن ولا قبح بالفعل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعد اظهار المعجزة على يد الكذابين لا لقبحه
في العقل وهو يرسل والرسل هم الصادقون ولو شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد انتهى واقول ما ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالفعل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما سنوضحه ان شاء الله تعالى
واما قاعدة جرت العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فلينا عليه كالبناء على الهواء او الرقم على الماء ولا يخفى ان قول الناصب ولو
شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم اه وبرهن في جواب النبي الكاذب ان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح به
استحيا وهو دليل على نفاقهم فافهم قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه لم يكلف احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة قد يكلف
الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولا يمكن عند تركه ما لم يعلم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة و
من مال الزكوة ومن لا يقدر على المشي الى زمانه الطيران الى السماء وان يخلق الفاعل الزمن المفاصل الاحياء وان يجعل القديم محدثا والمحدث
قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى العباد بالمعجزات ليامرهم بان يجعلوا الجسم سوادا بعض دفعة واحدة ويامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم
الايدي والالات وان يكتب في الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يدا ما يقدر كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك وقال النا صب
خصه الله تعالى اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة
لقبحه عقلا والحال انهم لا يدان يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال وفوق طاقته
لانه ان امن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا اشق يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما لا
يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لنفسه وهو مخلوق الاجسام الا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء

والاشتمال

ان الله تعالى يفعل لغرض الخ

كان المص بعض المتاخرين في تعليل الافعال

قال المص في نهاية الوصول ان النصوص دالة على انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان الامامية والمعتزلة صرحوا بذلك وكشفوا الغطاء حتى قالوا انه تعالى لا يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على مصلحة وغرض واما الفقهاء قد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولا يعلل بذلك الحكمة ثم يفرون من قال بالغرض مع ان معنى الكلام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب عليه رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا انتهى

والامثلة التي ذكرها الرجل الطاماني فهذا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفنا معنى هذا
التجويز فيما سبق انتهى **اقول** قد مر ان الوجوب الذي تعبد اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا مقتضى حكمته كما دل
عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وغير ذلك لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الاشاعرة والا يجاب بذلك المعنى مما يجب القول به لقيام الدليل عليه
كما عرفت واما قوله اذ يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء يتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح ايضا وهو ظاهر
فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الاية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا يدان يقولوا
به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان الطالب فيه وكذا بالنسبة الى من شبهه لجنا الله تعالى بعد ايمان الى الطالب شبهه سخفة عنيفة بمعنى قد
اجاب عنها المحقق الدواني سره في كتابه في تهذيب الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان الى الطالب والوعد بانه سيصلى نارا لا يدان على الاخبار
بعدم تصديقه للنبي صلى الله عليه وآله لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم فلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه
لن يؤمن من قومك الا من قد امن اي تقدير عدم هداية الله تعالى اياهم الى ذلك لسلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم
بنبوته بجواز ورود حال الغفلة عنهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر به من الايمان لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر
عينا لان الايمان انما يجب على علم بجميعه به لا بما جاء به مطلقا سواء علم المكلف ولم يعلم ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب بمجيئه به حتى يلزم تصديقه به
وتحقيقه الايمان التصديق الاجمالي بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من الى الطالب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط
بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نم علم ابي لهب حتى يلزم المحال ونختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب قال عدي بن صعق الجبر كان
فرعون يقلد على الايمان قال لا بل اعلم موسى انه لا يقلد قال نعم قبل فلم بعثه الله اليه قال سحر به واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم
يدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزم استحق
فيما الزمه قال الجبر لعبيدان وكان ظريفا ما دليلك على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الصحة والقدرة قال الضرير قال ما قلت الا الحق لولا ان الفاسق
يعلم ان السيد يقدر على اخذه لما هربت منه وساعدك مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لانه لما منعهم فما معنى قوله
ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم قال قد فعل ذلك بهم وعذبهم من غير ذنب ولا يعلم هذه الايات قال هذا رد للكتاب قال البشر اصنع اذا كان هذا
هو المذهب وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسئلة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر **قال المص** رفع الله درجته وقالت الامامية ما
اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين وابتلى عليهم
واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بالقبيح ويكون من سنة الله مدح الشيطان واعتقاد التثليث والالحاد وانواع
الشر مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى امره وذم ابليس بما في العقاب الخلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون
فيمن سلف من الانبياء من لم نبلغنا خبره ومن لم يكن شريعته الا هذا **اقول** الناصب خفضه الله تعالى قول منه الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا
يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهية في الخلق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه في كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي
من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويأمرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطاماني من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز
وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه هذا الطاماني المهمل لقلة العقل الا ينفع ذلك الرجل وكل ما شبه من الطاماني افتراء بل هم اهل السنة والجماعة
والهداية انتهى **اقول** لا يذهب عليك ان قوله تعالى خالق كل شيء اشارة الى مفهوم الاية الموهم لما قصد الناصب العمود وقد ثبت
عموم الخصوص بقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين وبغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو ليس بقرآن ولا حديث
كما توهمه بعضهم وانما هو كلام ما ذكره ابو الاسفراين الاشعري عند مخاطبة القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا يعبأ به واما قوله
يجوزون وجود الالهية في الخلق كالمجوس فقبله واهل العدل والتوحيد لم يقولوا بقدم الخلق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد
الالهية كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بقدم الصفات الزائدة وعدم خلق الله تعالى اياها فيفهم الناصب ذلك ويعلم
ان من كان بينه من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغد يحترز عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى
يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة
والارشاد نحو وان علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو يهديهم ربهم ويصلح بالهم وفي قصة المقتولين
ونحو والذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتهم الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم
اي لو انجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم ونحو والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية نحو فالكم في
المنافقين فئتين الى قوله او يريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيه فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم بخلاف ذلك
او يريد وان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا وحكم بذلك عليه ومنه قول الشاعر ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلا ويسبنا الى الكفار واما
الضلال ففيه لفظتان ضل واضل اما لفظة ضل فقد يكون لازمة نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا ضلوا عنا اي ضاعوا وقوله

لصقر

الشرضع ان يهدي مهدي من يهدي المذهب

الشيء بر اكنده رفتن

ضل من تدعون الا اياه اى ضاع وبطل وقد يكون متعديه نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنها اذا جهل مكانها ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء
السبيل واما لفظة اضل فيدل على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين معناها وفاقد مكانه وفاقد الابعاد قال الله تعالى
يقال ضل الطريق ولا يقال اضله لما كانت لا يفارق بمكانها ويقال اضل البعير ولا يقال ضل عن بعيره لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير
يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير يفارق مكانه بان يكون مربوطا او محبوسا فيكون الطريق يقول ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون
من ضل الملازمة التى بمعنى ضاع وبطل فترد الهمزة للتعدية الى واحد فيقال اضله اى اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى انهم الهوا الهم الى ابطالها وثالثها بمعنى الحكم
والتسمية يقال اضل فلان فلانا اى حكم عليه بذلك وسماه كقوله تعالى يشعر فاذا الهيد قومه وضلنا وكقول الكميت فى مدح اهل البيت وطايفة قد اكفروا
بحبكم وطايفة قالوا مسيئ مذنب ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اى وجدته ضالا
كما يقال اجبنته وابخلته اى وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اى وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها
ان يفعل ما عنده يضل ويضيف الى نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله تعالى يضل به كثيرا اى يضل عنده كثيرا وان تجاه ان يحمل هذه الاية على معنى يحكم فيه
بضلالة كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبة بجواز ان جعل الله هذا القران اضلالا لا لخلقه وان الحق فى خلاف ما جاء به تعالى يقول الكافرون علوا كبيرا
وسادسها ان يكون من ضل المتعدية ترد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان وبصير متعدية الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تعالى اضلونا السبيل وقوله
ليضل عن سبيله بالضم وان كان ليضلنا عن الهدى ونحو ذلك وهذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصبة واصحاب
القران ولا فى السنة شئ يضاف الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون لهم فى ذلك شبهة قط كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المعنى عن الذى
المضل عن الرشد المانع عن سلوك السبيل وان كل ضلالة هو فاعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما
اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى خلق الضلال ولا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء مع ان من جاء عنه على سلوك طريق جبرا لا يقال هدى اليها ولكن ذلك صرف
غيره من طريق لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو ايضا لا خلاف بيننا وبين الناصبة له التكليف لا يصح الا مع البيان والاضلال والاغواء هو التلبيس
يصح ان يجامع التكليف وايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى لكان لا يحتاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى لترغيبه والترهيب والوعد والوعيد
والتوبيخ فى نحو قوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين فما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل
التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا ياخذهم
بما لا يدينون اذ ذلك يؤدى الى ابطال الكتب والرسل والتكليف ويرفع فايدة الامر والنهى ونحو ذلك وايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله
والطارق من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه اريد الا الاصلاح وقال تعالى
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفى الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسال ربه عن سبب ذلك فقال فيكم رجل نمام فقال موسى اخبرنا بربنا ارنا نقتله
فقال تعالى كيف اعيد من فعله ثم افعله فيها وقال الشاعر لا تنه عن خلق وتاتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسبت الى بعض الخالقين من شرار
فعلت كانت اضلالا اضلالا وانت اغويت على عبيدى واضللتهم عن الرشد لو اثبت سواه شبه مضطر الى ان نسبت اليه صفات النقص فكيف يضاف الى الحكيم الخالق
وارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان احدهما انه تعالى هدى جميع الخلق وارشدهم والثانى فى انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول
فقال تعالى ان علينا للهدى فبين ان عليه ان يهدى الناس وقال تعالى هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فاما بالذين
منهم هدى وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع وقال ويقول لولا ارسلت الينا رسولا وقال وما منع الناس
ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثيرة واما الطريق الثانى فدليله انه تعالى نفى الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه وقوله ان
الذين يضلون عن سبيل الله ولا تضلهم ولا منيتهم ليضل عن سبيل الله فصدوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيلا فانظر الشيطان عنهم واتبعوا ما تتلو
الشياطين وزين لهم الشيطان لا تفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل
قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثيرة واما الحالة التى اراد به من معنى نحو نزاع الرسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق مرارا انه
كلام مظلم لا هداية فيه فنذكره ولا نتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله قال المص رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله تعالى الطاعات واحبها ورضيها واختارها
ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصى والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسميه بعينه واختار ذلك
كره ان يميز صدوقا لبعضهم حب وجود الفساد ورضى وجود الكفر وقال الناصب خفض الله تعالى قوله قد اقول مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
فيريد الطاعات ويرضى بها للعبد ويريد المعاصى ويعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات فلا بد يكون كل شئ بتقديره واراداته ولكن لا يرضى بالمعاصى و
الارادة غير الرضا وهذا الرجل يحسب ان الارادة هو عين الرضا وهذا باطل واما قوله كره ان يميز صدوقا فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضى وجود
الكفر ولا يجوز هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خالفت عن تمام انتهى واقول قد مر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجئ فى الاستعمال
ولم يصطلح عليه سوى احد من اصحابنا ولا ممن غيرهم يعتد بهم مع قد جاوزه واما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا فهذا قد قلد فيه صاحب المواقف حيث
قال الرضا نقيض الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه بقوله ان العبد لا يريد الا ما هو الاصلح له ويرضى به وهو اراد ايمانه وهو

ماموره بترك الاعتراض عليها فالوفق اعني ترك الاعتراض بغاير الارادة انتهى وليس برضى اما اولا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة مخصوصة
ما قضى الله تعالى به لا يشوبه في ذلك تردد ولا مراجعة راي كما تبعه بكلام ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين وغيره وغيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا
بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا مطابقة لغويا له ومن البين ان القرآن لا يترك باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القرآن مستلزم لكراهة
او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص لا اعتراض عليه مع حجب العقل فلا يصح استناد البه تعالى وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض
الناشي من الخوف فان ذلك لا يسمى رضا ولو سلم فلا بد لهذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا
منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تعالى يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه لا الامر به
ولا يرضى به كما زعمه واما رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا ماموره به ولم يجئ الامر به وانما جاء الثناء على المتحابين رحماء بينهم نعم جاء الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم
عن القاضي ابو علي والباقلاني ومن وافقهما انهم قالوا لم يقم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستدلوا بان الله
عباده ورسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من لا اثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سواي فقد قال ابن القيم انه
اسرائيلي ليس بصحيح عن نبينا وايضا فقد ذهب بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي ليست مكتسبة وانه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو
سلم بناء على عدم ملائمته ظاهر المدح الله تعالى اهله والثناء عليهم فنقول عدم اتحاد الرضا والارادة يبني قول الاشعري وقد صرح على ما نقله
ابن قيم وابن مشاق المسايرة حيث قال ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى للارادة الا الله تعالى امر الا يحبه ولا
يحبه وكيف لا يشاءه ويكونه وكيف يجتمع ارادته له وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القول وقد ظهر بما نقلنا ان الفرق بين الارادة والرضا مما
تفرد به المتاخرون من منتحلي مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه دون المتقدمين عليهم وكلام المص مع المتقدمين فهم قال المص رفع الله درجته
وقالت الامامية قد امر النبي من الطاعات ما اراده الله تعالى وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره
كثيرا مما اراده الله تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام كما يشير الى ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع
المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احد منهما مريدا لشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى الارادة من الله ههنا هو التقدير ومعنى الارادة
من النبي ميله الى ايمانهم وبغضا بدو الرضا وليس غير الارادة بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدر له الاثر هكذا والنبي لا يريد
كفره بمعنى انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جامع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي ولا محذور فيه نعم لو رضي الله بشيء ولم يرض رسوله بذلك الشيء وسخطه
كان ذلك محذورا وليس هذا مذهب الحد انتهى واقول قد مر مرارا ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس لا من محترزاته الذي
لم يجد محيصا عن الاشكال الابدي وبينا انه مع ذلك لا يجدي نفعا فما ذكره قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعالى من الطاعات ما اراد
انبياؤه وكره ما كرهوه واراد ما كره الشيطان من الطاعات وكره ما اراده من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما اراده الشيطان من الفواحش وكره ما
كرهه من كثير من الطاعات ولم يرد ما اراده الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما اراده منها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي
ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجعل مشتبها فاش من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشيطان من
الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى واقول قد مر ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا جدوى له في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة
والرضا البين عرضي فتشبيه المص قدس سره للاشاعرة واقع في موضعه واما ما ذكره من ان القول بان الله تعالى يكره ما كره الشيطان افتراء على الاشاعرة فليس كما
زعمه لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوما لا ستره به وايضا قد صرح في الفصل السابق من
الناصب في تفسير كلام المص ان الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما
مريدا له يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان
يكره الله تعالى ما يكره الشيطان كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت
الاشاعرة قد اراد الله بكثير مما كره ونهى عما اراد واقول قد عرفت فيما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فلان
يامر بما شاء وينهى عما يشاء فاخذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكرهه وينهى عما يريده وقد عرفت جوابه ان المراد بهذا الحد وجوب
شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واضحا فهو محال لعادة
وان جاء عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة وسيجيء تفصيل هذه الاجوبة عند قوله الا ترى انتهى الفائدة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان
جوابها البين بواجب على الله تعالى عندهم والا لزم الوقوع فيما هو اعظم واعنه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته فصل اختلفوا هل للقدرة
في عمل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد بنا على قولهم في العدل انهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا شبيه ولا شبيه ولا يجوز عليه
ما يحتاج عليه من التحرك والسكون وانه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى شيء يعلم بها ويقدر بها وانه لم يخلق الخلق لمنفعة منهم
ولم يكن امرا ولا ناهيا قبل خلقهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل امرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه وكيف
بذلك شيئا ولا بعده غيره ولا يزال امرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر ايضا بدليل وجوده وهذه المقالة في الامر والنهي وجوابها مقالة الاشعرية

انها وقالت الاشاعرة انها انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بذوات قائمة به ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه ولولاها لم يكن قادرا عالما حيا انتهى
عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال المصنف** خفضه الله اقول اكثر في هذا الفصل قد ترجوا به فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب فيما لو
بذلوا من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بدوامهما فاجيب بانهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة
لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم
ان يكون امرا وناهيا بالفعل بل وجود الخطاء والمخاطب حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم به امرا
ناهيا وهذا فرع لاثبات الكلام النفساني فاي عزا نبه في هذا الكلام انتهى **واقول قد** سبق دفع لجوبة الناصبي وجه لا امر به عليه وبحيث لا نطرق له ريب
اليه واما ما ذكره هنا من الجواب وزعم ان كلام المصنف قوله وانه تعالى لم يزل امرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني فباطل مبني على ما
ذكروه في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام فنقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والامر والناهي موجود في الازل
بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمأمور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاؤهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفساني والحكم
مثبوت في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فان قلت نعم يكونه امرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفساني ايضا كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان نبينا الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وما لا يستحق وينفرون بتعظيم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله
تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوز
الاشاعرة عليهم الكبائر **وقال المصنف** خفضه الله اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله واما سائر الذنوب فجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهارهم الكفر تقية عند الخوف
الهلاك لا اظهار الاسلام خوفا لتلفه للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى انتفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ لا وقت بالتقية
وفات الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور
الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افترا محض واما ما ذكره
من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم ليس عداوة الضحاك كما زعمه الشيعة والرواضض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم
في المنابعة وذكرهم بالتبجيل واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه الخصلة اتصف بها اهل السنة والجماعة انتهى **واقول قد** سبق في مسئلة النبوة
ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة
المذكورة في قوله والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره من موجبات النبوة متاخر عنها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا
قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظالما وانما بعث من كان
تقيا ذكيا امينا شهما الكسب والمرجع في ذلك في قضية السمع وموجب العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم
فيجب توقيرهم ويندفع النفور عنهم وخالف بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام المتقدم في
بحث الامامة عند نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام وايضا عصمة الانبياء وقد تقدم ما فيه انتهى فافهم ما فيه واما ما نسبه الى
الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية
فنسبوا اليهم ولو فرض صدور ذلك عن لا يعبأ من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحققون المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة من مشكاة
النبوة والولاية معبرون عن ذلك في تصانيفهم على انهم خالية عنه وانما الذي ذكروه في ذلك ان التقية جائزة وربما وجبت وعرفوها بانها اظهار موافقة
اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اولا دفع الدعوة وكذا ولي المنكوحة على خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل بالمنا وكذا التصرف
في المال المغصوب عنه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوز اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل واعتنائهم
بتتبع ادلته فهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصبي فلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام وسيجيء لهذا المقام مزيد تاييد
وتفصيل في بحث عصمة النبي والامام عليهم السلام بل الدليل المذكور مأخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم
ليس علامة الضحاك فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الضحاك كما يشعر به اطلاق كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة ممن يتولى القربى من اهل بيت
النبي صلى الله عليه وسلم ولا ريب ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امر الله تعالى في محكم كتابه
مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة الامامة وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف الربانى محي الدين الاعرابي
في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين انا احبك وابا بكر وعمر فقال له لما الان فانت اعور فاما ان تبصر واما ان تعمى
لعمري انا ودك من تولى صدك ولا احبك من صد عنك ولا اكرمك مكرم من فضلك ولا اعظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضلا عادك ولا
اهتدى اليك ضل ضلالا مبينا فاضح والمنا واضح ولنعم ما قيل **شعر** تودد عدوك ثم تزعم انني صديقك ان الرأي عند العاقل **قال المصنف**
رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المقالتين ويلحق المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الآباء والمشايخ

الاخذ

الضعف الى الضعف لو كونه الامر ذو وصف كونه ناهيا والا فالذات الله تعالى بدون هذا الوصف موجود في الازل بلا شبهة

ل ابن همام في المسايرة هذا قول الا نعرى اعني كون الكلام النفسي ما يسمع فاسد لرؤية ما ليس بلون ولا عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال الماتريدي سماع بصوت ثم قال ويعد اتفاق اهل السنة على انه تعالى متكلم لم يزل فمن الاشاعرة في انه تعالى متكلم لم يزل نعم وعن بعض اهل السنة نقله بعض متكلم الحنفية عن الكرخي والاشعري منه نور الله مرقده

لعمري والمعنى قد اليه منيب وانا سلم اليه ١٢

الاخذين بالاهواء وغرتهم الحياة الدنيا بان يجعل نفسه ولا يقول على غيره فلا يقبل عذره عند الله في القيمة اني قلدت شيخي لفلان او وجدت ابائي واجدادي
على هذا المقالة فانه لا ينفعه ذلك اذ يوم القيمة يوم تبرأ المتبوعين من اتباعهم ويعرفون من اشياعهم وقد نقل الله تعالى ذلك في كتابه ولكن ابن الاذان
السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في التمييز بين المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل واشبهها بالحق وان القائلين بها
الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب فالامامية هم
الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوا الالباب فلينصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب شرح اصول الدين المسلمين في العدل والتوحيد
رجا ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى ان يقول له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه انه من مذهبنا ان جميع افعال الله حكمة وصواب وانا
نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبائح والفواحش لا يقع منه ولا نتبع الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال
امره بل خلق فيهم الكفر والشرك وبعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال له الحق افعاله حكمة وصواب وانه امر بالسفه
والفاحشة ولا يرضى بقضاء الله وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل الاولى ان نقول من مذهبنا ان الله لا يكلف الناس بما لا يقدرون عليه ولا
يطيقون ونقول انه يكلف الناس ولا يطيقون ويقول انه يكلف الناس بما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على تركه لا يقدرون على فعله وهل
الاولى ان نقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضاها او نقول انه يجب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي ويكره ان يمدح
ويطاع ويعبد الناس لم يكونوا كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان نقول له انه تعالى لا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول
انه يشبهها وهل الاولى ان نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيي ويميت لذاته او نقول انه لا يدرك ولا يحس ولا يقدر ولا يعلم الا بان قدرته
لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات وهل الاولى ان نقول انه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم او نقول انه لم يزل في القدم ولا يزال ابدا
افنائهم طول الابد يقول اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يخل بذلك اصلا وهل الاولى ان نقول انه تعالى يستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او نقول
يرى بالعين اما في جهة من الجهات له اعضاء وصورة او يرى بالعين لا في الجهة وهل الاولى ان نقول ان نبينا وائمته منزهون عن كل قبيح وسخف او
نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كفرارهم وكذبهم وفحش وبذاءهم وموتهم على ذلك مع انهم محل وجه
وحفظة شرعه وان النجاة بحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر هذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية
دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم انهم بزيادة بصيرتهم لانه لبس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الا وعن امير المؤمنين
علي عليه السلام اخذوه وكان جميع اهل البيت يرون البه عليهما السلام فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمعوا
شبهة في توحيد الله تعالى او في عدل بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحققوا الجواب
عنها ويخالفهم اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله ونهاره مغموما ومهموما طالبا لازالة شبهته بجميع
حد ان يصح عنده وان الله لا يفعل القبيح فاذا ظفر بما في شبهته قنعت نفسه وعظم سروره بما ازالت الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع
الفواحش غير الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين ولنشرع الان في تفصيل المسائل وكشف الحق منها بعون الله تعالى وقال
الناصح فضل الله اقول الحاصل مما ذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل في الترجيح بين مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك
التقليد ونظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام وخاف ان يشتبه عنده ترجيح مذهب
من المذاهب فلا شك ان معتقد الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من سائر المذاهب الى التلقي والقبول ونحن ان شاء الله في هذا الفصل
نخدمه ونجاوبه فضلا بفضل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شروط الصدق والانصاف فنقول لو استجار مشرك في
بلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله رجا ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من العلماء اصوليين المسلمين في العدل والتوحيد ليرغب بفهمه
الملة البيضاء فيا معشر العقلاء هل كان الاولى ان يقول له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعو الى طاعته وعبوديته موصوف بكل
الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا يسقط ورقة ولا يتحرك ذرة الا
بحكمه وارادته وقضائه وقدره وتدبيره الكائنات في ازل الازال وقدرها بحيث وما يبعد عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم واضافة الجملة
حكمة وصواب ولا يقبح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في الدنيا من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لانه يستحيل
يفعل وهم يسئلون وهو منزه عن فعل القبائح اذ لا يقبح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي هل الاولى هذا او يقال الاله الذي
ندعو اليه له شركاء في الخلق فانه يخلق افعالهم وكل الناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالنار
اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه
عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب اللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق وانه خلق العالم ولم يكن
قضاء سابق وعلم متقدم بل يجد الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في الخلق هو يخلق والناس يخلقون وهل الاولى ان يقول له من مذهبنا انه تعالى
حاكم قادر مختار يكلف الناس كيف شاء لانه يتصرف في ملكه فان اراد تكليفهم حسب طاقتهم وحالهم ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله

وكيفهم يكلفنا الناس فوق الطاقة وله بضع هذا او يقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف بما لا يطاق وهل
الاولى ان يقال ان كل ما يجري في العالم فهو تقديره وارادته ولكن الجبر والطاعة بقضاء وجبه والشر والمعصية بغير رضاه او نقول انه مغلول اليد فيجب
عليه ان يصدر الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فليس فواعل غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان يقال له انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات
تاخذ معرفتها انت من صفات نفسك عبر ان صفات نفسك خاصة به وصفاته تعالى قديمة او نقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال وهل
الاولى ان يقال له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام ازلي او يقال له ان الصفات مستغنية عنه وليس له علم ولا قدرة بل ذاته
تعلم الاشياء ولا تعلم والقادر كيف يفعل بلا قدرة وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى كان في الازل متكلما بكلام نفسه هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب
الرسل بذلك الكلام وامر الناس بفهمه او يقال له انه خالق الكلام وليس هو متكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما وانما حدث الامر والنهي بعد الخلق بلا
تغير وارادة سابقة وهل الاولى ان نقول انه تعالى سيرى يوم القيمة لعباده بزيادة تلك الصفة في عبادة ربه رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذا الرؤية
بلا كيفية كما سكن وتعلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى كلهم مؤمنون معصومون من الكذب
والكبائر ولكنهم بشر لا يامنون من مكان وقوع الصغائر عنهم فلا يبالون من عفو الله وكرمه ان صدر عنهم معصية فانهم اسوة الناس يمكن ان يقع
منهم الذنب فانه لا تفتقر من الحجر او يقال له الانبياء كالملائكة ويستحيل عليهم الذنب فاذا سمع بشيء من ذنوب الانبياء كما ذكر في القرآن وصفوا آدم ربه
بزرع في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يقال له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث الى الناس اجابه جماعة من اصحابه وآمنوا وصدقوه
طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلاء في اقامة الدين ورفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القرآن واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده آمنوا بوظائف الخلافة
ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين والحفظ من سبهم الشريعة الى يوم الدين او يقال له ان هذه
الاصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يهدوا محمدا الا سبعة عشر نفرا منهم اشتهر العقلاء ما نظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا فيما
الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكر انه ليس في التوحيد دليل ولا
جواب شبهة الا ومراجعة المؤمنين على فان هذا امر لا يختص به دون اهل كلما فاخذ من العقائد ونطق من الادلة فانها ماخوذة من تلك الحضرة ومن غيره
من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين او كبار الصحابة الذين شهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلمهم وايمانهم وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويرجعون اليها
يقلون عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعة لاخبار الغيب يخبرون لا نوبة ولا ينقلها الا بالاسانيد الصحيحة التي بها المعتبرة المعتمدة والحمد لله على ذلك والتوفيق
انتهى واقول في جميع ما اتى به الناصب الفضول في الفصول الاستفهامية من تقرير مذهب اهل السنة وتقرير مذهب الامامية تمويها واطلاقات واجمالات
لو كشف عنها وفصل لحكم كل مؤمن ومشرب او لوثة مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشياء
فلان فيه اطلاقا ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل الذي هو المستحسن لعقل فلو قيل لذلك المشرك الفخر انه خالق لكل الاشياء حتى الشرك
والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبائح والفواحش لا نفتقر طبعه من ذلك واستنكره عقله ولو عدله في جملة افعال الله تعالى الشرك الذي هو
منه لتزين ذلك في قلبه وفرغبته في تحقيق دين الاسلام وانهم ضدهم ان القرآن غير مخلوق وهو شيء فان قالوا ان هذا مما خصه الدليل قلنا
وكذلك افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء ذلك القبائح والفواحش لفزع وارتفع
وكذا القول في قوله يحكم ما يريد فان ارادة القبيح والحكم بها قبيحة يقبح عند المشرك ان لم يكن معذورا عن العقل كالناصب فيحا واما قوله لا شريك
له في الخلق فيه اجمال يحتمل بديانة الناصب لجاز المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من الشركة حقيقتها لا ما قصده الاشاعرة من ان حكم اهل
العدل بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصد علم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون
بان العباد انفسهم مخلوقون له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى وتصرفهم ليس على وجه القاهرة والمغالبة مع الباري تعالى
بل لانه لما كان التكليف بنافية الجبر يخلي بينهم وبين افعالهم لما عدت ذلك شركا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب هنا وعدم بيانه لما اراده من الشريك
الذي نسب القول به الى اهل العدل تضمنا غش وتلبيس كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يحرك غلة الا بحكمه اه فهو من فضول الكلام لان الامامية
انما قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لسائر الجواهر والاعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان فاعليته تعالى في
خلق الجواهر والاعراض المختصة به سبحانه تعالى بين اهل الاسلام واما قوله وافعال الجملة حكمة وصواب فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
فان قلما الاشاعرة لم يقولوا بذلك كذا سابقا وانما ذكره بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليه عند مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه
لا قبح في فعله فهو كذب لان قولهم هذا مبني على ما قالوه من ان صدور القبائح الواقعة في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المستجير انهم نفوا القبح بهذا المعنى
لاستقبح رايهم ولا ساهم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى الجابر غيره شيئا عليه وان ما ضمنه من الاشياء
الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا لمقتضى حكمته بايصال ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا يبقى يرجح مذهب الامامية ان على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب
لا على مذهب من ينفي الايجاب ويقول بجواز ان يدخل المطيع النار والعاصي الجنات تجري من تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما فعل في العباد

راي كما تقتضيه فاجعة الاشاعرة بجبر امر مرجوحه افعال الله تعالى

فيتحير ذلك المسكين ان العالم كيف تعلم بلا علم

من عقاء

من اعطاء الثواب واجوا العقاب فهو تصرف في ملكه فلا يرجع المذكور منفردا بل اهل السنة اذ الاخلاق للامامية في ذلك لعلهم لم يجدوا الناصب من مذهب اصحابنا
مفقودا لا يرغب به العاقل ويوجب لسما لمشرك المستبصر التجاء الى ذكر ما شارك فيه سائر المذاهب ولا قوله ولا يتصور منه ظلم فضلا انه كاذب في ذلك
فان الاشاعرة قائلون بجواز القبائح كما مر تحقيقه كما مر تحقيقه واما عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل دونهم واما قوله لا يسئل عما يفعل
يعنون بان الله تعالى مالك الملك فله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسئل عنه فيما فعل من الحسن والقبح وفيه ان كونه تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في
ملكه ابتداء بما شاء على نحو خلق العبد لعمله وانكم او اكرام او يخلق من اصناف الجواهر والاعراض الحيوانات والنباتات والمعادن ما يشاء واما ان خلق العبد وكلفه
بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب على الثاني مثل العبد وانه كالى الطاعة لا يليق منه تعالى التصرف فيه بخلاف ما وعده
بان يدخل هذا العبد النار ويدخل من عصاه الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الارض المملوكة لنا وحصول الثمار منها على الوجه الاتم
ان ناخذه ساسا او فلسا او نقطع تلك الاشجار بلا عوض حكمة ومصلحة ظاهرة يترجح على ابقائها لان الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وخيانة كما لا يخفى
وكما اذا ملك انسان عبدا مسلما افضله من غير ان يحدث فان جميع العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا وبهذا ظهر ان الظلم ليس بمختص التصرف
في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما مخفى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انما ثبت حكمته تعالى وعدله في حكمة الفعل والتفعل
فلا وجه لان يسئل عن فعله اذ الخفي وجهه كما لا يسئل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبته لعينه
في دفع مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين والحديث مغايرة القضاء والقدر فقد سبق انه ليس من موضوعه ذكر واما
ما ذكر في هذا الفصل في تقرير مذهب الامامية من ان الاله الذي ندعوه ليس له شريك في الخلق فقد سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم وجود
الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه والبه يرجع الامر كله واما قوله وهو الموجب له لا تصرف له في الكائنات بالاختيار فيه افتراء على الامامية
وسائر اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره وان افعاله
تعالى تقتضي ثوابا وعوضا وتفضلا وحكمة تقتضي ان لا يخلف وعده وفيا بما وعد عباده من الثواب وعدله تقتضي اعطاء العوض لا انه تعالى مجبور على ذلك
ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا تقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدور الاخراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون
وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فلنا نلتزم ان ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبورا موجبا كذلك
يكون الله سبحانه في ايفاء ما وعده الى عبده مجبورا موجبا واما ما تضمن كلامه من نسبة الرغبة الى الله تعالى فهو مما نفوه به امام الناصبي احمد بن
حنبل واتباعه من المجسمة واما الامامية فحاشاهم عن النفوه بذلك واما قوله ليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الدين افتراء على الامامية
اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة وهذا اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد العفو
واقع لانه حقه تعالى فيجوز اسقاطه ولانه يحسن اسقاطه ولانه احسان والسمع والاجماع على الشفاعة واما قوله ولم يجر عليه قضاء سابق ولم ينفذه
فهو افتراء بلا امتراء لانهم انما يذكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد واما القضاء بمعنى الايجاب فيصح عندهم في الافعال الواجبة بمعنى الاعلام والتبيين
صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والمصنف طاب ثراه في قضائه فيه ومثلوا للمعنى الاول من الاخيرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله
تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من
الغابرين اي علمنا ذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجبات بقضاء الله وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى
هذا مولانا امير المؤمنين عليه السلام في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه اللائق به عند تعريفه ان شاء الله تعالى وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان
في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ خاص لا يجوز اطلاقه الا بالنفي ولا بالاثبات فيهما الخطاء فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد
بقضاء الله وقدره لايهامه معنى الخلق والامر الذي قال به المجبرة ولا اطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لايهامه زوال العلم والكتابة والايجاب
ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام هذا وروي عن الحسن البصري يحذر من
المخالفين قوما يقصرون في امر دينهم ويتكلمون به بزعمهم على القدر ثم لا يزيدون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب الاخذ بالحزم في امر احدهم
من امر الاخرة قال لا استطيع فلو جعلت الاقلام وقضي الامر ولو ذلك لم يستعتب نفسك في طلب الدنيا وفيها مشتاق الاسف والحزن والمخاطرة فانه سيبلغك
ما قدر لك ولا تسق زرعك ولا تحرثه ولا تغلق باب دارك ولا تلتمس لغنمك راعيا فانه لا بد لك في جميع ذلك الا ما قدر لك لا تكون لك
عليك ولا تضيع في امر دنياك وقد كان امرا الدين بالاختيار اولى ومن الطائف ما حكي عن علي انه قال لجابر اناظر تم اهل العدل فلم يقدر واذا دخل احدكم
منزله ترك الاجل فلم يقل وكيف قال اذا كنت جاريته كونا يتساقلنا ضربها وشتمها ونسي من عبد صعد سلام الفارسي الماذ نزل شرف على بيته فوجد
غلامه يضرب جاريته فجاء ربها فقال الغلام القضاء والقدر ساقا فقال العلم بالقضاء والقدر احلي من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ بلحيته
رجلا يضرب باهله فجعل يقول امرا ربي وهي تقول القضاء والقدر يا عدو الله تؤمن بهذا وتعتقد بهذا فقال اوه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباس
الرافضي فتنبه والفخ السقوط وقيل ما بين عينيه واعتدل اليها وقال انت سنية حقا وجعل لها كرامة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فكرر ما
قدر مرارا فيه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير عقائد الاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم قادر مختار ويكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره

في الفصل الاول مع انه في نفس اللفظ وانما ان ذلك لا يخلو كيف مسه عن النقد الذي يروج على الناقد البصير واما قوله ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة
على ظاهر انه يسمع المشرك المستجير لا صحة الانكار ولعله طريق الفرار ولم يتعمد بعد ذلك على ضمان الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يتمشى ولا يغني من جوع واما ما ذكره
في تقرير مذهب الامامية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس بحسب طاقتهم فمن البين انه اقوى في رغب المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما
ما ذكره من انهم يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم وغناهم وابقاءهم وانماءهم ونحو ذلك كله
من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي تصرفه تعالى في خلقه اليهم ثم انهم ينفون تصرفه تعالى في القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا التنزيه لا يتم بكلامه سبحانه ثم قد
اضاف الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك الى ابليس واعوانه وقد روي عن ابي بكر انه قال في مسئلة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله فلن يكن خطأ فمن
الشيطان والله ورسوله بريان منه ومثله عمر بن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا مكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليه حسبما اراد فليس بصحيح على الطائفة
لانهم يقولون ان الله تعالى مكلف عباده فيما يليق به حسبما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبائح والفواحش وهذا عين ما هم التنزيه والتقديس كما لا يخفى
واما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد اهل السنة بقوله كما جرى في العلم تقديره وارادته فيه خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى
للقبائح كما تقرر لا لانه تعالى العالم ثم انهم انما ينفون التقدير بالمعنى الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوصة به المنفرد في ايجادها ولا يخفى
الايجاد والاعلام كما مر تحقيقه عن قريب واما ما ذكره من ان الجبر والطاعة برضاه وجهه والشرور والمعصية بغير رضاه فيتحد مع مقالة الامامية وانما الفرق ان
الامامية ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون
انه تعالى مغلول اليد فيجب عليه ان يجب الخير فيه ان مغلول اليد لا يجب الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى مغلول اليد ثم يترتب عليه وجوب الخير واما
قوله ولا يخلق الشر او منكرا لما لم تهنه عجزا او اضطرارا ولعله ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبهه
ولكن له صفات ناقدة معرفتها انت من الصفات نفسك اه فيه ان القول بانه تعالى لا يشبهه لا شيئا مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفة تعالى بصفاته
بالقياس الى معرفة انفسنا من صفاتنا فيه ان معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من ثبوتها وثمراتها وقد قال الامامية وسائر
اهل التوحيد والعدل بحصول تلك الثمرات من نفس الذات فمن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي الى الشرك من قيام الصفات القديمة بها وهي
للذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او يقول انه لا صفات له اه حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير
مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية اه فالامامية مشاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يكونون بان
تلك الصفات الازلية عين ذاته تعالى وان الذات نائب عنها في صدورنا بها وثمراتها منه لا انها مغايرة زائدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة ليلزم
ما مر من اثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم الثلاثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول فلا يفعل المشرك المستجير بهم ويتجرد
من بناء دينهم الى التهمة والالتفات وحاشا ان يجترئ المؤمن والمشرك ان لم كيشار الى الاشاعرة في قلة الشعور فيما قالوا الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زائد
وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة زائدة بل عالم بعلم هو عين الذات قادر بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض توقفه في
الجملة فتوضيحه له بالضوء والمعنى حتى يصير واضحا له كضوئها واما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال انه تعالى يرى
يوم القيمة لعباده اه فهو تكرار لما ذكره المص سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شغف المشرك المستجير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد
ذكر والله انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائل بهم يقولون الان وانما هو كلام غير معقول المعنى تستر واعن شنع الورى بجلباب اشتراك
مذهبهم الحكم بحقيقته تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف ايضا ثم هل الكشف التام الذي قال به الامامية ادون من الرؤية بلا كيف ومن الجانب تشنيع
الشقي على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعترافه بامامة الرواة بالجبر على اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين مكررا والحمد لله واما ما ذكره في الفصل السابع من
تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكبائر فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها
المص عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما
قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور سائر الكبائر عليهم حتى الكفر ويجيء ما يؤيد ذلك بيانا في مسئلة النبوة ان شاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله
ولكنهم بشر لا يأمنون وقوع الصغائر عنهم فلا يأمنون من عفو الله تعالى الخ فيه ان الله تعالى قد اعتبر المذنبين بعد اليأس والقنوط من رحمته بقوله
ولا تقنطوا من رحمة الله وهي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب المعصومين عليهم السلام واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون ان الانبياء
كالملائكة يستحيل عليهم الذنب فيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مقدرة ملكة يخلقها الله في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع
الى الخروج عن طاعته وارتكاب معصيته مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب واللازم باطل اتفاقا ويؤيد قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا يجعل مع الله الها اخر الى غير ذلك من النصوص اما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المستجير بشيء من نبوة
الانبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه فغوى يترك نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا فيه ان هذا التردد لازم له سواء قبل
بعصمة الانبياء كقول الامامية او بعدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكب في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة منع الاية المذكورة بحكم نفي
نبوة آدم سواء قال به اهل السنة انه لا يجب عصمة النبي او لم يقل به ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الاية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان المراد بعصيان

الآدمي في ذلك الا ينصدر وخلاف الاولى فيه من الاولى التي هي حسنا عنه صدورنا من غيرهم لان حسنا الابرار سيئات المقربين الطاهرين فلهم ان يدفع ويردوا
ما ذكر في الفصل الثامن من تقرير مذهب اهل السنة بقوله على الاولى ان يقول ان رسول الله لما بعث الناس تابعه جماعة من اصحابه ايمانه لجلال ايمانها
وجلالة بكشف عنها من حضرته من الامامية فيقول لم يكن من صحبه جماعة على ذلك الا وصف الحسن لكن كان فيهم ايضا من كان منافقا وبين الله
وصحة نيته وبظهر الاخلاص والطاعة طمعا في جاهه وهم بعد بعد الله ثم احد امنهم في القرن ولا اسماهم باسمائهم فلا يجوز الركون الا الى من ثبت ايمانه
بعد النبي على متابعة الكتاب السنة وعدا ارتداده على اعقابه تقريرا كما وقع عن قوم موسى في حياته وبدل على حدث الحوض المذكور في الباب بعد وتوجيه ذلك
اصحابنا بتبيانه بعد وفاته واما ما ذكره من انهم ما موا بعده بوظائف الخلافة وتشرفوا الاتربة ذلك الامامي الرضا ضرورة بقبول الثلاثة الذين اما موا بوظائف
الخلافة من بين الصحابة كانوا من المنتهين بالنفاق في زمان النبي وغصبوا الخلافة بعده عن نص الله تعالى ورسوله بذلك لانهم ارتدوا عنهم مخالفة من امة
محمد والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي ومنتسبين الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداء في الحقيقة وانما كانوا يظهرون بشيء من
الاسلام لما راوا انتظام رياستهم الباطلة في ذلك كانوا يخرجون بعداوة الاسلام واهله كما في ابي بن الجاهل الذي جعل واصلاح ودفع وصلاح وهو في غاية
الجهل والافساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من كافر اسلام قد عمدوه وكم من حضن له ترفعوا اساسه وضربوه كم من ظالم اشتهر عنه
تواضع نوع له فلا وضعوه كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين على في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما اللذين خالفا
امرك وانكرا وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك واحلا حرامك وحرما حلالك وعاديا
اولياءك واحبا اعداءك وجحدا بالاك وانشدا اعبادك اللهم العنهما واتباعهما واولياءهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد غيرا وبدلا
سماءك وارضك وعلوه بسفله وناصحه بخاطئه الى اخر الدعاء الشريف الجليل في قضية الحاكم هذا الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط وانصرفوا
وتقولوا الا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنعم ما قال بعض العارفين وظلمي كورود بالجانبي دعوى الطاهرين
روحي جزاء بيد استكبيت واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية بقوله او يقال بعد الاصحاب رسول الله خالفوه وكفروا به فبعد اجماع
اخلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي بعد وفاته بل مخالفة الثلاثة او الستة او التسعة كما زعم قد تابعهم اكثر الامامية والسنة
في هذه الطائفة او ضعوا في قلوبهم من الشبهة التي ستمهد في مسئلة الامامة ثم تلبسوا وجعلوا فيها بواطنهم الذي امامة وعمرهم كما ايد بل صاحب
الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين الذي يختص بالامامية دون غيرهم فيقولونه بافواههم والله يعلم ما في
صدورهم من بغضه باخفاء فضائله وكمالاته وانكارهم من اتهم بمحبته وموالاته والحمد لله الذي دفعنا محبته فتبنا الحسنا وامامه بيننا بها
وصار الى قلوبنا عن غيرنا تودد الاعيان ونسئله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بمحبتهما صدرنا من الاثام والاصار قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثاني في اثبات الحسن والقبح العقليين مذهب الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح ضرورة
الفعل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب بل الفساق كل عاقل لا يشك في ذلك لبس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بانفكاك الممكن الى السبب وان
الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو المعلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما يعجز العقل عن الجزم
بحسنه وقبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا بقبحه بل القاضي بذلك هو الشرع
فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الحسن والقبح يقع لمعان ثلثة الاول صفة الكمال
والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض
منافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا
واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل فهو حسن وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل فهو قبيح وهذا
المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي طرح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله و
عقابه وانما صار كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكره هذا الرجل هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه
على الناس احد المعاني الثلثة بالاخر ويحصل منه الغلط فيحفظ عليه وانما كررنا ذكر هذا البحث ليعلم في هذا الموضع ليحفظ عليه انتهى اقول
استثنى بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من تصرفات مناخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الافحام وقد انطق الله تعالى الناصب لذلك بما يجيء
من المطالب العاشر حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وفاهبك في ذلك كلام ابن الحاجب في مختصره حال عن ذلك وانما ذكر المصنف
الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف وناقض نفسه ايضا فيه كما سنبينه وتوضيح ذلك له فيهما امران بل اصلان احدهما ان فعل العبد نفسه
مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما اولا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب
المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل اولا بالشرع فذهب الامامية وسائر اهل العدل الى اثبات الامرين وذلك ان مهلا الاشاعرة في
نفيهما ارسلوا جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير مقتضية في ذواتها الحسن والقبح ولا يتميز القبيح بصفة تقتضي قبحه ان يكون هو
هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نفع ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود

للزجر في نفس الامر لا بين الصدق والكذب في الاباحة النكاح والتسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمنعوا حسنه كونه مأمورا به من الشارع لا
منشاء مصلحة ومفسدة فيه كونه منهيا عنه منه لا انه منشاء مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره وتصوّر لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القرآن
على شأنه في غير موضع ويشهد به الفطرة السليمة وحكم العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم
بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها وتنسبه هذا الى فطرهم كتنسبه الحلو والحامض الى ذوائقهم وكتنسبه رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم
وكتنسبه الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك ما يدركونه بباقي مشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه وحسنه وقبحه
وضاره ونافعه وقد اجاب بعض المتأخرين من نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال والملائمة والمنافرة بحسب
اقتضاء الطباع وقبولها للشيء وانتفاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع في كون الفعل متعلقا بالمدح عاجلا والثواب والعقاب آجلا
هذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتضٍ له وانت خبير بما فرقته لك من كلامهم بان
هذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتضٍ له وانت خبير بما فرقته لك من كلامهم بان
هذا الجواب مع كونه فرارا واضحا لا ارتباط له بدفع الاصل الاول اصل الامر من ان المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع
وامر به كان سابقا حسنا ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم وهم يقولون لا بل الامر الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمجرد النقص والكمال وموافقة
الطبع ومنافرته بل باي معنى كان مثبت لذلك لا ينفي وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب بقائه في مبحث صدق كلامه ثم
من قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف الصفة
انتهى وقد اوضحناه هنالك وضعفناه ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى
في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من
الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فكما هذا يكون مناقضا للاعتراف بذلك ينفع
منه بطلان ما قالوا من انه امر قبيحا حسنا او نهى عنه قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من رأى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل مجردا عن
الفعل ما يلائمه ويناسبه بالمدح واما غيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته ولا وجد لذلك من نفسه حكم بقبحها بان الجواز المطلق اي بان يجعل الاحسان
اليه ولا يتهما بعد امره الافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيجعل امره في الاجمال امارة لذلك البديهة الصورة واما بالغاية الى شكل افضل من الاول ينفع
من ذلك ان الشرع الصريح والعقل الصحيح ادراكان انما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج الله مع
مبرهن والحجة الالهية غير واضحة والشرائع الالهية لا يصير موجبا للضلالة التي هي خلاف ما اشتهر من الخلاف بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس
فاما الاول الوهم تصرف في قواعد العقل وانقطع عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع ليس معلوما ومنتجا عند من ظن
المخالفة ويحسب العقل مخالفا لما ورد به الشرع والحال انه ليس بعارف بحكم الشرع والعقل فيما يظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالي هذا بان يدنا يكون
فيه الامتناع والاثبات موضوعا كل واحد منهما كانه كالسراج والثياب الكونوا يكون في البيت بيد خارجة جل الصوف في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شيء من ما
فيتعثر به ويسقط على وجهه ويقول لا شيء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه ولكن هو واضع ولا يرى الامكنة فيجب ان الامتناع غير
موضوع في مكانه حتى تعثر به ويعثر منه ما قال الشاعر فظهر عاشق ان يطلق مردم بجاي مرغد عشق خواب شزه بيدار دكر بالنيش بداست وهو
الذي يحسب الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع استفرغ ما عند ادراك العقل فقد يحسب التناقض والتنازع واما بواسطة التعصب والمجادلة
ادراك العقل مع اصحاب العقل فان بهذا يظهر الخلاف ويحصل التنازع المانع عن الائتلاف وبعد طول التأمل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة وتوضيح الاختلاف
هذا والى ما قررناه من تحقيق اللزوم بين المتنازعين قد اشار صاحب التوضيح والمتأخرين في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح بمعنى الكمال
والنقص ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقص مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم وانكار الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه وان اجمل اشارة الى ما قررناه فانه يندفع عنه ما اورد عليه الفاضل التفتازاني
في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح والعجب من ذلك وتعجبه عند المنع بعينه الله تعالى وانه يحمد عليها ويكمالات الانسان ونقائصه
حيث يحمد عليها ويذم وادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقص قبيحا مع انه فرق اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة انتهى كلامه ووجه التدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ان
مستفاد من صريح كلام الاشعري او ظاهره وذلك ظاهر واما المعنى الآخر الذي استثنوه ايضا عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي
يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب الحسن الطبع وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المص قدس سره وانها حيث قال واعلم ان الاشاعرة
يلزمهم نفي القبح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة
من البشر غير قبيحة وعندهم ان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته فيجعلون ان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ويحب
انه يحمد عليه ويحكم عقله حاكما بقبحه وانه من خاطب الجاني بمعرفتها لا ينفر طبعه عنه وهو مقبح قطعا ومن انشأ قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة
وقرأها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرة العقل والطبع انتهى وانه لو كان الحسن والقبح عقليين لنفر العقل

لوجاء خلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم يختلفون فيما يهمل النبيه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق واشباهه وقبح الكذب ونظائره ولو كان
ذلك لسقط ذم العقلاء عمن فعل قبيحا اذا اعتذر لو افتضحه لعرضه وبالجملة ما اشتهر من تقبيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلثة واستثنا بعضهم
النزاع بما استثنى منا خرى الاشاعرة وجعلوه مهربا لجاؤن اليه حين ضيقهم حجة اهل الحق انه يقولون ان مثل حسن الانتصاف وقبح الظلم متحقق بعد الغالب
المذكور لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام او اعتضوا لعنه توبيخا للمراجعين الى الناس من الانام هذا ويدل على هذا الاصل
من الادلة التي لم يتعرض لها المحقق هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على
الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر تعالى ان فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وامره باجتنابه والفاحشة صفة لموصوف هي الزنا والنساء الابعد
قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق
النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما نهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به آحاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فائدة في قوله ان الله لا يامر
بما نهى عنه كما يقتضي تفسيره عند الاشاعرة فعلم ان المراد انه لا يامر بما يستقبحه العقول كما تقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال قل امر ربي
بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا هو قسط في نفسه فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق دل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه فتحريمه منافي الحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش
ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها او لتبيين فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذلك تحريم البغي والاثم فكونه
فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شر في نفسه قبل النهي وبعده ومن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة
قائل يقول الشرك انما صار شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا ومثله مكابرة صريحة للعقل والفطرة والظلم ظلم في نفسه قبل النهي
بعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لان هذه الحقائق صفات الشرع كذلك فهم الشارع كما انما نهى عنها لما
فيها فكان قبحها من ذاتها وان زاد قبحا عند العقل نهي الرب عنها وذمها واخباره بقبحها وبغضه لها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة
نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه زاد حسنا لحسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره بارادة ذلك ومحبته له عليه بل من اعلام نبوة محمد صلى الله
عليه وآله انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي
والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه او يحل لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه وايّ فائدة في هذا وايّ علم
يبقى فيه لنبوته وكلام الله تعالى عن ذلك وان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول بحسنه وكونه معروفا
وما ينهى عنه تشهد بقبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة المتنبئين والكاذبين
والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب فما اسلمك عرفت دعوته صلى الله عليه وآله
اسلمت وما رايت منه مما دل على انه رسول الله فقال ما امر بشيء فقال العقل لبيته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل لبيته امر به ولا احل شيئا فقال
العقل لبيته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل لبيته احله فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة نبوته بمطابقة امره
لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الامر
والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن هذا الجواب لكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وقوله يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لان فعل الامر ظلما
نهي عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لان هنالك امر ممكن مقدور لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه
ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في الحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في
مكانين في آن واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال هذا المذهب الفاسد قال تعالى قال هذا ربي هذا اكبر فلما افل قال يا قوم اني بريء مما تشركون
وقال تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اولخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله من صالح ولهذا قال
قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا آخذتكم بعد التقدم فلست بظالم بخلاف من يؤاخذ العبد قبل
التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي نزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات
ما لم يعمله ولا ينقص من حسناته ما عمله ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال تعالى
من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل السوء عقاب ما لم يفعله ولا يمنع الحسن ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك
مهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظالما وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ويقولون الا انه تعالى انه سبحانه
اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه يحيل ذلك حقيقة الظلم ومعلوم ان لا يتهم بقصدها هذا قطعا ولا
ان يقدمها ولا يحتمله بوجه اذ يؤول معناها الى انه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى منزه عن هذا وتعالى وكل

وهو ان الفعل في نفسه حسن او قبيح ١٢

عند هؤلاء انهم العبث والسفه والباطل كلها اسماء المستهجنة المستقبحة التي لا يدخل تحت المقدور والله تعالى قد نزه نفسه عنها ان تنسب اليها افعاله لكنه بين لو فعل
وعمله المنكرين لامره ونهيه فاخبر ان ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمه وعزته ينافي ذلك ثم الخطاب بما خلقنا كم عبثا اي لغير شيء
لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكر عليهم انكارهم نسبته لهم على الرجوع الى
عقولهم وانهم لو فكروا وتدبروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن منه ان يخلق خلقه عبثا لا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب وهذا يدل على ان حسن
الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله الاضلال به فقد نسب اليه ما لا يليق به وما يباينه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى
ايحسب الانسان ان يترك سدى لا يؤمر ولا ينهى ولا يثاب ولا يعاقب فهذا انكار على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به وهذا استدلال على ان
لا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك والباطل الذي ينزه عنه وذلك هو الحق الذي خلقت به وهو التوحيد وصدقه وجزاؤه
جزاء من جحده واشرك به وقال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون
فانكر سبحانه هذا الحسبان انكارا منبها للعقل على حكمه وان حكم سيء ظالم حاكم به وسوى ظالم ولو كان ذلك قبيحا لكون خلاف ما اخبر به لم يكن الانكار لاشتمال
عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هنا الحكم استبشاعا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك
قوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام وانكار فدل على ان هذا قبيح في
نفسه منكر ينكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله تنكره سبحانه انكارا منبها للعقل والفطر على قبحه وانه لا يليق به
نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه قبح الشرك بالالهية وعبادة غيره معه بما ضرب لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية ولو كان ذلك قبيحا
بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل ان يامر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا
اي فائدة يبقى في تلك الامثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه ابشع القبح واظلم الظلم واي شيء يقبح في العقل اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك
الذي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وبان الرسل نبهوا الامم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان لم يتنبه لنبسهم
عقول ولا البابا ولا افئدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم لم يكونوا صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا عقول
لها يميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل وكذلك اخبر في النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم
لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح ما خالفهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير ولم يقولوا لهم في كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون
فنبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبح وبحجج عليهم بها وبخبر انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبح وكذلك القرآن
عقلي وحقيقته بالعقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك
الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس العقل والقرآن بما يوجب هذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم
هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون يحتج سبحانه
عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون
من عبيدي شركاء وتعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والسمع نبه العقول وارشدها الى معرفته اوضح فيها من قبح
وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك
بما يعرفه العقول من الفرق بين عبد مملوك تملكه انت وآخر معاشر يعبدون الملك وخالق عبيد عليك سيد واحد قد سلم كله له فهل يحتج في العقول استواء حال العبد
وكل حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى مثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا
صفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه مطر شديد فازاله عنه وتركه صلدا املس لا شيء عليه فهذا المثل في غاية الدلالة
لمن فهمه فالصفوان وهو الحجر كالقلب القاسي والمتشاكس والموذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من اثر عمله وقصده والوابل المطر الذي يبرز الارض
صافيا صافيا قابلة ينبت فيها الكلاء فاذا اصاب الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فهذا الوابل والتراب الذي على الحجر فصار فيه
في فضل الحجر غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والرياء مستقر في العقول فلذلك نبههم على شبهه بمثاله وعكس ذلك قوله
الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل
والله بما تعملون بصير فان كان هذه الجنة التي هي موضع عال حيث لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفين
بخرج غيرها ان كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من انفق ماله لوجه الله لا لجزاء من الخلق ولا شكورهم تثبيتا من نفسه وقوة على الانفاق
وقلبه رحيم على خروجها تربو وتضعف قلبه تحبو عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس الانفاق

الشعير كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبت كمثل الوابل ومثل نفقة الاخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة
اليقين فيه وضعفه فلا تراه يثني انه لم يقول على ما فيها من استحسان هذا واستقباح فعل الاول لكن لذلك قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري
من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون فيه سبحانه العقول
على فتح ما فيها من الاعمال السيئة التي يحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء يحتاج عليهم الضيعة على نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش
ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل الثمرات اذا اصابه ريح شديدة فاحرقته فيئسه العقول على ان فتح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كيف هذا الحال وهذا اشرح
عنهما ان يجعل عمل طاعة الله تعالى فانا فيعث الله اليه الشيطان فيعمل بمعاصي الله حتى احترق اعماله ذكره البخاري في صحيحه فلا تراه نبه العقل على فتح المعصية بعد الطاعة وضرب
لفهم هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم بحسن الله تعالى وقبحها يقولون ما ثم الا محض المشيئة لا ان بعض الاعمال تبطل بعضا وليس فيها ما هو قبيح بقبيحه حتى
يقبح الحق وليس فيها ما هو منشأ لمفسدة او مصلحة يكون سببا لها ولا لها علل غائية هي مفضية اليها وانما هو متعلق المشيئة والارادة والامر والنهي فقط و
الفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مر اجمعوا عند التكلم بلبث الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين الصالح
الخالص والراجح والمرجوح والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون راجح المصلحتين على مرجوحها ويدفعون المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باشتراط
الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الافعال ومعرفة ذلك لا يصلح لهم الطب وعمله الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة
وطبائعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تاثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ الصحة
حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبائع والخواص فاولئك ابطلوه واحالوا على محض المشيئة وقدرة
الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا لحقيقة الماء حقيقة الدواء ولحقيقة الغذاء لبس لاحدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن
الاخر لفسد علم الطب وبطلت حكم الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم والكل
مربوط بعضها وقدرته ومشيئته وايجاده وتمكينه واغفلة بعض الاشاعرة عن فهم لذلك بان القول بقطع النظر عن تاثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك
تاثير الله تعالى زهد والخلاص ان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق اخر ولا يخفى ان هذا اعتذار سد والحقارة وانما الاخلاص والقوة والفارح الصدق
والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخاتمة بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل بما ورد في الكتب المنزلة
وانما الانبياء مر اكر الاسباب واسنا المسببات اليها مع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك واتقانه لافعاله
وبيان الحكمة وهي بيت صنعها فانه يكون في الواحد منها دلالة على قدرتين وحكمتين خلقها وخلق تاثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتيب هذه المسببات
عنها وكونها اسبابا لها وجعل تلك الاسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات مشتقة محكمة عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى حقيقة توحيد تعرف
ظهور قدرته ووفور حكمته يوجب العبد اذا تبصر فيه الصعود من الاسباب الى مسبباتها والتعلق بها دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها ضارا
ودواءها داء فلا التفات اليها بالكلية شرك منا للتوحيد وانكارها ان تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا
نقصان في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة واثبات
التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم **قال المص** رفع الله درجته وهو باطل لوجوه **الاول** انكر اما علم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ان ربط بهما صفة الكمال النفس والمصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب والذم بالعقاب فلا نم انه ضروري
بل هو متوقف على اعلام الشرع وكيف يدل تعلق الثواب وهو من الله تعالى لا الشرع والاعلام من الشارع انتهى **واقول** قد تواردت بعض الفضلاء المعاصرين
في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب هذا الجواب ظنا منه انه وجد ثمرة الغرابة حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب
النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب العقلي بعيد لان العقل لا يستقل في امر الاخرة انتهى وقد دفعنا قبل تلك تعليقاتنا على ذلك الشرح بانا لا نسلم
انما يتوقف لو اريد الثواب والعقاب بخصوصهما المعلومة من عرف الشرع كون الثواب عطية يستحقه العبد من الله تعالى في دار الاخرة واما اذا اريد به العطاء
الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا
بقولنا الخوي نقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر هؤلاء الجواد الحكيم يجزى بخير او من خالفه يجزى بشر فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا
المجمل فهو مكابرة ظاهرة وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيتها كون الثواب بالتخليد في الجنة وبذل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والحيات والحيات
في الاجل قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات الخاصة الا انه قد يقع التقييد بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من القرينة
وان علمت ذلك من الشرع فقط ونظيره اورد ناهبهنا ما وقع من العلامة الدواني في بحث الوجوب من حاشيته القديمة عند الكلام على قول شارح الجديد
للتجريد وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته للعقل القائل فان صح جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان
كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صدق وحق مع انه لم يتصور العقل العقال الصلاة فضلا عن عقل ثبوته وارتسام الكائنات فيه
مع انه يتكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين من صحة الكائنات فيه انتهى جيد اورد عليه اولا نقضا اجماليا فان هذا الكلام من جيد ان يكون المشار اليه
بانا جوهر مجرد ابطه لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين او يقال كون

مقدار الحركة الفلك بما هلا لان كل احد يعلم ان الزمان الى اجزاء مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من التظاهر الذي لا يخفى بتوغلهما على من خاض في
تيار بحار الحكمة ثم ذكر حله ونقضه فقال المستدل ان يمنع مقدمة تصور كل واحد من العقلاء الفعل اصلا ويقول بل تصور الفعل بهذا الوجه وهو انه الواقع
ونفس الامر مطابق الصواب وان لم يتصور بخصوصيته كونه فعلا وعملا لا نسلم تصور الكائنات ثم يبدأ البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو الفعل المتصف بتلك
الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهم من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة انتهى ومن العجائب هذا الفاضل المعاصر مع طول الامد ومدد
لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريانه فطرة النفس والحال فيما نحن فيه واعجب من ذلك ان هذا الفاضل انكر ههنا استدلال العقل فيما لا نحو
مطلقا وسلم استدلاله في بعض احوال الفلك في اوايل حاشيته على الشرح الجديد المجرد قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو خبر العاقل الذي
لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خالية من العقائد كلها بين ان يصدق ويعطي دينارا وبين ان يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه
فيهما فانه يختار الصدق على الكذب لو لا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما واقول الناصب حفظه الله اقول قد سبق جوابه
هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختار لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انما عقاب الا انه يختار
لكونه موجبا للثواب والعقاب وكيف وهو لا يعرف الثواب لا العقاب انتهى واقول قد سبق ضعف ما ذكره حيث بينا سابقا استلزام قبل المحل لما هو محل
النزاع وفرقنا قبل ذلك بالاصل ان خصوصية الثواب والعقاب غير معتبرة وانه قد ظهر لك مما فصلنا سابقا من تحقق الاصلين وان النزاع واقع فيهما
ان قول الناصب لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب نحوهما عقليان لا يصح على الخلاف لا واحد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع
وامر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به ثم صار حسنا فلا يجوز
عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف بقي ههنا
ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملان على الجهة المحسنة او المقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب فتامل فانه كاشف عن مغالطة القوم
فرارهم عن الاعتراف بالحق كما مر قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل
فان البراهمة يأمرهم بنكر وتا الشرائع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك واقول الناصب حفظه الله اقول جوابه
ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لتعلق الثواب والعقاب كما مر كيف يحكمون بالثواب
والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى واقول جوابه هذا انهم مثلنا مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا
يثبت صدق المدعى وهو ان في العقل قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب والعقاب
فهم يعرفونها كما يعرفها ارباب الشرائع وان البراهمة وان انكروا النبوات والشرائع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب والعقاب على الاعمال لما
الاصل فهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل
شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا ان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية او العالم
صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده نعماء يوجب الشكر فنظرنا في ايات خلقه بعقولنا وشكرناه لانه علينا وانعم علينا وشكرناه استوجبنا ثوابه واذا
انكرناه وكفرناه به استوجبنا عقابه فابانا بالتتبع لبشر امثالنا فان كان مأمورا بما ذكرنا من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان ناهيا
بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب هم لا يعرفونها انما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل
والعرفان والله الشاهد قال المصنف رفع الله درجته الرابع الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يشتري جواهر ليرمي من ذا القرآن
دجلة ويبيع متاعا اعطى في بلد عشرة دراهم في بلد اخر بجملة البلد بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم انه قبيح تكليف ما لا
يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح
مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ثنائه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال و
الضروريات فلا يحصل لهم انتهى واقول الناصب حفظه الله اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم
بالفاعل وهذا ظاهر وقبح مذمة الفاضل وحسن مدحه الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص وكلامنا في ذكر هذا الرجل من الدلائل وانما ذلك
على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليا والنزاع في غير هذين المعنيين انتهى واقول قد مر مرارا بطلانه دفعا
لهذا الجواب فقد ذكر قال المصنف رفع الله درجته الخامس لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك
لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة وهي اظهار المعجزة عقيب دعوى النبوة لا يمكن تصديقه
مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكذاب في دعوى النبوة انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول جوابه انه لو لم يقبح من الله شيء لو كان كذلك
لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس بكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري
مجرى العادة بذلك الاظهار قوله تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار
فلا يسد ذلك الباب انتهى واقول قد مر بيان فساد الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى وسبق ان قاعدة

قال المصنف في نهاية الوصول هذا المذهب اي الحكم بكون الحسن والقبح عقليين هو رأي جميع الامامية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بالحسن والقبح في كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل انتهى منه

جريان العادة مع بطلانها بما مر لا بعيد للمعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم
بصدق النبوة **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع** وكان الحسن والقبح شرعيين لحسن الله تعالى بالامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام و
الولد على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق لانهما غير قبيحين في انفسهما فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة وان شكر
المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بها وهي مما لا غرض في ذلك صارت حسنة بذلك
واتفق انه نهى عن ذلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما ومن اذا عقله التقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقى اذا علم ان معتقده
ربما يسبه ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكان فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل بغرورهم ولا يستوعب البلية جميع الناس واكثرهم
انتهى **وقال المجيب** خفضه الله اقول الجواب انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن الله الامر بالكفر والمعاصي لان
المراد بهذا الحسن كان استحقاق الاثابة فعدم هذا الملازمة ظاهر لان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة
خاصيتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على امر بما
اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء ولم ينه عن شكر
المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى الحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل وقد زعم انه نفى
الشعر في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى دبت عليه الشيخ والتفضيح فباله من رجل ما اجهله انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة
من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم لا دار شيع مخالف لما مر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير
منفسة في ذواتها الى حسن وقبح ولا يتميز القبح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة
ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا
وحرم هذا وقد صرح بذلك صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس لذلك
حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فالحسن والقبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحقق ما قبح وقبح ما حسن لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا اه ثم قال عند بيان الله تعالى للشارع
فيه وعند المعتزلة عقلا فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة ومقبحة لا استحقاق فاعله مدحا وثوابا او مذمة ومقبحة لا استحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم انها اي الجهة المحسنة والمقبحة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان او جهة
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنها بامره ونهيه واما كشفه
عنها في القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل بها اما بضرورة او نظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة
فيها اقتضتها وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا القبيح حسن لفعل وقبح لذاته كما
ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسن من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفيه محسنة نفي الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال القبيح حسن لاضافة وقبحها الصفات حقيقة فيهما بل الوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كالعلم اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يجوز
الفعل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمنشائية الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلد فيه الناصر في تهافت
حكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ للحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب صفة الحقيقية او الاعتبارية
التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعد الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب
الامر والنهي فان تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا ايما عن ارادة التخصيص بعض هذه الوجوه فتوجيه هذا واما حدث
جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان الناصب قد زعم انه خرق العادة وفاق البحر في اجرائه مهنا فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته **الثامن** لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا دعى الرسالة
واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق وانا لا اقطع حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا
يجب علي امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى **وقال المجيب** خفضه الله اقول جواب هذا قد مر في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام
لان المدعو لنبي ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته
له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى **واقول** قد سبق مناقضة هذا ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات
الوجوب على المكلفين ولا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب امتثال بقوله من امر المكلف بالنظر
في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهو لا يثبت عقلا على ذلك المقدر فيكون بالسمع فحصل بثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت

بالنظر اليه ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم
نأثم بعدم نأثم فيلزم الانحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب لعقلنا فترك النظر لينظر ذلك مثل مقالتي ليس له تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن لفعل الحاكم
بحسن الكلية ومن المكلف به ما لا يستقل العقل للاهتداء الى ادراكه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى **قال المصنف رفع الله**
درجته **الثامن** لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب هذا **وقال الناصب**
خفضه الله اقول جوابه هذا انه قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة على الايجاب ثم انتهى **واقول** قد سبق منا ما اسقط منعه المورد والطالب الذي
قطع منه من والده الهدى بامساك الطالع اولياء منالك **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الضرورة قاضية بالفرق بين ما حسنه شرعا
دائما وبين ما شاء الله دائما وحسن ما حسن الاول وقبح الثاني وقبح ذم الاول وصحة الثاني ومن تشكك في ذلك فهذا كابر يعتقد عقله انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول هذا الحسن هذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما يوجبان الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال جاز ان يكون هناك
عرف عام هو مبدأ لذلك الحكم المشترك وبالجملة فهو مراق منه الذليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة ما اورده من الدلائل على رأيه العاطل وقد
وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما يرضيه ان شاء الله تعالى اولا الاراء الصائبة ولنا في هذا المبحث تحقيق زيادة لم نذكره في هذا المقام فنقول الفعل كلمة الفعل
من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال الله ما يشتمل على المصالح والمفاسد ما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي
النزاع في ان الافعال التي يقتضي الثواب والعقاب هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سببا لمدح بالثواب وجهة مقبحة صارت سببا للذم
بالعقاب ولا من نفي وجود هذه الجهتين في الفعل ماذا يريد من هذا النفي ان اراد عدمهما بين الجهتين في ذوات الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال
والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا فيما نسلم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبيح وان اراد نفي
كون هذين الجهتين مقتضيتين للمدح والثواب بلا حكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب لنفع الشارع والمصالح التي يدركها العقول لا يقتضي
الثواب لنفسه بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك المصالح والمفاسد في الافعال ومرجح بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل لاشتماله
على المصلحة او قبح لاشتماله على المفسدة وهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعيينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثل شرب الخمر كان
مباحا في بعض الشرائع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض شرائع الاخر هل انقلب حسنه الذاتي قبحا وهذا مما لا يجوز فتبقى انه
كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة
المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان اخر فصار حلالا في بعض الازمان محرما في بعض الاخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال ذوات الافعال
على جهة المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان
يوافق الاشعري ان هاتين الجهتين في العقل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل بعجزه عن مرجح جهتي المصالح والمفاسد في الافعال
وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال فان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب فاذن
كان النزاع بين الفريقين مرتفعا لحفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق **واقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارجا عن محل النزاع فقد
بينا مرارا انه اختيار للفرار على القرار واغتنام لتولي الادبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا لبعض
لبعض الوانه وعليه المولى الفاضل بابا لله محمد البهني الشيرازي الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع اذ المدرك
للحكم هنا الشرع والعقل بالاجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضد حيث قال في هذا المقام من حاشيته
المتعلقة بما قال المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في رد هذا المقام
سماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص
والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم ثقيل لان القسم الاول ايضا ما يقتضي الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه
الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص والكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب ايضا كما لا يخفى ثانيا ان ما ذكره في الشق الثاني من رد بدل
اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح
لا ينبغي ان يرده المعتزلي فمردود بما ذكرناه في القصور السابقة من الاستلزام وغيره من النقص والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في
بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من واجب حرمة الخمر خالف في بعضها اهل
السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان خمسة لم تكن حراما حلالا في شيء من الشرائع الخمسة الردة لحفظ الدين والقتل بغير حق
لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استنباط تصيرة الخمر حراما في بعض الشرائع بعد ما كان حلالا في بعض
فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرائع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بان الحسن الافعال
وقبحها الذاتيان واما لو قلنا ان قبحها ما هو اعم من الذاتي ومن الصفات الامتناعية والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر مما قررناه اما ما ذكره الناصب
من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة وجوه ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين وبين الفئة

عليه

والمفاسد

الباغية الطاغية الخارجة عن الاسلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب خلافا للامامية
ومن تابعهم ووافقهم من المعتزلة الذين زعموا انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة
لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بنقائصه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية
بذلك ومن فعل القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم وابى الله تعالى ذلك والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الحكمة
داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون لعالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه دفعا لحاجته واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه
فيقع صدوره عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي عليه التقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي بعجل القبح منه تعالى
وثبت الاشاعرة كانه الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشر والجور والعدوان ورضي بها واجبها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله تعالى اقول قد بينوا الامامية على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لا لاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة
من جهة انما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل
فمن جعله حاكما بالحسن والقبح فان قبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء
لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا ان نسبه الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفترى اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح
ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرنا غير مرة وسند كونه تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى
واقول قد ابطل الناصب اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله وانما المعتزلة من جهة ان ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه يفعله فان ذكره هذا الفرق بين
قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفيك اصل المقصود ويتم الكلام
في انهم يذكرون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة اليه ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد
عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقا في محاكمته المزبورة بحكومة العقل في الجملة واما قوله خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى فهو
مكابرة ظاهرة وسيأتي الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم بصدق الانبياء
لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك وانما يعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا
نعلم نبوة نبينا ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فكل عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة
محمد صلى الله عليه وآله وبين نبوة مسيلمة الكذاب فيجوز العاقل من اتباع اهل الاهواء والانفة الى اتباعهم لبلغهم مرادهم وبريح وهو الخسران المبين
في الدنيا ولا ينفعه عذره غدا في يوم الحساب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد مر مرارا ان عند الانبياء جزم بصدق الانبياء
وعدم جزمنا عادة الله تعالى اجرى المعجزة على يد الكذابين وانه يجريه مجرى العادة فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى
لم يظهر المعجزة على يد الكذاب بعينه ناهيك الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر فمستند بالعلم العادي لا بالقطع العقلي الذي يدعيه
وما ذكره من الطامات والتنفير فهو الجري على عادته في المزخرفات والترهات انتهى **واقول** قد مر منا ايضا مرارا ان قاعدة جريان العادة مهدمة على استماع
ذلك لا يجري جريانها ولهذا يتبعها الخارق من المعجزات وغيرها فيجوز وقوع الخرق والتخلف فيها باستماع صم العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق
الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد لا بقبح بالنسبة اليه فلا يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكذاب ولا تقبح النسبة
اليه تعالى الخوي اذا عرفت ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق عكس ما تقتضيه الادلة
فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر دلالة المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما علمه المسلمون من الادلة حق وبقي لم ليس مدعيا ان مسيلمة الكذاب
ادعى النبوة وقال له اصحابه صدقت في انك نبي ليس كلامهم هذا تصديقا بقوله فلا بد من بلى فبقي اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم لا يقولون
بصدق ما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فيطلق الاشجار والاحجار بان يفعل الله فيه ذلك التصديق قالوا ان محمدا صلى الله عليه وآله قال لا
نبي بعدي قبل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وح لم يكن محمد اولى بالتصديق من مسيلمة
وقد صدقهم الله على حد واحد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله في قوله تعالى ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده
الكفر وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند
ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء ومن يعمل عملا فاحشا يلزم منه تكذيب القرآن
فقد اعتقدنا بوجب الكفر وحصل بالارتداد والخروج عن ملة الاسلام فليتعوذ الجاهل والعاقل من هذه المقالة الردية المؤدية الى ابلغ انواع الضلال
والجاحد من خصائص الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يصل لوسه ويخشى من الموت قبل تفطنه بخطأ نفسه فيطلب توبة فيقول ربه ارجعون
لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد مر ان كل ما يتبعه من الدلائل هو اقامة الدليل على عجز الشرع فمن الاشاعرة
مذهبهم المصرح به في مسائلهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكره من الايات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز لهم
على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اصم اطرش لا يسمع نداء المنادي وصوت نفسه منه صما وافترى على مذهب الاشاعرة ولو رد عليه لاعترافا ولبس

من المسلمين فقلنا بانه تعالى ظاهرا وداعى الكفر تعالى عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخالق غير الفعل والجبر انه لا يجوز ان يخلق الله
تعالى بهذه الفقهة الباطلة التى هى اثبات الشركاء لله تعالى فى الخلق مثل المجوس وذلك لان مذهب المجوس يوجبه لان المجوس لا يثبتون الا
شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لا يحصرون لانهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون واقول نعم الاشاعرة يقولون
نعم لا يفعل القبيح لكن بمعنى انما هو قبيح فى الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه تعالى وليس هذا القبيح صدر القبيح عنه تعالى بحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة
فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فقد مر انه غير مرضى واما ما ذكره من ان الاباحة انما هى حجة على من يخالف الحكم
على الله واشباهه الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى ان ما نراه ظلما فى الشاهد ليس بظلم الذى صدر
عنه تعالى بل يقولون هو ليس بظلم فى نفسه قبل النهى واتفاقا كذلك بالشرع وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر ليس بظلم وهذا اسقطه ظاهرا
مرارا واما ما ذكره فى دفع لزوم ما الزمه المص على الاشاعرة بان الخالق غير الفعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقائد فى دفع تمسك المعتزلة
بانه لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل والشارب والزانى والسارق الى غير ذلك حيث ذهب بان ذلك جهل عظيم لان المتصف
بالشىء عرفا هو ذلك الشىء لا من اوجده ولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للمسوى والنباض ونسبة الصفات الى الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وفيه ان حكمه
بالجهل جهالة عظيمة لان الفعل قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشىء كما فى اسم الفاعل من الضارب والاكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشىء
وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان ضاربا او مضروبا لان الضارب مثلا من صدر عنه الضرب
فاذا صدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما ادعاه من ان ذلك يستلزم كون خالق السوء السوء انه لا يتوقف
له ذلك فخلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامى الذى نحن فيه اعنى الموجد وبين الفاعل النحوى اعنى المسند اليه ووضع
احدهما مكان الاخر لان الاسوء فى قولنا اسود زيد مفعول كلامى لا فاعل كلامى بمعنى خالق السوء والذى يتصف بالسواد الاكل الضارب فيما
نحن فيه يكون السوء هو الفاعل النحوى الذى هو مفعول كلامى كما فى المثال المذكور وهو الفاعل الكلامى فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا
به كما زعمه بل فاعل السوء هو المسوى اذا كان السوء صادرا من الله تعالى وافعاله تعالى بدا لله تعالى مسوى بدلا اسود غاية ما يلزم عدم اطلاقه عليه تعالى
لعدم الاذن الشرعى لا لانه ليس مسوى حقيقة كما يظهر من كلامه لا يقال ان الزانى مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لانا نقول
عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا انما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه والكلام فى اثباته بحسب القضاء اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى وايضا
يلزم على هذا ان لا يوجد ان اصلا اما عدم كون الزانى هو الله تعالى فلما ذكرنا انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الجعل
عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب يثبت بعد وجود ثبات فرط الفتا واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء لا يثبتون شركاء لا يحصى
ففيه ان الاشاعرة لو اردتم الى الشمال انكم لم تخلصوا عما مر من لزوم مشاركتهم للمجوس فى اثبات الشركاء القدماء والا عمكنهم معاضدة ذلك الزامنا
بتعدد من الشركاء وذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان التبطا نسبه او نسبة العبد انفسهم ليسوا خالقين لله تعالى وقلنا
منتقرون مع الباري سبحانه نصرة مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشىء من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر شياطين الانس والجن لا يتمكن من اضلال من
الانبياء وغيرهم مع صغرهم فكيف بجبابرة السموات والارضين وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال لاغوينهم اجمعين لكن لما كان التكليف
الجبر خلاف الباري تعالى بين الانسان وشيطانهم بين الخبيث كالناصب والضرائر من الطيب فدل على ذلك القرآن فى قوله تعالى لاحتنكن ذريته الا قليلا و
قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا الكلام فى
تحليه نسبة العباد بينهم وبين فعلهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تعالى مقهورا الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه
على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيئته القاهرة اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تعالى لايجاد العباد تلك الافعال
على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه اياهم من ايقاعهم على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء الله لهداكم اجمعين
ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها اى على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك فى بناء التكليف المنوط بالاختيار والحصر ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم
اذا تخلف مراده تعالى عن المشيئة القطعية التى يتمنى اهل العدل مشيئة قسرية الجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشيئة التفويضية فلا يجوز فى التخلف
عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك وارادة طاعة العاصى من قبيل الثانى عندهم فلا اشكال وايضا المجوس قالوا باصلين احدهما
فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور واخرى على الشر وهو اهرمن المعبر عنه تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه
وقدرة العبد ليست اصلا بل فرعا لقدرة الله تعالى مع ان قدرة العبد ليست فاعلة للشر وحده فقط بل لكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين
عند التحقيق وانما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قائلون باصلين احدهما فاعل الخير والاخر
فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم احق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية
مغلوبة البطلان وكذلك المجبرة الناصبة ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم تبرأ منه وتنفر عنه وكذلك
المجبرة قالوا انه تعالى جعل القبائح ثم تبرأ منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته واضافتهم الجبر فيه قالوا

حاصل اشتباهه ان الفاعل فى قولنا اسود زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود دلا على الفاعلية وجب اتصاف الله تعالى بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا لما قالوا للسواد ودو جه الدفع ظاهر مما ذكرناه منه

ان نكاح المجوس لاخواتهم وابناتهم تعالى الله وتقدس واراد ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والجبرية قالوا ان القدرة
موجبة للفعل غير متقدمة عليه لانتفاء القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي بما
يعقل وهو طبع النور والظلمة والناصية علقوا ذلك بما لا يعقل وهو الكسب فهذا جزاؤهم بما كسبوا وضيعوا والحمد لله رب العالمين قال المصنف
دفع الله رجيمه ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه الكذب يجوز بنفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدق ولا ظن به لانه لما وقع منه انواع الكذب والشر وفي العالم كيف يحكم العقل
بصدقه في الوعد والوعيد وينفتح فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله
تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ويعتقد
بالذي عرف من دينهم فهذا هو عين من دينهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة المطيع الى السفه والحق ونسبة العاصي
الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الاموال الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد
الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه وطغيانه وامعن في ارتكاب الملاهي
المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه تعالى انتفى الطبع عنه
ولا تفيد طاعته الا الخسران والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب
العاصي فيحصل له الربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلتين ومنها انه تعالى كلف الخلق لان الآثار كلها مستندة اليه تعالى ولا تاثير لقدرة العبد
اليه بجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف بعضها فيكون قد كلف بالاطاق وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى
ان يكلف الله تعالى العباد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه ان يعبد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبلع جبل ابي قبيس ضغوة ويشرب ماء دجلة
في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذب بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه تبارك وتعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف
الممتنعة وهل ينسب ظالم مثل هذا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلام لان دليل
النبوة هو ان الله تعالى اجرى المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى
فجاز ان يخلق المعجزة للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجب الامتناع منه لانه ح
اضر على البشر من ابليس لعنه الله وكان واجبا على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه بمقالة
مقالة تؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين ويخلص بلبس اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين
ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر انتهى وقال الخطيب اخفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله
تعالى وان اجماع الملتين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقامه من الدلائل فقد ذكرنا انه اقامه الدليل وان المدعى شيء واحد وهم يستدلون بالقبح
العقلي والاشاعرة يستدلون بانه لا قبح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو اراد وا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال
العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والقرد
والخنزير والحشرات قبائح وهم متفقون ان الله تعالى يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان اراد وا انه يفعل القبائح
فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى واقول قد بينا انفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من
الانبياء التي لا مستحل لها والخبائث التي ليس لها حقيقة فهم ليسوا داخلين في اجماع الملتين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو اراد وا من نسبة فعل
القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم اه ففيه اشتباه ظاهر وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم
بالشرور والقبائح الذي لا يفعله الله تعالى ما يكون مفاسد في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد
الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفع اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة
اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في باديء النظر من افعاله تعالى فانه اذا تامل فيها العاقل ربما يطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا يحصى
فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده
او عبده للتاديب والزجر عن المنكرات واليه اشار تعالى بقوله لقد اعلم ما لا تعلمون وبه تبين حسن خلق الحشرات والسباع المؤذية والابليس
وذريته وتبعته واما ما لا يتاتى الا بنبي اه واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها ظل المحبة
الذاتية السارية في الوجود محمود وعدمها وهو العنة مذموم من حيث انها ليست سبب بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع
من المحبة الذاتية انه محمود وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذموم لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفتن العائدة الى
العدم وهكذا جميع صور المزاج فلكل منه واليه من حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل والمعلوم
الشرع وذووه واعلم ايدك الله ان جناية المجبرة على الاسلام كثيرة وبليتها على الامة عظيمة بحملهم المعاصي على الله تعالى وقولهم لا يكون الا

في غير محل النزاع

فما اراده الله وانه لا قدرة على الكافر على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى توبة فسقه وان الله تعالى نعوذ بالله يحمل على قوم وخلقهم لها وفعلها بهم ليعذبهم
عليها وفي الطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها بهم ليثيبهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الانزجار عن
المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يفيد بل لا اجتهاد له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول فيه غير فاعل ومحمول فيه غير موجد ومخلوق لشيء لا
محيد له عنه ومسوق اسرا انفصال له منه فاي خوف مع هذا يقع واي جهد معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون وتبارك مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض اهل
الفضل اشارة الى ما اعتقده هؤلاء مخذلهم الله ثم سألت الخنث عن فعله علام تخنثت يا مائق فقال ابتلاني بداء الصنا واسلمني القدر الى السنا
ولست الوم على فعلهم فقالوا بهذا نفي الخالق وقلت لا كلما اليتيم اكلت واسرفت فقال يحيل في قوله اكلت واسرفت الرازق وكل يحمل
عليه تهم وما فيهم احد صان ولنختم هذا المقام بما كنا نحكم بحسنها القائل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد ان الاشاعرة يقولون انه لا مؤثر في
الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء اخر فهو بعيد عن الثواب خروج عن الملة الاسلامية واستناد الفعل
والشر اليه تعالى وكل ذلك مستلزم للمحال ونقول للمعتزلة ان اراد وا بكون العبد موجدا لفعله انه علة تامة لوجوده اثره وانقطاع تاثير الله البتة سواء
كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته والا تره والضرورة ليست منه فلا يكون هو علة
تامة في وجوده ثم نقول علة العلة هي علة بالحقيقة له لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستندا الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك بل علة
العلة علة على سبيل المجاز لو جواز استناد الاثر الى المباشر القريب لما كان العبد مباشرا قريبا لفعله استناد افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في
وجودها مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا شك ان النحل موجد الحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل اوجد
الحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الايات الواردة في القرآن العزيز التي ظاهرها تدل على استناد الافعال اليه تعالى
وبعضها الى استناد الافعال الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام حجة
محمد الصادق واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في
افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون مفيدة له بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا
تفويضا صرفا بل امر بين الامرين قال **المصنف** رفع الله درجته **المطلب الرابع** في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة قالت الامامية ان الله تعالى انما
يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى الغير
ولا لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محال لان منها ان يكون الله تعالى لا عبثا غايته فعله فان الغايات ليس لا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا ولله تعالى
يقول وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين تنبيها على ان خلق هذا باطلا والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب قال الله تعالى علوا
كبيرا **واقول** **الناصب** حفظه الله تعالى اقول قد ستوان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض ولو لا يجوز تعليل افعاله تعالى
بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماعة الحكماء ولموافقة الالهيين ونسبت المعتزلة من نابهم من الامامية الى وجوب تعليلها
ولا بل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان موافقا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لانه ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل ولا قادرا
عليه بالضرورة فكلما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل والتوبة من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده فاضلا
بعدمه فهذا هو الدليل في ذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محال لانه ان يكون الله تعالى لا عبثا غايته والجواب التحقيقي ان ليست الكمالات
الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا يحصل رجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على افعاله وعللا مقتضية
لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا علل غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان
يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما اورده من الكلام الذي على تعليل افعاله تعالى والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى
واقول لقد ستوان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نقول عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال والاظهار الكمال لا مطلقا وقد ابدينا ذلك هنا
بكلام بعض المتالهين وننشد عضدية هنا بكلام بعض المحققين حيث قال لنا لفظ سنفسر ان واجب الوجود تعالى وتقدس جواد مطلق وهو المعطي بنفع
لا لعوض اي لا لطلب المجازاة والتعويض في مقابلة ذلك لا قاصد بل ولا مع قصد ذلك انه مع كان فاعلا لذلك لا بعد جوادا بل صانعا ومتاجرا ومستفيدا فلا
يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه قبضه عطائه عن ضد شيء من ذلك فهذا تنزهت افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرنا حتى ضد الفاضلة
الكمال لاجل الكمال او لاظهار الكمال نعم لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مما اخذ بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر
كلام القدماء منهم نقوله لمن هب شيخه الاشعري مع تشيعهم دائما على الامامية والمعتزلة بزعمهم موافقتهم لهم في بعض المطالب الدالة بل وفيه نظر انه لا يلزم من قوله
لو كان فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مكملا لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك
الحصول ولا حصول ههنا متجددا لا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الازل الى الابد ولا سبب الكمالات الغير التي هي صفات
واعتبارات لذاته من حيث انها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل التجدد له هو تعلقه باقترانه بالمكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال لو كان الغرض

عائدا اليه تعم ونحن لا نقول بذلك بل الغرض انما عائد الى مصلحة العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون
الغرض عائدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل اولويته عود الغرض الى الغير يفيد استكمالا له بالغير ومساواته النسبة اليه
في الغرضية على ان تخليد الكفار في النار اما انه الانتهاء او ابقاء ابليس فحال الاصلح فيها اصلا قلنا لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه
تعالى لم يصلح لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العبد اولى ولو سلم
فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح من مساويه عنده نعم يعني انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده
استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه بكونه انفع فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص وهذا والنفع في
التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بانعامهم عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى وقالوا اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا
ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي امانة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وفوزهم بمرغوب
العقبى واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يحاربونه ويجاهدونه فيفوزون بنسبة الى الاجر والثواب فظهر ان فعله
تعالى لا يلزم ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا الى المفعول او الى غيره ثم اقول انه يمكن ان يختار في الجواب ان فعله تعالى غرض عائد اليه ومع لزوم نقصانه
قبل حصول ذلك الغرض يجوز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كما لا فلا يلزم ان يكون لو لم يجب قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عريا عن صفة
كمال بل اللازم ان يكون عريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وايضا لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان
فانه تعالى محتاج في صفة الفعلية الى مخلوقه تعالى وايضا لا يجوز ان يكون الواجب علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فاحتاج ايجاد الحادث
الى غيره فكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بمواد عنصرية اهية والاحتياج في فاعلية الغير مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض
مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد الغرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث
المتعاقبة الا باخر الفاني وتخلو بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وليس لمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري
لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات
الفعلية كخالقية العالم ورازقيته العبا والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لفاعلية
العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته الى الغير مستكمل به بالامر انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرنا ويمكن ان
يدفع بوجه اخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على الفعل يكون سببا للفاعل على الاقدام
بالفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني الغير الاصيل يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية في علم فعله هذا انما يلزم استكماله
تعالى عن علمه في مذهب الاشاعرة وهو عندهم جائز بل يجوز عن ابراوصاف الثابتة وعندنا علمه ليست صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس
فيهنا الا عالمية مخصوصة وذات عالم يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله عن امر اخر سوى ما يجوز واستكماله
عنه لا يبقى ان الاشاعرة انما قالوا بعدم الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عندهم من قبيل فاعل الفاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
لانا نقول لا نسلم ان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
يكون مؤثرا في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعاله تعالى وايضا يمكن ان يجاب عن اصل الشبهة
بان الغرض اذا كان عاديا كما ان الناس يسبب على الاحراق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا
لا يبقى ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث
الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بالقياس
وهي مزعم ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف بذلك شارح المقاصد
حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك من النصوص
وايضا شاهده بذلك لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية وهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه ومنه ان النصوص كما دلت على
اثبات الغرض في البعض تدل على الكل لان الحكمة القدسية لولا انها خلقت الافلاك وما انها خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وامثالها تدل على التعميم وايضا العقل كاف في الحكم بان المحدث لا بد لفعله من غرض والمانع كاف النقض
فاذا ارتفع النقض بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والقول
الذي لا يراعي حوله خطأ واضلال الكل الاشعري قد يستولي على اشتباك المحال لقلة شعوره وتورطه في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك وضعه
شانه عند الجهال ثم وسع اصحابه دائرة المقال بضم اضعافه من الاغاليط والتمثال البوتعوا في الاوهام ان ما ذكره مشبهة كلام دقيق لا يفهمه الا بعد
الاعمال طويلة والابرام والذي يشهد على ذلك ذكر الشبهة عن الكل الايجي الشافعي في رسالته انها تحقيق مسئلة الكلام حيث شاء الكلام بها من

فانا نعلم قطعا ان خلو عن بعض الصفات الكمالية في بعض الاوقات كمال دون بعض كالاي بالنسبة الى ابن عشر سنين مثلا فلا يجوز ان يكون في الغائب كذلك منه

الى اصل ان كل ما يتصف به الكل من الجسم المتحدة وتحوها كمال فما تقدير تجرده وتلك ليس له تجرد وما فيكون ناقصا بل تجرده منه

ان الغرض محمود [illegible] وذلك لا يدل على ثبوت الغرض في جميع افعال الله تعالى نظر اللهم الا ان يقال اذا ثبت ان الاعلى وهي الاشرف خلقت لغرض لجودة النبي ثبت كون الارض وما فيها لطفيل وجوده بطريق اولى يقال المراد الجمع بين ما فيها او يقال بالفضل منه

التمثال لفظ فارسي مولد يطلق على الكلام المشتمل على الخطأ والغلط والكثير الذي لا يأتي به الا الاحمق الذي لا شعور له كالاشعري ومن تبعه من معاشر الاشاعرة الفاجرة منه

تشنيع شيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرنا مسابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة قال العلم انه رضي الله عنه قد يرى عوض العبد بدون مجرد
اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرايح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى تجري معللة بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم فانه
الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك ذو مروة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية
وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وقد جرت ربنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال وذلك انه الاقدس
كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس لا اساس له يدل على ان ذلك القياس
قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك فتامل فان الذكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب
الذي سلم تحقيقا فبطلانه ظاهر لانه مع مناف تهما ذكره في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة حسن او قبح
يصير منشأ للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة ومدخليتها فيه بعد ذلك الفعل عبثا اورد حكم العبث
في القبح وان اشتمل على فوايد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن كونه بلا ضرورة ان فعلا لا يكون ملحوظا للفاعل عند
ايقاع الفعل ولا مؤثرا في اقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه
يلزم ان لا يكون لله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر
من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على
سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا وهذا
لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليه ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان
الى الغير لاجل نفعه لا لغرض راجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والقصد ولو صدر منه النفع لا لغرض لم يكن كريما
ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب جل وعز الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد
محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والانتقال الى مثل هذا الاوهام انتهى **وقال الناصب** غضب الله اقول جوابه منع الملازمة
لان خلو الفعل من الغرض لا يستلزم كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض انما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور
الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل لا لعلة الذاتية التي يلزم ذات الفاعل ثم لو كان خاليا من المصلحة والفائدة
لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة
انما يثبت مع قصد الاحسان الى الاجل الغير نفعه فان اراد به القصد الغرض والعلة الغائية ممنوع وان اراد الاحسان وارادة ايصال الاحسان
المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمته
اثبتها المصنف بقوله ثم فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا اه وقد اشرنا اليه ثم في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقا وكذا الكلام فيما ذكره في
تردده الاتي من المنع على ان ما سلمه في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى المحسن اليه هو عين القول بالغرض في المحل لان ارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه يستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق
العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا الالة للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق
الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار والحساب وكل هذا مبطل للاغراض والحكم
والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقال الناصب غضب الله اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تخصه هي راجعة الى مخلوقاته ثم لا يلزم انه
ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليه المصالح وقبل خلق الاشياء قدر مقاديرها ولكن ليس افعاله محتاجة
الى علة غائية كما قلنا الاختيارية فانا لو نقدنا العلة الغائية لم نقدها على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك لزوم النقص والاحتياج بل الايجاد
والمصالح تترتب على افعاله من غير نقص الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المطلوب
من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم يكن مقصودة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خالقها ان يخلق الشمس مضيئة وفي
اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليه بخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة زائدة عن الفعل
الخالق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمجرد ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص له انتهى واقول
ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمجرد ملاحظة المصلحة اه كلام مجمل ان اراد بانها مقصودة لله
تعالى ملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظ قبل ذلك غير ملحوظ عند الاتيان بالفعل فهو عبث في حكم
العبث كما مر تقريره واما ما ذكره من انا لو نقدنا العلة الغائية لم نقدها على الفعل الاختياري فليس كذلك لزوم النقص والاحتياج فيتوجه عليه

ما ذكره

ما ذكرناه آنفا من ان الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجب للنقص فانه تعالى محتاج في صدور الفعل الى مخلوقاته اتفاقا على انا قد ذكرنا
ما يدفع ذلك بوجه آخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى عن علمه واختياره البته وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم منه الطاعة العظمى والمذاهب الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الحجر بصدق احد منهم لا يحصل الحجر بكذب احد منهم لانه جمع لان النبوة
انما ثبتت بمقدمتين احديهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق وهو عكس القول بالموجبة الكلية
دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لغرض التصديق ثم بدت صدق المدعي لا لغرض بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق لكان لاجل ان يدعي
النبوة ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خلق هذا المعجزة يكون تسمية النبي وغيره الى هذه المعجزة على السواء لانه لو خلقه لا لاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانه
دال عليه فهو في الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان
ذلك ثم ذكر هذا القول من يدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين يجمعهم يجزمون بانه رسول السلطان
كذلك فيما نحن فيه اذا ادعى النبي الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه فان ادعى واتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى
فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى
خلق المعجزة على يدي لاجل تصديقي فاذا اشتهر عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذا الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه تعالى خلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشر والمعاصي الصادرة من بني آدم فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فبطلت
المقدمة الثانية ايضا هذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة
حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخاف ربه ويخشى من الله تعالى عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات اردية الاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعدى في مقالتهم من اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة
محمد صلى الله عليه وآله وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عليه السلام حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى
انهم شر الثلثة ولا يبعد ان المقالة نفسها من فساد هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده ايضا انتهى **وقال الناصب** خفض الله قدره اقول حاصل ما يتعلق بهذا
الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد
بهذا الغرض العلة الغائية اي باعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى بعض المعجزة بالقصد الاختياري وغايته وفائدته
تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثا له على اظهار المعجزة فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة
كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفرح عليهم المدعي الخرعة من عند نفسه من غير تفهيم لكلامهم فتامل في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي
الاحتياج من الله تعالى وافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعي صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا
فيكون غلطا منهم في عقيدته على اختيار ما تنزه الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك
افترى على الصادق عليه السلام كذبا حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو موسس
هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق عليه السلام والاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتر كذوب كذاب مثل
كوادن حلة وبغداد لا افلح من رجل سوانتهى **واقول** قد ورد ما نقوله الناصب الحمار المهذار من الرد بل بتشديد وبيان كذب ما ادعاه من وافقه الحكماء
مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وان كان هذا المدعي باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدته ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة ولم يتاملوا
في حجج اهل الحق عنادا واستكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان النقص والاحتياج الذي توهموه غير لازم كما مر وهذا
دليل التعنت والجراءة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فاذا اصروا فانما يؤدي الى انكار جميع الانبياء صح صدقهم اشر من اليهود والنصارى كما توهمه من ناقله
ناخوانشيخ الاشعري عن مولانا الصادق عليه السلام لصدق الحديث الذي رواه المصنف عنه مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص احدا او جماعة بوصف كلي ان يكون
ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعات الموصوف به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الآية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير البارز في قول الناصب حيث عدهم انما صيغة
المبالغة وهذا الوصف صادق على الاشعري وابناء جنسه المشبهين بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجيء وان وجد بعد مولانا الصادق عليه السلام
وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون المراد بها
المعتزلة مع ان ميل ظاهر كل من طائفتي الفريقين متاخر عن زمان النبي باكثر من ثمانمائة سنة ولا يخفى ان خصوصية الناصب ادراك هذا المعنى العلوم
المعهود من اغدال الشهود على انه اجهل واليد من كوادن اليهود **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله
قد نص صريحا في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا

الفرق بين الاغراض والغاية

فاصوت عاقل الفرق بين الغاية والغرض

وكانوا يعتقدون وقال الله تعالى وانبأناهم باخبارهم والآيات الدالة على الغرض والغاية في افعال الله تعالى اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخشى عقاب
ربه وينظر الى ما قال ولا ينظر الى من قال وليستعد بجواب سؤال الغافلين حيث قال ولم تعرفوا ما يتدبر فيه من تدبر وجاء كم النذير وهذا كلام الله تعالى لسان
التدبر وهاتيك الادلة العقلية المستندة الى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على عباده وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عباد الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا انا اطعنا
من الجن والانس يخلدهما تحت اقدامنا لنكونا من الاسفلين ولا يغتر بقصر العمر فهو طويل على الفكر لوضوح الادلة وظهورها ولا يعتمد الرشد
فالرسل متوافرة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى
فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه
كانت هي العبادة لا ان العبادة كانت باعثة له على الفعل كما في ارتباط الارادة الناشئة الحادثة وكذا غيره من نصوص الآيات فانها محمولة على الغاية و
الحكمة لا على الغرض انتهى **وقال** قد بينا فيما سبق ان ما توهمه من استلزام اثبات الغرض المنفصل ردود لا يصلح باعثا وبل النصوص في الثواب
ابقاء لها على ظواهرها **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي بالعذاب اعظم انواع العذاب واهانته
اعظم العاصين له كابليس ويزعمون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان بفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسنا ولا لترك الفعل لكونه قبيحا بل فعلا
لغير غرض لم يكن هناك فرق بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثبت المطيع طاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذا الوصف اذا
تجرد عند الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب والعقاب دون الآخر فهل يجوز لعاقل ان يخاف الله تعالى ويعتقد في
الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان لواحد منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن اليه ويحسن الى من اساء اليه قابله بالشتم والسب ولم يرض بذلك
منه فكيف يليق ان ينسب به الى شق بكرهه ادون الناس لنفسه **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الوجه باطل لانه اظهر من ان يحتاج الى البيان
لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل
من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فلاحظة الغاية والحكمة في الافعال لا بد من اثباته بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك كيف يجوز
التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وعند ان الفرقة من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يجردوا هذا النزاع ولم يبينوا
محله فان جل اهل المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ
الغايات واعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا لا بد لها دواعي مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على
بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل فهذا الفاعل الاختياري يجب
في صدور الفعل عنه لذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض على هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى
في افعاله حصل هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا قط لانه ينفي الصفات الزائدة لئلا يدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض
المؤدي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي الصفات الزائدة لئلا يدفع الاحتياج الى هذا من الله تعالى فبقي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول
ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة بمعنى غاية الخلق والمصلحة التي لاحظ حكم الله تعالى وراء علمها هي المعرفة لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود
كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى انتهى **واقول** ان العجب
يحكم بان بطلان ما ذكره المعاصر من ان يخفى ثم يحكم اخيرا بانه صالح للصلح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لا يلاحظ
غايات الاشياء اه فانما يدل على عدم القول بان الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء لا
يجعل تلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصد كون تلك الغاية
منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه وابن هذا من ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشأ لصدور الفعل
لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور تلك ولا يجعله علة ومنشأ لصدور الفعل فيجوز استحالة في خلاف ما افتضته
الغاية الكائنة فيه واما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخليطه المذكور من كون صلحا من غير تراضي الخصمين **قال المصنف** رفع الله
درجته **المطلب الخامس** في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصي سواء
وقعت او لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت او لا وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود
سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او لا وكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك
والظلم والعدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه يحبها وكل الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى
غير مريد لها وانه تعالى نهى عنها لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد لله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا
القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وكراهة الحسن قبيحة وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له والشر

بكائن

فيه اشارة الى ان ما قالوه في هذا المقام من ان افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة في ذاته لكن ليس لطلبه ذلك على وجه العلية والغرضية ينافي ما قالوا في بحث الحسن والقبح من انه الحسن للفعل في نفسه قبل ورود الشرع تامل منه

المختار ان يفعل ذلك الفعل

يستحق التقليد لا والنظر صح

قيل ٦

بكائن لبس بمراد واتفقوا على جواز انشاء الكل البتة بجملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى
مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد لما موجود منها كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له
بالضرورة واما استدلاله بهذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى للشر والمعاصي فهو من اسند لا لان المعتزلة والجواب ان الشر لا يراد الله تعالى
بمعنى انه امر قدرة الله تعالى في الازل للكافر لا انه رضي به ولا لمشرك به وهذا من باب الناس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكافر وهو
لله تعالى كان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا او
عدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد وبقي ما يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا لا يعد من السفه
مخدوره وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها
واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل
المختار اذ لا قبيح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان خلق الخمر والدم هو القبيح يكون قبيحا
والله تعالى خالقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى **واقول** لا يخفى ان مفرع ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق لما يكون خيرا غالبا
على شره والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل الارادة بمعنى
التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك النحاة انه من طوائف الشيعة وكونه متوقفا للاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح الفرائد
فقد ذكروا انهم ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشر ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد
التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع كما عرفت في بحث القضاء والقدر وقد سبق بيان الفرق
بين الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فظاهر من تعبيره اياه بالتزيد الا انه في رفع
شيء ذكره المص وهو افتراء بلا امتراء لان المص لم يذكر ان الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى بل قال انه تعالى اراد الطاعات سواء فعلها الكفار
هذا من ذلك مع ان ذلك التزيد مردود بانه يفهم من شقه الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من خطب امرأة وخطبه
بقال انه رضي بتزويجه الا مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وخلق القبيح في نظام العالم اه فوهمه
اما اولا فلما مر مرارا من ان الارادة لم تجئ بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح اي خلق
القبيح واقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشعار الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليل حسنه في الجملة
به فهو مخالف لمذهب الاشعري الناشئ لتعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره ملخصا
بقوله اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى لم يلتئم مدعى ولغو المقدمة السابقة ولا يظهر وجه التعليل قلت المقدمة بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر ان كلام الناصب
خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا ما مر من التفسير المخصص وح نقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة
القبيح كما اوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله ويريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت الا ترى ان الفعلين
يدمون من نهى شيئا عن شخص واتى بمثله لقولهم لانه من خلق وتأتي مثله فعلى هذا اذا فعلت عظيم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها
كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث وجد مراد الله تعالى وفعل وفق ارادته **وقال الناصب** حفظه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر لا الامر غير الارادة فالمراد
هو المقدر للاشياء ومرجح وجودها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى وفيه
قد مر بيانه ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من جملة اغلاط الناصب تقدير انه وتوبيخه ومع ذلك
لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته ومنها كونه تعالى مريدا بكره لانه امر الكافر بالايمان وكره منه من حيث لم يوجد
عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من فعل ذلك من اشخاص البشر نسبه كل عاقل الى السفه والحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل
ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريده بعد سفيها وانما يكون كذلك
لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك لان المحقق يفيد فعل بطبعه امرا فلا يامر ولا يريد منه الفعل اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه
اذا اراد العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان الطاعة او عصوه فلا سفه في الامر عالما بارادة الامر
واقول قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون الامر في تلك الصورة امرا حقيقة بانه اذا اراد العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك
لا يكفي في حصول حقيقة الامر بل الامر لا بد ان يكون ذلك المامور مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون الخبر المراد به الامر
انشاء كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الا انه خبر لحقيقة لانه اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة لثانية
وبطلانه ظاهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما
الله يريد ظلما للعباد وكذلك كان سيئه عند ربك مكروها وقوله ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم ولا يحب الفساد ولا يحب من
الايات فترى لاي غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد

به الرضا والاستحسان ويقابله الكراهة بمعنى التسخط وعدم الرضا فقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد او بدون الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم
عن ذاته المقدسة وهذا عين المذهب واما الارادة بمعنى المقدر والترجيح فلا يقابله الكراهة وهو معنى اخر وسائر النصوص محمولة على
الارادة بمعنى الرضا انتهى **اقول** قد ثبت ان الارادة بمعنى الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مر انه من مصطلحات
النواصب ولا يجدي الا التقدير الواصب عطف الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطائفي والواسب **قال المصنف** رفع الله درجته ونهاه
مخالفة المحسوس وهو استناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن حسن دعاء والقبح قبحه
صارفا يثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه
تعالى ولا داعي الحكمة لنا فانها انما ولا داعي الجهل لاحاطته علما به تعالى بتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فثبت ارادته للاول
وكراهته للثاني انتهى **وقال الناصب** خفض الله اقول استناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى
لافعالهم وخلقه لها لان الاستناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون مخالفة للمحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين
وقد ابطلناهما انتهى **واقول** ان الناصب يفهم من الداعي ما اذا فان مراد المص قد مر من الداعي الارادة المفسرة عنده وعند سائر
الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على الخلاف لنا العباد بين وجه كيف يمكن ان يتوهم من كلام المص انه ادعى ان استناد افعال
العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المص ان ما ذهب اليه الاشاعرة
من انه تعالى يريد كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من استناد الافعال الى داعي الارادة المفسرة بالعلم بالنفع فانه لو كان
الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا به يلزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في اصدار بعض تلك الموجودات
وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا يظهر كلام الناصب مقابلا لكلام المص اصلا كما لا يخفى ومن حصل له معنى محصل لم يرتبط
بكلام المص فنحن في صدد الاستشفاء واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله تمامه مرارا فاتفاق **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثاني** في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب
الرضا بقضاء الله تعالى وقد زعم ان الاشاعرة قالوا بالزوم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل
القبائح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فيكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب الرضا
بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احد المقدمتين وهي اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع
اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه عن الفعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك في وجوب الرضا بهذا لا شبهة
لا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق الاجماع في نزل الرضا بقضاء الله ولا في الرضا بالقبائح انتهى
وقال الناصب خفض الله اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق
وانه غير لازم لان خالق القبيح ليس فعله ولا يقبح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبائح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبائح مقضيات لا قضاء والقضاء
فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ويختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما
عرفته ولم يلزم منه خرق اجماع انتهى **واقول** نعم قد سبق ذلك مع ما تحقق من بيان ان خالق القبيح قبيح وانه لا معنى لقبح القبيح عند صدوره
عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي الناظر على بطلانه ونزيد على ذلك ههنا ونقول يجب الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد
مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله تعالى شيئا وارضاه فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافيا للعبودية وفضل بعض
المتاخرين منهما وقال اختيار الرب لعبده نوعان احدهما اختيار ديني شرعي واجب على العبد ان لا يختار في هذا النوع غير خلاف ذلك لان الايمان
وتسليمه ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثاني اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها فهذا لا يشرع
فراره منها الى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها وليس ذلك منازعة للربوبية وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر وهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون
مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما ومكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعايب والذنوب
فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتامل تكمل جيدا ان شاء الله تعالى **اقول** في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى
وقدره كما تقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى ام لا وما مضى الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم
يصبر على بلائي فليلتمس ربا سواي وما روي عنه انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره واخبر ان الايمان لا يتم الا به فلنا الواجب في هذه المسئلة اولا ان نذكر معنى
القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق اما القضاء فانه قد جاء
بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك وبمعنى التكليف
على خلقه والزامهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتابة والاخبار كما قال جل وعلا الا امرأته
قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك كتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى وقدر فيها

فيها

او مبدأ الترجيح

جمع بين القضاء والقدر

اقوالها وما يحقق التبيين لمقادير الاشياء ونفاسها وانما افعال العباد فيصح ان نقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمها لهم وحتمها
وهذا الالزام امر ليس بالجبر ولا جبر وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها واما
القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله وان
افعال الله تعالى فنقول انها كلها بقدر ونريد بها الا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب الحكمة ملتئمة وعلى نسق الصواب منتظمة واما الخبر الاول الذي
صححنا فمعنى القضاء فيه هو ما ينبلي ويمتحن به العبد من امراضه واسقامه وشدائده والآمه ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله تعالى الذي يجب على العباد الرضا
به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبده لحكمة البالغة التي يقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه ولا دخل للعباد في القضاء لانه سبحانه
لا يقضي على العباد بالمعصية لانها من الباطل الذي يعاقب عليه وقد قال عز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على ايجاب الايمان بالقضاء
والقدر خيره وشره فالمخبر من القضاء والقدر هو ما مالت اليه الطباع والتذ به الحواس واشتهت ذلك وتهوى شهواته النفس وتحمله من الشدة
والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الرضا به واجب لا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب
الرضا به ويحتم ترك انكاره لكن لما دانا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به ويدمونه علمنا انه ليس من قضائه وقدره وقد اوضحنا ذلك
ويؤيد هذه المبالغة ما بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام انه قال احد من الشيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام اقضاء
من الله وقدر فقال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام والذي خلق الحبة وبرى النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة
الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ لعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم
وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء
لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى
بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصوم الرحمن وشهود الزور واهل العمى عن الثواب هم قدرية هذه الامة
ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم
ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال العلامة الفوشنجي ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة غير ما للمتابعة محل
تامل انتهى ولا يخفى ان هذا الحديث منهاج الحق والبيان وقد بين فيه ما هو الحق في مسئلة افعال العباد كمال التبيين وما اورد عليه العلامة
الفوشنجي مندفع بان امير المؤمنين عليه السلام بهذا النص ان كان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امره موافق لامر الله
وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب والاولوية فهما بمعنى الاعلام اذ الامر المفيد للاولوية يتضمنه والاول اظهر ويؤيده قوله تعالى هو الامر
من الله وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وح فقوله لعلك ظننت قضاء لازما اه يفيد سلب الوجوب العقلي والاضطراري كما يدل عليه
ما تقدم عليه في الرواية وقوله تاخر مثل بحاله مدبر وعند ذلك يندفع التنافي في التاييد والحمد لله الذي ايدنا بهداه والصلوة على محمد سيد
الورى واله الاعلام المصدق المصنف رفع الله درجته المطلب السابع في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله ثم ذهب الامامية والمعتزلة
الى ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر
ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشر لله تعالى والسب له ولا يثيبه ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وكلوا المعاني بطول
فاطلع عن المذكرة معرضين وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد
وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا تزر وازرة وزر اخرى واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه
عليه بل يخلقه ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم
يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع ان الولد منا
له ان يحبس عبده ويعذبه على عدم خروجه من حبسه ويعاقبه على ذلك فكيف يجوز ان ينسب الى ربه ما تنزه هو عنه انتهى
وقال الشاعر حفظه الله قوله مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء وهو مذهب العبد على فعل العبد لا ان العبد
هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخالق غير الفعل والمباشر ثم انه لو عذب عبادا بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم بجوز له
ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى
وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا مستحقا للتعذيب والمراد انهم
ملكك لك ان تتصرف فيهم كيف شئت فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما تصرف في عباده هذا هو مذهب الحق الابلج وما سواه بدعة وضلالة كما اشار
وتعلم بعد هذا في مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب الالزام وكذا ما ذكره من الامثلة في
هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق بها ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان العبد في الافعال كاسب مباشر والثواب والعقاب

بواسطة المباشرة كما شعر انتهى **أقول** لم انه تعالى في الآية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة في عبادك للعهد وهذا لم
يقل عبادك او عبادك فهم فلما رأيتهم عبادك الذين عرفتهم خاصين مكذبين لوسلك منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم الاية
حيث خاطب الله تعالى عيسى بقوله واذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول
ما ليس لي بحق الى اخر الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السموات والطول ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال
الحادثة ليست من هذه الاعراض اه مخدوش بالاعراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى اصل الاعراض المذكورة مجملة لا بعدها ولا ريب في ان
الافعال الحادثة هذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل بالنسبة الى احدهما موجب لترتب الثواب والعقاب دون الاخر ولعل المباشرة فان اريد به
انه مفعول الحلبة كما شعر به ظاهر كلام المص بمعنى ان العبد يصير محلا للمباشرة العصيان والاشتغال به فلا يحصل الفرق ايضا وان اراد به صدور فعل المعصية
مثلا عن العبد نفسه وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الخامس** في امتناع تكليف ما لا يطاق قال الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة تكليف العبد بما لا فائدة له
عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا كونه في المشرق
حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال الجمل في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة
واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى لو يكلف العبد الا ما يطاق
ولا يتمكن من فعله خالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وهو انه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من تجشيم
غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز
الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل
على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي انه لا يفعله وتوقعه وانه لا يقبح من الله شيء ان يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا هو المعتزلة لانه عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف الزمن الطيران
الى السماء وامثاله يعد العقل سفيها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق
على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه وتوقعه انه تعلق ارادته او اختياره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة مع الفعل
لان القدرة الحادثة
لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له
قدرة حادثة يتعلق به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا
يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة والثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وقدم
القديم فقال الاشاعرة في هذا القسم جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور المستحيل لذاته ومنهم من قال
بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات
وهذا باطل الثالث ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من
نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل الى السماء فانه المستحيل لان العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه لامكانه الذاتي
والمعتزلة يمنعونها لقبح التكليف مع انا قائلون بانه لم يقع وهذا مثل سائر ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها والتجويز
العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون
الوقوعي انما هو مذهب بعض متأخري الاشاعرة الذين نزعوا عن المشاغبات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه عن متقدمي اصحابه وهو
الذي قصده المص ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان الوقوعي كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول هذا
المذهب لا يتم بمذهب شيخنا لازم له من وجهين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تأثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد
كلفنا فعل الغير والاخر ان القاعدة عنده غير قادر على القيام وقوام امره بالقيام وقدرة القيام بقدرة القيام انتهى فقول الناصب وهم متفقون
ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء اه يكون كاذبا وسنزيد ذلك وضوحا عند قريب ان شاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره
في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى
من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر اه يمكن
صاحب المواقف وحاصله ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مأمور ومنهي عن الفعل
لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هنا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع مكان

الوقوع

الوقوع يجوز أو وقوعه من المكلف في الجملة وإن امتنع غيره من علم أو خبر أو غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما أن دليلكم هذا يبطل
المجمع عليه منه مكون باطلا لأنه إن ذلك يستند على أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل وعدمه لوجوب تعلق العلم بأحدهما وإيا
ما كان تعين وامتنع الآخر وإلى ذهب إليه الأشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الأعمال مخلوقة لله تعالى فإنهما ظاهران في استلزامهما كلية
لكون التكليف مستحيلا انتهى وقد أجاب عنه المحقق قدس سره انتهى كذا في غاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة وأما رابعا فلأن ما ذكره في بيان
مرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف أن هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لأن يكون كثير من أدلة الأشاعرة هيهنا غير منطبق على محل
النزاع كما صرح به صاحب المواقف انتهى في آخر هذا التحرير حيث قال وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قال في أدلة
إيمان أبي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين نصب الدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك أن صاحب المواقف إنما أنكر تحرير محل
النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان أكثر أدلة أصحاب الفرق بما هو أشنع من ذلك وهو القول بجواز التكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة
جملة منه للمحقق عن ذلك الأشاعرة والأفضل النزاع عند أصحابنا ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيل لذاته والعادية وقد أشار إلى
هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل أن يقول إن ما ذكره من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وأن بعضا منا قال أو توقع
تصوره تشعر بأن هؤلاء يجوزون أي يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الأصول حيث قال اعلم أن
الأمة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو أما أن يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الأجناس وإيجاد القديم وإعدامه ونحوه مما لا يمتنع
تصورها أو لغيره كجمع الممكنات لفقدان أسباب وجوداتها أو بوجدان الموانع عنها كإيمان من علم الله أنه لا يؤمن فإنه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره
فإن كان الأول أي الممتنع لذاته فذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري في أحد قوليه إلى الجواز وهو مذهب أكثر أصحابنا واختلفوا في وقوعه والقول الثاني لأصحابنا
وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديين وإن كان الثاني أي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا واختلفوا في بعض الشيوخ وعلى وقوعه
شرعا وذهب الفقهاء إلى امتناع الأول وهو المختار على ما قال إليه الغزالي انتهى ثم إن كان الأشعري أخذ بجواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين
العوام في مخاطبة إبليس مع أبليس اللعنة كما أشار إليه التفتازاني في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال أما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لا يصلح
أن يكون محلا لتعلق الإرادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك إلا ابن حزم فقال في الملل والنحل إن الله عز وجل قادر على أن يتخذ ولدا إذ لو لم
يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بأن اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لفقدها عنه وقد يكون لعدم
قبوله لأثرها فيه لعدم إمكانه لوجوبه أو امتناعه والعجز هو الأول دون الثاني وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني أن أول من اتخذ منه ذلك إبليس
حيث جاءه إبليس في صورة إنسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى بقدرته أن يجعل الذباب في هذه القشرة
فقال الله قادر أن يجعل الذباب في سم هذه الإبرة ونحن بالإبرة أحد عينيه فقتلنا أعور وهذا وإن لم يروه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا
لا يتكرر قال وقد أخذ الأشعري من جواب إبليس أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد ذم
في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الإسفرايني في شأن شيخه الأشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة
فخر الدين الرازي وتعبيره وتوبيخه إياه متابعة للأشعري حيث قال ومما يعجب أحوال هذا الرجل أنه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم أنه من الحكماء البارعين
الذين وصلوا إلى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة أفاضلهم ثم رجع ونصر مذهب أبي الحسن الأشعري الذي لا يعرف أي طرفيه أطول لأنه كان
خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف رب حداد لا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب التاسع** في أن إرادة النبي موافقة لإرادة الله تعالى خلافا لمذهب الإمامية إلى أن النبي يريد ما يريده الله تعالى
ويكره ما يكرهه وأنه لا يخالفه في الإرادة والكراهة ومذهب الأشاعرة إلى خلاف ذلك وأن النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لأن الله يريد من
الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام أراد منهم الطاعات فخالفوا بين مراد الله تعالى ومراد النبي
وأن الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الإيمان والنبي أراد منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يؤدي إلى القول بأن مراد
النبي يخالف مراد الله وأن الله لا يريد من الطاعات ما يريد النبي بل يريد ما أراده الشياطين من المعاصي وأنواع الفواحش والفسق انتهى **وقال المصنف**
خصه الله أقول الإرادة قد تطلق ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى
يقابلها الكراهة فالإرادة إذا أريد بها الرضا والاستحسان فلا شك أن مذهب الأشاعرة أن كل ما هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله
مكروه عند رسوله وأما قوله ومذهب الأشاعرة إلى خلاف ذلك فإن النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لأن الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن
العصاة والنبي أراد منهم الطاعات فإن أراد بهذه الإرادة والكراهة الرضا والسخط فقد قلنا إنه لم يقع بين إرادة الله تعالى وإرادة رسوله مخالفة قط
وإن أراد أن الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لأن الله تعالى لم يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى أنه يقدر
والحاصل أنه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب أمثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى **وأقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل
جميع مقدمات الفاسدة التي ذكرها سابقا منتزعة من أن الإرادة غير الرضا وأن الإرادة بمعنى التقدير ويبني عليها تزييفه المردود وكذا الحال في ما ذكره

في الحاشية من ان المحظور ان الله تعالى قد يفعل ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي وقد يرضى ما لم يقدره فهو المرضي به ماله وليس هيهنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل
ان اراد بتقدير ما لا يرضى به فهو مردود بما مر وان اراد به ارادة ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق من ان الارادة مستلزمة للرضا وان ارادة الاعلام والتمكين
والكتابة فهو مسلم لكن لا يجدي فيما هو بصدده كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب العاشر** في انا فاعلون انفقت الاشاعرة والمعتزلة
على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل
ثاوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه عمرو بالجرة تولد فيه الالم دون الاجرة ولو علم الضارب بكون الرامي فاعلا دون الاجرة لما استحسن من
الرامي دون الاجرة بل هو حاصل في بهائم قال ابو الهذيل لحاجة بشر اعقل من بشر لان بشرا اذا اتيت به الى جدار وكبر فضربته بهم يطاوع على العبور وان اتيت
الى جدار واصبغه جاز لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى
ان لا مؤثر الا الله فارتكبوا من ذلك المحالات انتهى **وقال الشيخ** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها
ولهم لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور ومقارنا لاختيار فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقا لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل كاسب والله
خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل ولا كما صدر الفضل بقوله
انا فاعلون واعترض الاعتراض عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي اتصفنا به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا
واختيارنا وهذا شيء لا يستبعده العقل فان الاستواء والوضوح والاستواء المخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله
ودليل الاشاعرة ان الفعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد
لامتناع اجتماع قادرين مؤثرين على مقدور واحد لما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تامله المتامل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن
اذا صادفه القدرة الحادثة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى الخبط من مذهبهم وهو اثبات تعدد الخالق
غير الله في الوجود وهذا خطاء عظيم واستجراء كبير لو تامل وامعن لارتدع عن امثاله كل الارتداع كما سيتبين لك ان شاء الله في اثناء هذه المباحث ثم
ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بل ايجابا بل باختيارهم
اختيار هذا المذهب طريقتها ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد بفعله ويزعم ان العلم بذلك
ضروري لا حاجة به الى الاستدلال ويثبت ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركة المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه
لولا ذلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية مكان
هذا استنباط مسالة الضرورة كما استدل عليه اكثر الرجال بل هذا الرجل وهو ادعاء ان الفرق بين الافعال الاختيارية ضروري لكنه عاد
الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيار وعدم تاثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري
مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تاثيرها فيه وهذا
محل النزاع فذلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا يجدي للمخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا
بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق للمخالف له انفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بالحسن بين
الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبته كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر
حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة منه الجامعة بحصول المراد ويلزمها لا يحصل ويلزم منها
انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل بعينها منه وهذا ظاهر لمن انصف المتامل فكيف يدعى الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة
في هذا المبحث فهو مبطل فيه انتهى **واقول** اثبات القدرة بدون التاثير من يستحسن القول كما مر وسيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى والتمسك بجريان العادة قد
اسبقنا في بيان انه لا يحتاج الى الاعادة واما الكسب فقد اكتسب من السخف والفساد ما اكتسبا وزيادة واما ما ذكره بقوله فنحن ايضا نقول انا فاعلون
اه فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانما يجوزون به عن معنى الكسب والعلية ولا
يريدون به معنى الحقيقي الذي نقصد المصنف هنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال الذي يظهر صدورها
عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرا في الحقيقة عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد لكل
احد صدورها عن العباد وارتكاب نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا واي دليل قطعي وانما هو
فاسد على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا ظهر فساد تمثيله بالاستواء فان الاستواء قائم عليه بمعنى ووقوعه عليه فلا وجه
لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العلم يحكمون بان الاستواء والبياض ونحوهما
من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه شيء واستعمل اعابه

خلق ما لا يرضى به

وغير الاختيارية

بل يحصل لك الارادة سواء ارادها اولم يردها

عنهم

عندهم ولهذا انهم خصوا الناصب بالذكر هنا مردود من وجوه اما اولا فلان شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات لم يثبت عند المعتزلة فلعلهم يخصصون
خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض بايجاد الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى اتفاقا
وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات فهو ممنوع لازم
مما استدلوا به على ذلك المطلوب كيف يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى بعض اخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع يدل على
ذلك حيث قال والحق ان نسبة كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا يستلزم كون العباد
مقدورا لهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في تنبيه الجواز ان لا يكون الامكان
علة لتعلقها به بالفعل بل الامكان التعلق وفعليته تستند الى ما ينضم الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فذا لا يستلزم الفعلية في جميع
الممكنات حتى يلزم اجتماع قادرين مؤثرين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مشهده علة مصححة
لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل الخول الاشاعرة
وهو ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي
باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل اختاروا مذهبا رديا هو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذ كشف غطائه وظهر جودة ما اختاروه
وذلك لان لو اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لله ابتداء او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما
اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته وجوده وقدرته وتمكينه وسائر صفاته وكمالاته مخلوقة لله تعالى كما هو شأن العبد على راي اهل العدل
فلا ردائة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب
المواقف وقد ظن الناصب انه اصاب الصواب بل كانه وجد ثمرة الغراب فيه نظرا اولا فلان محصل كلام ابي الحسين المعتزلي المعروف من وافقهم في هذا
المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلثة احدها علية القدرة والاختيار وثانيها وثالثها ان العبد قادر على نحو الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط
منها ودون حركة الارتعاش والثالث انه لو لم يؤثر قدرته في هذا الصعود لم يصعد الا انهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانيتين دليلا عليها
حتى يتوجه انه دوران غير مفيد للعلية ثم لو جعل الدوران قيدا على المقدمة الاولى لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية واما ما ذكره
من ان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مسببين له بالدليل اه مدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل بصورة
الدليل انما هو تنبيها على الدعوى الضرورية وقد حملها من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها ولا
يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء الى الانكار والضرورة بل اللازم نسبة المعزولين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شأنهم
في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تاثيرها انما يوجب الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق بشهادة
الوجدان بتاثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة غير مؤثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه فهو لا شك انه اذا
سقط لم يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا بتعلق تلك القدرة والارادة بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن لها نحو تاثير في الفعل عند
مقارنة المحل فتعلقها وعدم تعلقها انما يفيد صحة اطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثرا للقدرة مع ان البديهي هو الثاني وبالجملة
من انصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التاثير لا يكون له معنى محصل على غير
معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار
تاثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال يصدر
متابعا بتاثير قدرتنا فيها فانكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة وبوضوحه ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه
التاثير كما اخترعوه وسموه بالكسب مخفي لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن القدرة تاثير لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودا
عنده قلنا من اين تعلم وجودها عنده ثم الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت بها
والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لو لا يجوز ان يكون مخصصة لاحدى
مقدوري الله تعالى بالوقوع فان غاية الامر جواز انها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند
الاشاعرة صفة توجد الفعل معها وتعلقها اخرى كيفية وجودية قائمة بالفعل موجودة عند الفعل فاذا لم يكن لها تاثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوته
ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله سبحانه اثر القول بثواب العبد وعقابه من باب ان يقال ان احدا قادر على الزنا مثلا
اذا كان معه قادر اخر يكون قدرته اشد من قدرته وليس له ان يمنعه من الزنا اذا اراد ان يرتكب الزنا وان يكره مصاحبه الزنا فهذا الشخص الغير المرتكب له العاجز
عن ان يمنع فاعله مستحق للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق
الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة يكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم ولقائل ما
ذكره العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التاثير بل ما هو لازم منه ومن الكسب وان الفرق بينها وبين العلم بان القدرة

يستلزم هذا ولا يستلزم العلم من دون بارز فهذا انما يتم لو كان الكسب لعبد محتملا ومعقولا وانما هو لو ابرعن قرط التعنت والمجوجة كما مر وسيجيء ان شاء الله
ثم يتوجه على المعتزلة ان الضرورة هو الفرق بتاثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تاثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم
فانتفى بضرورة بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب اهل السنة الاسفرايني ويكون للمؤثر قدرة العبد فقط على سبيل
الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان القصد فيها بان مذهبه قدرة العبد في الجملة في بعض افعاله وتلك المذهب الاشاعرة لا بان خصوص المذهب الحق
كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي واجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفرايني مع انه قول بلا دليل ولا دليل
عليه مردود انه يمكن ان اراد جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما مؤثرا مستقلا فيه يلزم اجتماع المؤثرين على
اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثرا واحدا مستقلا في التاثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم حينئذ عدم استقلال القدرتين
بل احتياجهما الى معاون وشريك تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وانه ان كل سليم العقل له فهو انه كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله
لانا لو سلمنا ان موضع ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادته لها فلما لم يتوقف هي عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون صادرة عنه
بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل بعينها البتة منه وكون الفعل بحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع
يدل على ذلك لانه لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكورة يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد من العبد
فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد انه لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا الحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك
الارادة بجاز وقوع حال اخر هو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ الحال الجاز ان يستلزم الحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه وان
الفعل لا يحصل بعد من تلك الارادة فلا بد له على الخطاب ايضا الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد
وهذا مع انه لم يبين كونه في المقدمة ولا لازما منها قال المصنف رفع الله درجته منها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما
يقدر عليه كالحركة عمدا وبين ما يقع والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض حركة
تفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا احلى منه انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا مرارا وقد ذكره هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرارات البشعة الطويلة الخالية عن الجدوى
والجواب ما سبق انتهى واقول لا تكرار فيما ذكره المصنف فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره لها فيهنا انما هو في بيان
ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المذاهب ظاهر واما ما ذكره الناصب هنا له من كلام صاحب المواقف ما ذكره صاحب الحاشية للجواب عن هذا فقد مر نا
عليه ثمة وابطلنا قال المصنف رفع الله درجته منها انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذم المسيء وقبح مدح من فان كل عاقل يحكم
بحسن مدح من يفعل الطاعات تماما ولا يفعل شيئا من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويجتنب الملاهي ويباعد القبيح وانه
يقبح ذمه ولو شرع احد ذمه باعتبار الحشا هذه العقلاء سفيها ولا مر كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يباشر الظلم والجور والعدوان والغصب
نهب الاموال وقتل الانفس وغيرهم من فعل الجرائم وان قلوا من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولا مر كل عاقل ويعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا
او قصيرا او كون الشيء فوق الارض تحته وانما يحسن هذا المدح والذم لو كان الفعلان ان لو كانا صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح
والذم اليه ولا الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس
شانه الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوها متساوية في استحقاق المدح والذم فلم يعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويبيع ما
يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ويعتقد صدق الثواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب ويجاوز من ادخال نفسه في ذمة الذين قال الله
تعالى عنهم وانه يتجاوز في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن وقبح ذمه وقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال
باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم ونعلم ان الافعال
اختيارية والا يلزم الدور المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم وعلى الافعال بالنسبة وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه مباشرته
للفعل اما انه تاثير قدرته في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصوله
ترتب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتبا على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف
الحمد والخلاف في الحمد ايضا واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك لانهم
لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من مفتريات فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع امر به
لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى واقول الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه مباشرته للفعل
اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا فعلى الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا بوجه القدرة ولا بالنسبة
بين وجوده وعدمه وعلى الاول وان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل بتمامه فان تعدد سبب العبد مثلا بفعل لا يكون منه صحيح بالضرورة وعدم

الفعل لا يجب من قدرة العبد على هذا الفرض فلا يوجد معنى الشق الذي لا يجب لم يوجد وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال القدرة
في الترتب استلزامها الفعل فان العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة له وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه ولا يطابق مذهب الاشاعرة جملة لان الحسن والقبح
الفعل لقدرة العبد غير ثابت عندهم وانما المنسوب الى الصحيح انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فلهم كلام وانما قال الصحيح لان الافعال الصادرة بغير
الاختيار لا يترتب عليها مدح ولا ذم على نفس تلك الافعال وكلام المصنف صريح فيما ذكرناه حيث قال فانه لو لم يصدر عنه الحسن لوجه المدح
والذم البارئ الى العبد لا الى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهمه الناصب مما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس تلك الافعال
كحسن الوجه وقبحه لا بعلتها وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيح من غير وصف الشق بحال متعلقة ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا
انما يصح مطلق المدح ولا يصح المدح والذم الاستحقاقي والاعراض مندفع واما ما ذكره من الترديد بقوله فهو ان كلام المصنف يثبت ان الاشاعرة لا ينكرون
بعقولهم حسن هذا المدح فهم معترفون على الفعل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقبيح وانما يستهدم على نفي التزامه
جنانه كما لا يخفى على من في الشق الاول من اعتراف بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مثل ما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره متاخروا الاشاعرة من اثبات الحسن العقلي
في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي استثنوه عن محل النزاع نفيا عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فلذا ذكر **المصنف** رفع الله درجته
وفيها انه يقبح منه تعالى تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا نعرف بديهة على ما تقدم الفرق بين ما كان الفاعل المعصية فينا هو الله تعالى لم يقدر على
الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا الفعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله
جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز ان يجازى الجماد وهيئته ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد لانه تعالى يريد منا فعل
المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ما ينهى ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا ولا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان طالبا لنا في الطلب مكلفا لنا لا
نطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجز احد من المسلمين
على اثبات قدرة الخالق في الوجود والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان قادرا واجتنابا
مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وقد تمكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب المباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى التمكن
خالقية الفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسبا والعادية المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير ارادة
عقلية واختيار سوال وكما لا يصح عندنا ان يوجد خالق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يوجد الثواب عقيب افعال المخصوصة
وفاعلها عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والمثوبة والدعوة فانما تكون دواعي العبد الى الفعل واختياره
فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذ كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى
انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزم مكرر العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدم ايجاد
العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور ولا يخرج عنهما الفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب
الممتنع فبطل التكليف لانتفائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى
بالاشياء انتهى **واقول** تسمية لذلك الدليل القطعي شبهة اشتباه نشأ عن القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقد بينا فساد القول بالكسب
وسيجيء انشاء الله تعالى مفصلا وتوجيه على ما ذكره في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية اه من الرد وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول العبد
مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب المحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب لم يكن بايجاد العبد ايا
فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاد ايا ثم ان العبد فاعل وجوده وهو المطلوب ايضا لا اختيار للعبد في المحلية على راي الاشاعرة كما مر فلا
يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقرير دليل المصنف لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن
الحسن والقبح شرعيين كما زعمه الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبيح منه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا
والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال اه مبني على نفي اسباب الحقيقية وقد مر ما فيه وقد ذكر
على ان الكلام فيهما في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في اصلهما فافهم خلل الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مسيس النار لا يطابق المثال لصلاة
مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى بكابر فيها الاشاعرة لا ريب في المثال المذكور ولم يقع امر ونهي ووعد ووعيد فعل الاحراق فلهذا لا يصح السؤال
عنه وايضا انما لا يسئل عن فعل النار لانه حيوان لا حيوة ولا ارادة لا لانه ليس بسبب للاحراق حقيقة كما توهمه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على
الافعال كترتب الاحراق على مسيس النار من دون ان يكون له سببية حقيقية كما ادعوه لم يكن للمثوبة وما يتعلق به من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل
الكمالات وازالة الرذائل وتحصيل الفضائل فائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله وتولد عنها شرعا بالاستقلال
الرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يوجد خالق الله معا لا ارتباط له بكلام المصنف سره نرد وبما سبق من ان التصرف ان كان بطريق حسن فهو حسن والا
فهو قبيح فانا اذا وعدنا عبيدنا بالاحسان والا نعاقبهم على ما اوثر مشقة عظيمة وبالتباشه لتركه فعلنا بهم على ما اردنا وتركه بعضهم مستقلا
بما ملكنا به تماما كما ما نعين عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقياد الامر بالحكم العقلاء فظهر ان البنية بحالها لو اعتقنا بعض

عن العبد م

عليهم

عبيده فالله لو امرنا بعضنا الخوض في هذه شافرة لا يجاوز طاقته فانه لا بعد ظلما واللازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني وظاهر انه لو لم يجب استطلاع
العبد فعله لزم رفع فائدة البعثة ويتجه السؤال لكونه ظلما على التحقيق الخامس ان ما ذكره من ان التكليف والتأديب بالبعثة والدعوة فلا يكون
دواعي العبد الى الفعل الا مدخولا بان الانبياء يجبون على الفعل سواء بعث اليه النبي او لا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما
لا يخفى ثم ما ذكره الناصبي الالزام غير لازم لما سيجيء من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فانظر على انه لو تم لزم ان يكون افعاله تعالى انما اضطرارية
لجريانه فيه بعينه فما لزم منا في مسئلة علم الله تعالى لزم كم في مسئلة خلقه تعالى للافعال العلة بعلمه على ما زعموه فتدبر **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة
ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان
فهو تعالى عادل سوا والله تعالى وان منصف سوا واي راحم للعبد غيره واي مجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا
بل عنه انتهى **قال الناصب** غضب الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله الذي خالق المعصية والفاعل لها لم يستوجب الظلم والظلم تصرف
في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم وقد روي ان عمرو بن العاص سئل ابا موسى الاشعري رضي الله عنه فقال يخلق في المعصية ثم
يعذب بها فقال ابو موسى انه لا يظلم ووضح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبنيه حكيم
مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الواحد ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل
النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انه لم عمل المستراح ولم يجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس
كذلك لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين كالمستراح
الذي يفعل حسنا البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا فهل يقال هو ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه في الوجود باي وجه يتفق لا يقال انه لكن
المستراح الاحسن بحسب الخلق مخصوصه وهو ما لك لنفسه والله مالك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يعمل عملا ويستأجر على العمل
رجالا ولا يستعمل معهم بعض عبيده لا يقال العبد اذا تم العمل اعطى الاجير اجرته ولم يعط العبيد شيئا فهل يقال انه ظلم العبد لا شك انه لا يقول عاقل
ظلم العبد وذلك لانه تصرف في حقه كما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه
يتجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بمالك المطلق ولو كان
المالك المطلق وكان له التصرف حيث شاء وكيف ما اراد لكان كل تصرفاته عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيف ما شاء
وحيث ما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف حد هذا التحقيق ولا يعد عن هذا انتهى **واقول** تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويه الناصبي
الناصب لا خلاف بين العقلاء في انه تعالى عادل في فعله فضل محض وانما الخلاف في معناه فالاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف في مملكته لا في ملك
غيره كما هو قال العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يجتنب الحسن ويخل بالقبح لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان
يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب في ان التصرف في الملك على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم والجور
في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا ولما القائلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم فيشبهون الظلم الى
انفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون يفترون بعض النواصب الهدية وجوابهم تمام ذكر اهل العدل بما لا انه ان خالق الظلم والجور ليس بعادل لان الخلق
جميع الاشياء البتة يقبح بالنسبة اليه انما يصير الاشياء اشياء بالنسبة الى الخلائق وباعتبار انها بهم مكابرة تستدعي لمناظرة ثم ان الناصبي يجعل
عمرو بن العاص ههنا شريكا مع ابي موسى في الدعاء رضي الله تعالى لانه وافق من هب اهل الاعتزال وغفل عن كونه تعالى عدلا بمعنى الوجوب عليه والاوجب اليه السلام
التحية انتهى واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كنيف وكنيف فانما تمثيل به العلامة الدواني في بعض رسائله لبيان القول الاصلح بنظام الكل على ما
اليه الحكماء والامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهمه الناصبي فانه اشتمل عليه ذلك البيت
من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت وفزع اهله من الروائح المستقذرة بخلاف ما اشتمل
عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما مر لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلا فيها
وانه الكلام في دعوى حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبها الاشاعرة الى الله
تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبحه
العقل لانه تعالى غني وعليهم نفقته من المأكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم شيئا ذلك اعطى الاجر الاخرى وان اراد بقوله لم يعطهم
شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا اجرة ولا نفقة فالتسليم منهم كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه
القوت واللباس يقال انه ظالم اه فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لانه على اي تقدير لا يكون عدلا كما ادعاه اهل العدل واما تعليل كون ذلك
ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فغلط وانما العلة في كونه ظلما انه تصرف بما يقبحه العقل شوله عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما
حققنا يتبين لاصحاب الناصبي تعديهم سر بعلمهم شوابا لتحقيق وان كان باسمه عند محققيه والله ولي التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

ومنها

وقد يجاب عن هذا بان عذاب العبد وثوابه انما هو كسب للايجاد فلا يلزم الظلم وفيه انه ان لم يكن للعبد فيهما تأثير فالظلم لازم وان كان فيهما تأثير فيشبه كسبا سواء كان او غيره فيكون العبد موجدا او هو الظلم نور الله مرقده منه

من التنبيه الاول قوله الاترى ٢٠١

ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء العلم بالضرورة بثبوته فيما انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما يقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي والصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهنا لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان يتناول الطعام مكافا فانه يهتدي منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما انصرف عنه وكذا نعلم من حال غيرنا ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهنا وانتفى الداعي اليه ويمتنع ضده عندنا وان ازدناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرتضيه العاقل لنفسه هذا مذهبا يقود الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الداعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العادات بالنص يجوز عدم وقوعه عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها اما قوله ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهنا فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواز مما لا ريب فيه ولا يمكن انكار هذا الجواز انفي ما علم بالضرورة انتهى **واقول** ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفة للضرورة التي يتكلم المص عليها فان العقل الصحيح يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الداعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير اطاعتها جوابا ودعما لما ذكره المص واما ما ذكره بقوله فانا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء الذي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلم لكن المص انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل مع كراهة الفعل له قبل الفعل واما قوله ولا يمكن انكار هذا الجواز انفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المص قدس سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته منافي للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فيراد الناصب عليه انه لا يمكن انكار هذا الجواز انفي ما علم بالضرورة كما ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما يقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم يقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم يقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري البطلان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال يقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان هذه الارادة موثرة خالقة للفعل والعجب من هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتأملون ان هذه الارادة من يخلقها هم يخلقونها ام الله تعالى فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل وقدروا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وفيه خطر الشرك انتهى **واقول** ما ذكره من العجب ليس جهله بعجيب بل دفع تعجبه ما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما الا به من كل العجب فان اصل الارادة وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شأنها ترجيح الفعل او الترك لكن غلبة الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل الى حيلها متعلقا به من العبد لا من الله تعالى ويمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان فعل العبد مبتعث عن مجرد تصور الملائم واعتقاد الملائمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لم لا يجوز ان يكون مبتعثا عن ذلك مع اعتبار كون منشأ العبد وهلم جرا والتسلسل في الامور الاعتبارية مما لا يتأبى ما ذكرناه وكانه لهذا قال شارح المقاصد الحق ان مبتنى المبادي القريبة للفعل على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الجاءهم واضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين والترجيح كما توهمه الناصب المخالف وزعم انه قد اخرج بذلك نفسه عن الوحل وسيأتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به ان شاء الله تعالى **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه الاتية المتظاهرة جدا الدالة على انتساب الافعال الينا وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها الايات الكتاب العزيز حتى انه لا يحصل اية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه فبعضها ابن يد على بعض فبعضها يزيد على العشر ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن اصل مشاخرهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن وذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم قل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب هين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول احتمال الضرورة يحتمل خلاف المقصود وكل كان كذلك من كتاب الله فمخالفة المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل المقصود فمخالفته له لا يكون كفرا بل هو محتمل للاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب العجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي لو الامام الرازي لم يدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الايات كلها واتى مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهبه

وهذا الرجل ذكر الآيات وحملها نصوصا مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكره الامام في تأويل الآيات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة وهذا يدل
على غاية حرق الرجل وجهله وتعصبه وعدم مبالاته اما كان يستحي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع الطعام في قصعة وقد كانت ظلت السهام
فمالت طائفة من اهل عسكره فاخذ السهام من يلوها ضحكا من صدورهم وافخاذهم ثم يقول لنا سهامنا فالله تعالى وقد علم ان هذه السهام لنا
لجنابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الآيات دليلا على مذهبهم الباطل من ان ذلك الدليل في غير محل النزاع فان الانكار
للفعل نسبة واضافة الى الفاعل ونسبة واضافة الى الخالق كالسواء فان اضافة الى الاسوء لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسوء حتى صار اسود قوله
فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه كذلك ولكن لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله ثم فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم لا شك ان الكتابة نسبة من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والمباشرة فنقول الكتابة كسب العبد
وخلق الحق لم تر هذا الرجل اخو هذا الابن ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح
بالكسب وان كتابتهم كسبهم لا انه خلق لهم وشرع عليه باتي الآيات المذكورة انتهى وانا اقول نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حقا والنص على
المقصود من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب وافضل الجماعة زعموا
مثله وبنوا عليه الحكم بندور النص في الكتاب والسنة وهذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد قال جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان
انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع احتمال التأويل والاحتمال وهذا وان عز حصوله
بوضع الصيغ وذلك للغة لكنه كثير مع القرائن الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه بالنظر الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك
الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القرائن الظاهرة داخل في النص ومخالفته اذا كان قرآنا او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من الحجة فلا يمكن من جعله يجب
بدعة انتهى ادعى نصوصية تلك الآيات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان الواردة ذكرها تأويلا كان تعرض المفسر لذكرها لقوله استنكارا وكفى في ضعف
ان كتاب التأويل ما قبلنا ان يوم التأويل ليل ليل سيما تأويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التأويلات حقيقة لا يأتيها الا فعال غير
ما انزلت فيه والحالة لكلام الله وتحريف الكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج القرآن المبين على ان يكون دليلا للمحققين وحجة على
المبطلين وفتح لباب تأويلات الباطنية الملحدين وما اندرى كيف يستجيز من يعلم ان وعد الله حق مثل هذا في القرآن وفي دين الله المبين واما ما ذكره
من المثل ففيه من الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المصلحة اذ يحل ان تلك الآيات كانت على مذهبه نصوصا فكانت على ضد الخصم نصوصا لها
انهم اصلا ووصولا فكيف يصدق انه كان قبل ذلك الطاني بل الخصم حصولا وانهم جعلوا غيرهم بها مفتولا على انا لو فرضنا ان الواردة اوغيرها من اهل
السنة كابروا على نصوص تلك الآيات واستدلوا بها على مذهبهم هل يستدل الاقل العدل بها فشل المفسر في ذلك مثل قوم من الاقوياء الاقوياء الحمقى
من بعيد تقابلهم من الحق الشديد بجماعة كان فيهم من الضعف في الفرع وسهامهم خالية عن الاثر واللذع فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدر
والاصلاب وقعت قدام هؤلاء الاقوياء على التراب لنفط من الاقوياء من كان له من الرماية سهم وافر فلما الى السهام القاصرة وقعاتهم من تلك الجماعة
الحمقى الخاسرة حتى قال تلك السهام الخاسرة والبقية ولو ادبارهم ثم يفتخر ذلك المنفط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم واسنة اصلهم بها عن اصولهم
واما ما ذكره من انا لا ننكر ان الفعل نسبة واضافة آه ففيه ان الكلام ليس في مطلق النسبة والا فالفعل الى الزمان والمكان ايضا نسبة مع انهما ليسا
فاعلان له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القرآن تسمية المحل فاعلا وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والقدرة بين الخالق و
الكسب اصطلاح من الاشاعرة لا يعبد في مقابلة الخصم على ان الكسب منسوب الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية
ونحوها فالفعل المقترن ونحوه اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فيلزم ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتبارا في الخروج
عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال تعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره
الناصب في تأويل الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب
بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فينبغي ما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوروا صدر هذه الفعلين من
العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضا من غير احتياج الى تحمل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه بصدد الكتابة من يد
الكاتب هذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتأثير آه ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة
الغير المؤثرة والحاصل ان هذه الآية صريحة فيما ادعاه المصنف قدس سره غير قابلة للتأويل لان مفادها اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره ففيه
اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر فيها بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بها ولان العادة قد جرت باضافة الافعال
التي يباشرها الانسان الى اليد وان اكتسبها بجارحة اخرى فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم ولان ذكر اليد يحقق ويؤيد اضافة الفعل الى فاعله
كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني يداك لا يد غيرك وفوك لا فوه سوال يعني انت فعلت بالزمان لا سبحانه ان يفعل احد بجارحتك واما
قوله صرح الله بالكسب في الآية المذكورة فمدخول بما اشرنا اليه سابقا من ان لفظ الكسب في الآية بمعنى اخر غير ما اخترعه الاشاعرة لكنهم للفرار
عن الجبر اضطروا الى صرفه عن ظاهره وصرفه كصرف الافعال تارة الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة

السهام

الكاتب

يقال يوم النزع اي
نفخ الجوزة في القوس
اي مد قاعة القوس
وهنا المعنى الاول اي وصف الاستعارة
اورد ما صاحبه على نوع التحقيق
فافهم منه

يعني بعينه

انما الفعل الطاعة والمعصية وشيء من هذا لا يعد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تأمل وانصف قال المصنف
رفع الله درجته الثاني ما ورد من القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان الله سريع الحساب وقوله تعالى وما تكسبون وقوله تعالى ووفيت كل نفس ما عملت وقوله تعالى وما تجزون الا ما كنتم تعملون
وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا الآية
الناصب لحسنة الله قوله تعالى لمدح المؤمن وذم الكافر يكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ بصفائها والوعد والوعيد
لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويحسن المسك بحر الطيب والحشيش والاثاث الذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وترتب الجزاء
وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال الخير هل هي مخلوقة لله تعالى وللعبد وانما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد
والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء اعلم ان الآيات ليس دليلا لمذهبه انتهى واقول هذا من باب القول بسببية المحل والاتصاف
الحاصل بدون الاختيار وذكر البطلان وبينه عليه بان افعال العباد انما يصح المدح والذم عليها ان قدر ان الحاصلة في محلها ليس كذلك لما وقع فيه
الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة صحة المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء نورية والارض تحتها وانما يحسن هذا المدح او الذم
كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله وبمدح اللؤلؤ بصفائها فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح
المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك وانه لا اختيار له فيه فينتفي المدح من تلك الجهة وهذا هو مراد المص الاستشهاد بمدح نحو
اللؤلؤ بكونه خارجا عن المبحث كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون
مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن
وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن
اليوم ولا تظلمون فتيلا انتهى وقال الشارح رفع الله درجته اقول مذهب جميع المثبتين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان
افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذا الاشتباه الآيات الدالة على هذا المعنى لبل جميع المثبتين
ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون افعال العباد مخلوقة لله مكسوبة للعبد
وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات
فان الاختلاف والتفاوت واضح فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء انما ينسب في كل شيء بنسبة سببه اختلاف افعال العباد
واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس بخلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود
قبيح وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق
على ان الكفر ليس بمخلوق لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الآية انا ما خلقنا السموات والارض الا ملتبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث
كما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناها الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بكون كل
مخلوق حقا لافاد ان الكفر حق والى بفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم ذلك الاعرابي الجافي الحلق الواطئ الذي المعنى من كلام الله تعالى واقول
قد سبق ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب الظاهر دون المعنى والحقيقة وان الكسب يعظم بما مر مرارا وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان خلق الانسان ونحوه من مخلوقات
الله تعالى تفاوت واختلاف ايضا وهذا مع مخالفته لنص الآية يشتبه ايضا لما قال له سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه يفهم
من نفي الاختلاف الواقع في الآية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوهما وهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن ومناقضة نفسه عليه كذلك
بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الآية عدم التناسب والانتظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان احسن كذا في تفسير البيضاوي ومن البين
ان اكثر افعال الانسان بهذه الجهة واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح في استدلال المص بالآية لانها كما تدل على حسن المخلوق
لا الخالق لان المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه انما يتعلق بالخالق المفهوم من خالق المتصف في خلقه ولا يتعلق
ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه قوله ولو كان كل مخلوق حسنا اه قلنا بطلان اللازم ممنوع قوله لكثرة المؤذيات والقبائح المتحققة قلنا
هذا مع كونه مناقضا لانكاره سابقا كون القبائح صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد من المؤذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كالخلق
الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا سابقا انها ليست بقبيحة عند العاقل في حد ذاتها لكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشمل
افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نم انها صادرة من الله تعالى بل هي واقعة السلب ولما ما ذكره من ان معنى الآية انا ما خلقنا السموات والارض الا
متلبسين بالحق والصدق فيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والجد معا متقاربين كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للآية الا ان يكون
ذلك الاشتباه حقا لان الحق امر اخر مباين لها متلبس بها مصاحب لها كالحجر الموضوع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله والى بفهم هذا المعنى من هذا الكلام
دليل على عوجاج فطرته المائلة الى وقصور فهمه عن ادراك واضحات المعاني فانه لا يفهم ان ما ذكره من تفسير الآية هو مفهوم كلام المص او يدعي بمنعه

كل في الجواب كان في
نسخ الشرح بخط
[illegible]

وحينئذ

فيه تامل لان الظاهر ان جملة
في الآية جملة المصدر بالصفة
الاصلي تامل

ولو يكون قادحا
فالاولى الاستدلال
بما مر

ولا بد من ان يذهب باسره وباغرضه يشتغل وينطفي نوره والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما انتوا به من المجاهرة بالباطل ومعاضدتهم الحق باعتقاد ما يكون من الكلام

قال المصنف رفع الله درجته الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر وازاله عنه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا ان جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له لم لا تخرج منه وجوابه في ذلك كذا قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا وما منعهم ان تسجد وقوله ما منعك اذ رايتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك كيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب عباد كيف يامر بالايمان ولم يرد ويهي عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقد خلقه وكيف يصرفهم عن الايمان ثم يقول الى ما يصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو امنوا بالله ويذهب بهم عن الرشد ثم قال افابن تذهبون واضلهم عن الذكرى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى وقال الناصب عفا الله عنه اقول قد يستدل بذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب لان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كافي في توبيخ الله على فعلهم واما ما ذكره من ان مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ بالعباد الكسب والمحلية لا بالعباد الخالقية والمحلية وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا حكم باقي ما ذكره من الايات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب عباد فهو كان رجلا وزيرا متشدقا في الانشاء معتزليا ذكر الكلمات وسردها على وتيرة ارباب الرسالات والمرسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل في امثال كلامه شعر كلامك هذا كبندق فارغ خلي عن المعنى ولكن يقرقر انتهى واقول قد يستدل بالقول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسب لهم خبرا ولا يصلح وجها لتوجيه الانكار والتوبيخ من الله تعالى العباد ولا يكون في توبيخهم على فعلهم وقد يستدل مظنة لزوم مثل ذلك علينا في العلم من قبيل ان بعض الظن اثم وكذا الكلام في باقي ما ذكره في دفع كلمات الصاحب عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا متشدقا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن انما جعل ذلك وسيلة للهرب عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من اعجابه ثم ما ذكره انه كان من اهل الاعتزال انما نشاء عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله شيعيا امامية بالغا الى اقصى الشيعة وارضع من لبانه على زعم انف الناصب واخصامه كما حقق ارباب التاريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر بانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فلينصف ولينا الناصب الخالي عن المعنى هو الكسب الذي اضطر بوالى تحصيل معنا كاذبا او الكلام المنقول عن الصاحب الذي جل ان يوصف لفظه الا بالدر المنظوم وكون معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا يبقى من الله تعالى ولا يستحي من الناس ولا يبالي بما الحق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الاشعري الخالي عن الشعور والبر ولا عن وان الحق بنكوه الجهول بما الفضول الذي هو على شفا جرف مهول كما قيل شعر الحق ينكره الجهول لانه عدم التصور فيه والتصديق وهو العدم لكل ما هو جاهل فالتصور بعد صدق بقا

قال المصنف رفع الله درجته الخامس الايات التي ذكرها الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيئتهم قال تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم ضربه الله عليكم ورسوله من شاء منكم ان يتقدم او يتاخر من شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا من شاء اتخذ الى ربه مابا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى وقال الناصب عفا الله عنه اقول هذه الايات تدل على ان للعباد مشيئة وهذا شيء لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه بل النزاع في ان هذه المشيئة الموجودة هل هي مؤثرة في الفعل وموجدة اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فانه الدليل على وجود المشيئة في العباد غير نافعة له واما قوله فقد انكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشيئة الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشيئة الالهية علة للذنب هذا باطل لانه قوله ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسبه الاشراك الى المشيئة ولولا ان الانكار في الاية الاولى لجعل المشيئة علة للذنب وفي الثانية لتعميم حكم المشيئة الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منع عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار فليتامل المتامل ليظهر عليه الحق انتهى واقول قد مر بيان اثبات القدرة والمشيئة بالاثبات لا بالنفي وان القول بالكسب لا اثر له في دفع الجبر واما ما ذكره من هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشيئة الله تعالى فيه ان صريح الاية اعتقاد بان مشيئة الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك دينا وجزءا مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج والقول بعلية مشيئته تعالى وجعله للشرك وجمع اخبار تماشارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نقلها الله تعالى كما قرئ الله فالعدل عن جعل مشيئته تعالى في الاية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصفه

ذ بنا لحوق

زلة الرئيس الفسر المصباح

نشبه من نفخ بالاصباح

هذا اشارة الى كونه اشي مشرفانه لب التشيع ما لطوايف شيعيه فتشر باطل شيعه

ذ بنا لحوق

دنيا ثم لا يتم عن ظاهرها والبناء على الكسب المعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي حيث قالا ان حقيقة الكسب تعلق بحصول قدرة العبد بفعله
الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتميزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة
بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد عليه ان اثبات المطلق عن مقيد اثباتا لما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من هذين القيدين
مقدورا بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية الاولى لما فرق بينها وبين الاية الثانية فدفعه بان الفرق بين الارادة
بالمشيئة في الاية المشيئة المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشأ ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشأ عدم
شركنا لانه تعالى شاء ذلك بالمشيئة التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيئتكم فارتكبتم بسوء اختياركم الشرك وتركتم
التوحيد والمراد بالمشيئة في الاية التي ذكرها الناصب المشيئة الاجبارية الاضطرارية وحاصل هذه الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشيئة الاجبارية
لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاته عرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف في التاويل كما ترى
ويظهر هذه الاية قوله تعالى ولو شاء الله لهداكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلنا كم امة واحدة **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس**
في الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها فيدل على انها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول
يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم فكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة
اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما لا يحسن ان يقول المقعد الزمن قم وامش يرى من شاء وجعل الخط فقسه فكذا فيهما انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول انه اتى بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فائدة التكليف وانه يصير به عبدا لا افعال العبد الى الله تعالى وخلق الثواب
والعقاب عقيب التكليف والجنة وعلى العباد كما ان الاحراق عقيب النار وكما انه لا يحسن ان يقول خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقول خلق الثواب
والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى دال على الاطلاق ويحكم ما يريد ولما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمامور به عاجز فالجواب اما ستوانه ليس
بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى **واقول** قد سبق ان العبد بطبعه لا يخلو عن الفعل والترك فلا حاجة
له في ذلك الى التكليف فبقي ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المصنف قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي السببية الحقيقية مستلزم
لا يلتفت اليها وان المالك على الاطلاق يحسن منه التصرف على الوجه الحسن فلا نقض لا على وجه يستحسنه العقل السليم بل يحكم بالتسفه ولما ما ذكره في الجواب من انه
ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد تقدم وسيجيء بعضه بابطال الكسب على معنى كان ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع** الايات التي
حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين واستعينوا بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى خالق الكفر والطغيان
كيف يستعان به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى لكن لا لطف
حاصله كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن
ينزل بقدر ما يشاء انه بعباده خبير بصير وقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعان
فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكر لما يندب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق
الاشياء وهذا من الترهات التي لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا
عقابا فلا حاجة الى الاستعانة والقول بان الاستعانة من الخالق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مدفوع بان هذه الداعية ان كان بالجبر فيلزم
يكون الكسب بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعانة عن الله تعالى بقدرته **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن**
الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من
الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقوله رب
اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعتراف
الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا فيه التنازع فان كل الناس يعلم انه فاعل الفعل ولكن الكلام في الخلق و
الايجاد فليس فيها دليل لمدعاه انتهى **واقول** بدفعه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة فاضطرته بذلك الظهر وقد مر مرارا ما في احتمال الكسب من
الهذر والفساد فلا يفهم الالتفات **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت
كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين كانت الى فيها نوخ ساهم خوضهم الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما
كنتم تكسبون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخالق من الله الا ترى الى قوله تعالى
لهم يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكذا هذا يدل على ان للعبد كسبا اولا خذ به يوم القيمة
ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا لفعله وموجدا اياه فليس فيها دلالة على المقصود انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما حكم به
بديهة العقول السليمة والبرهان العقلي لا يظهر خلافه في الاخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الاية لا تدل على الرد

اي كون شيء صادرا من الكون لا على ذات الاطلاق في الحقيقة

ما اخترعوه من الكسب الذي لا يحصل له ظهور ان الكسب الا انه ليس بالمعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو في ذلك مطالب بالبيان اورد
خرط القتاد **قال المصنف** رفع الله درجته **الحاشية** الآيات التي ذكرها الله فيها ما يحصل منهم من التحسر في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى
وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا وقال يقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا
نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين انتهى **قال الناصب** خفض الله اقول التحسر وطلب الرجعة لا كتساب الاعمال السيئة والاعتقادات
الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من الملتين كالمعتزلة وتابعيهم وليس في هذه الآيات دليل على دعواهم
انتهى **واقول** قد ذكرنا الكسب لا كتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسب الى اهل العدل من اعتقاد شركاء الله تعالى فهو اولى
بالاشتراك المشتبه المقصود الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب كونه مؤثرا في وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي
توهموه من قول اهل العدل باستناد افعال العباد اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم منه مشاركة المجوس بل النصارى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة كما
سبق **قال المصنف** رفع الله درجته فهذه الآيات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد فماعدا نصوصها من اهل الله وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراء ظهوركم يا الاباء اطلبنا الحق الذي نباو
آثرناها على الآخرة وما عدا دعواهم في الانتساب الى فتوى علمائهم واتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه الآيات وقد
جاء كريها النذير وعمرناكم فما يتذكر فيه من تذكر الا باتاقلدنا الباءنا وعلمائنا من غير تمحيص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة البالغة هل
يقبل هذه القبيلين وهل يسمع كلام الفريقين انتهى **وقال الناصب** خفض الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد
علمت في كل القصور من اسناده الآية بالآيات انها دالة على خلاف مقصودك وهو نص مخالفة لدعواك والعجب انه يفتخر بها بانها ثم يقول اما عدا دعواهم
وعوامهم فنقول اما عدا علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية والطاعة
فان تعذبنا فنحن قبائحك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت واما عدا دعواهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا امرنا بانك
يكون ملازما للسواد الاعظم يقال عليكم بالسواد الاعظم وراينا في امته السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة قد خلفنا فيهم واعتقدنا مثل
اعتقادهم وراينا ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كالبهوتية يخفون مذهبهم ويتقونه التقية ويهربون من كل شاهق ولو نسب اليهم انهم
معتزلة او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى **واقول** قد تبين فيما سبق ان النص ليس ما توهمه
من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن الواضحة واما ما ذكره من ان الآيات كانت دالة على خلاف مقصود المص فبناء على ذلك
كما مر على ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب
لم يجيء في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلية والمقارنة ونحوها ولا يدل عليه باحد الدلالات الثلث فاحتمال ارادته الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف
مقصود المص مخالف لمقصود الله تعالى فلا يقدح في استدلال المص بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في
تفرده عن علماء نحلته فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يكذبهم الله تعالى في ذلك ويقول لهم كيف يصح عواكم انه لا خالق في الوجود سواه وانت خلقت كل
شيء مع انكم اثبتم صفات سبعة زائدة قديمة واكرتم كونها مخلوقة لله وانكم نسبتموها الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن نفسكم الفعل واثبتم الكسب
الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلام
لا اختصاص له بالاشاعرة واما التصرف كيف شئت فان اراد به انواعا ولصنفا من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحقاق العقاب فصادق ولكن
لا يفيد وان اراد به التصرف الحسن والقبيح فهو شيء منزه عن القبيح فيرد بذلك على وجوه اعتقاد العوام فهو عند غير مسموع
اذ يقول الله تعالى لم رد ذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد جميع الاسلام ولم ما تتبعتم وما علمتم ان
خوف التشيع والاعتزال وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سود الله وجوهكم ولهذا تذكرتم ان اهل الحق كانوا في زمن كل نبي قليلين
واهل الباطل كثيرين وان المعنى بالسواد الاعظم ما ذكره النبي في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفه في حديث المشهور بانه احدهما اعظم
من الآخر واما اعتبرتم بالسواد الاعظم فرارا عن المؤمنين ونورا لبصائر المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد وبؤبؤ العين ما ذكره فاما رواه الطيبي في
شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسيره انما خرجت قالوا ان نفيها على ان رجلا لكان هو الجماعة وبعضهم قول بعض الحكماء جانب الحق ان
يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الاواحد بعد واحد وقال الشاعر خليلي فاطلع الفيافي الى الحمى كثيرا واما الواصلون قليل **قال المصنف**
رفع الله درجته وفيها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد بطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه وكذا
في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة وعظة ويزجره عن تركه ويحال عليه بكل حيلة وبعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على
فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستنكره ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين
امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدا لافعالنا لما صح ذلك انتهى **وقال الناصب** خفض الله اقول الطلب من
الغير للفعل وطلبه عن الفعل للحاكم الضروري بانه فرع على الفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر بيانه ان هذا ليس محل النزاع فان صدور

الفعل على حد المحسوس ولهذا نطلب من ونتالطف ونرجو ونخاف ونوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن
مباشرون له لنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا الذي يعبر ويشير ومن ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى العقل فالفعل
الضروري فيما ذكر ليس محل النزاع فليس فيه دليل انتهى **وأقول** لما اعترف الناصب بان تحدث الفعل عن احد بالمحسوس فيما يصدر عن غيره
يكون سفسطة وانكار المحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والنقل وعن ظاهر النقل فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر بعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والكفر
ولا يصح ذلك الا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال لميت بفعل الايمان والصلوة ولا تات بالكفر والزنا مع ان افعال هذه الافعال او التارك لها
هو غيره فان الامر بالفعل نهي عن الاخبار عن كون المامور فاعلا عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا على المامور به فهما المزجر او سبب اخر ثم امر غيره فان
العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تامره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انها لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك محال لبطلان تعبد
العقل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف
على كون العبد فاعلا منشئا للفعل الكسبي المباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت
ان الاشاعرة يثبتون لهما العبد كسبا يفعل ويمتنع كون قدرته مؤثرة في الفعل مبدعة موجدة اياه وتسمى بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة
وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى **وأقول** قد علمت وستعلم انه لا يحصل للكسب الذي يراه الاشعري مهربا عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه
على الجبر من سوء الثواب ولا يحصل له من كسبه سوى تطويل المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذا فكل ما ذكره المص يلزم الاشاعرة او
لا سيما به **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صانعا والاستدلال على العلم باثبات الصانع و
الاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون
محتاجا الى المحدث فيما سا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة مستدلا عليه باثبات
الصانع وانه اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب متى لم يقطع بامتناع ذلك لسد علينا باب
اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وانه اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده ولجاز عن احكام الاخرة والاحوال
الماضية والقرون الخالية وانه يلزم من خلقه القبائح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك لجاز ان يكون ما رغب الله تعالى فيه من
القبائح فيزول الثقة بالشرائع ويقبح التشاغل بها وانه لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى
عقاب لزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى يحبب الى قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا
عنهم وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع
بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في هذا الفصل استدلال
باشياء عجيبة ينبغي ان تتخذه الظرفاء مضحكة فمنها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صانعا والاستدلال بصحة النبوة على كون
العبد موجدا لافعاله وذكر في وجه الملازمة شيئا عجيبا وهو انا نستدل على حدث العالم بكونه محتاجا والحدث فيما سا على افعالنا المحتاجة الينا
فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلانه حصر حادثات
العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وانسان الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث وكان هذا
الرجل لم يمارس فطنا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة دنيته في العلم ولكن ابتليت بهذا مرة فصبرت واما ثانيا فلانه استدل
بلزوم عدم كونه صانعا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة لان الملازمة لان النسبة بينه وبين
هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله وابن بعضهم هذا
من الملازمة ثم ادعى الاجماع على الحق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات وهذيانات لا تتفوه الا امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه
خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبنا في محاله وجواب هذا وما ذكر بعده من ترتب
الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجوز بالفعل القادر ما يجري من عادة الله تعالى ثم ان لم
يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكر من لزوم جواز
الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من الثقة الحقيقية يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا يتحقق الجواب بجواز ان جميع هؤلاء لا يقع عاده
كسائر العادات ونحن نجوز بعد وقوعه وان جاز عقلا حيث لم يجب عليه تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه انتهى **وأقول** بمناسبة ظهور التناصب من الفضل على
المص قد من سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون وسره الان سره قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من
ان المص حصر حادثات العالم في افعال الانسان فمطالبة من ابن فهم هذا الحصر في قول المص افعالنا مع ان استعمال القياس الغائب على الشاهد مزية ظاهرة

انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا بحيا وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يقتضي الحصر اذ
لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب الضعيف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص الذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر
بجواز ان يكون لاجل الحكم عليهم بالمكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المسندون بخلاف المنكر على حال الواجب من الاثر على المؤثر دون التوليد والمجاز
من الحيوانات البحر وبهذا يظهر مساق قوله ولو لم يخلق الانسان او افعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات الاشياء الخادثة اه وذلك انما
اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلالا الله تعالى من الحوادث على اجناسهم الى ذاته بل هذا النوع من الكلام لا الاستدلال
الملائكة بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب لها لم يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على
انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية وتمرغه في المراتع الحيوانية فليبكه قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من انهم استدلوا بلزوم عدم كونه تعالى
صانعا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكروا الملازمة اه ففيه ان انهم ذكروا الملازمة لذلك بعد هذا بقوله وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح
جاز ان يكذب في اخباره اه واذا لم يفهم الناصب اهل ذلك بمجرد ان الشروع على غير رتبة الفقه فلا لوم على المصنف قدس سره كما اقبل على تحقيق الفرق
من معانيها فما على انا لم يفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدلوا بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله وا
بفهم هذا اه فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من له ادنى درجة من العلم او يفهم بمرتبة محل النزاع ان المراد هو ان العبد
موجد لفعله دون الله تعالى ولم يصرح المصنف رحمه الله في عنوان الدعوى في اثبات اكثر من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجل هنا ارتبا للاختصار اقتصارا
على الاثبات والسلام من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي لزومه المصنف على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا
لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجحود على ما لا يليق الا بالملحد ويجاد واما ما ذكره في جواب ما في كلام المصنف وبنى فيه على العلم العادي
وعلى انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فقد مر فيهما مرارا ما يغنيك عن الاعادة والله ولي الافادة **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لا عبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها الا غير حتى يكون
افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لا عبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من النفوذ
الزهاء والى يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم من افعال العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة
المتصف بتلك الصفة وكل محدود واته ما ش من عد هذا الفرق الا يرى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقول الاسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث
هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك الحيث ثم ان هذا الرجل يصرح في افعال الانسان ويدعي ان لا يقبح والشر والجور
الا افعال الانسان وذلك الخطر فان الباطل غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله
فاذا قال انها مخلوقة لله فهل يمنع قبائحها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فاذا يلزم ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى
واقول قد مر مرارا بان ما قالوا ان لا يقبح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره ههنا في بيان الفرق من نوع
الظلم عين ما نقلنا سابقا عن شارح العقائد وتوجيه عليه مما اورد ثانيا من حاصله ان خالق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدورها عنه انما يقتضي
اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب سواد الله وجهه حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق
ما اسند اليه الفعل فرعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسودا لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى بكونه
مسودا على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد وبندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد
ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا يوجب تتميمه: سبحانه وتعالى بكونه مسودا لو يتصف به الذي هو المسود في الحقيقة بكونه اسود
وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب والاسود والابيض ونحوهما بين حد بحسب الصدور وعدمه فان الظالم
مثلا يعني فاعل الظلم ومصدره والاسود من وقع عليه السواد او قام به لا فاعله ومصدره وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلنا فالسواد والبياض
كالحرارة والبرودة ونحوهما من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وما لا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل
العدل اليها هذا وما زعم من ان خلق الخنزير والكلب ونحوهما من الحشرات المؤذية قبيح واورد بها نقضا على اهل العدل فقد عرفت مراده فيه بابداء
الفرق بين ما اورد نقضا والزاما وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى
بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشتم بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله
فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لافعالها ولكل هذا الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء
نعوذ بالله من هذه المقالات الردية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ونحن نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا
ايضا نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى خالق الاشياء كلها ولا يشتم له ان كانا مخلوقين لله تعالى فيما فعل العبد والمذمة للفعل لا الخلق
فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخالق هذه الافعال ليس سفيها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى قد قدر في الازل اشتقاق الشاتم له
والسابب واراد دخوله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار وادعى سفه هذا انتهى **واقول** اشتغال الناصب الشقي من ذلك

والعبث

القبائح

كانكار

ترمح
اي تقلب
موس انترح تقلب
الدابة في التراب وقد يقال
على مطلق التقلب
ح

كانكار الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشر وكما اخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم
فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلومني ولوموا انفسكم الآية وقد علم بما ذكرنا مبدأ ذلك ان ما ذكره المناسب
منها كلها سفه وحماقة واسخفها تجويزه مواجهة الله تعالى للعبد بما جعله عليه الازل من الواجب الحتم فان القائل بذلك لا يستحق الا الصفع اللعن
والشتم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط لجاز ان يبعث رسولا مذاهبه ولو جاز
ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لو بعث الا للدعوة الى الشر والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله
تعالى والشتم له والسب لرسوله وعقوق الابوين وذم الحسن ومدح المسيء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لو اراد من نفي جواز بعثة الرسول
بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء وان اراد نفي هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمنع نقلا وان اراد الوقوع
فنحن نمنع هذا لان العلم العادي بعدمها عدم وقوع هذا فهو مخالف عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفه مرارا ثم ان صدر كلامه
يلزم مخالفة الضرورة واي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى **واقول** المختار الاول الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى
الذي ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثاني فنقول الثاني فنقول العقل السليم الناظر الى ذات الله المتصف بجميع الصفات الكمال المنزه
عن آثار النقص والاختلال يحكم بامتناع ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره مرارا من العلم العادي
بعدمها عدم وقوع هذا ثمة على العلم العادي او على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا مما يتخلف فيه فلا يفيدهم ذلك افادة قطعية بقيته
ما نحن فيه من تقرير العقيدة الدينية وغاية ما ظهر ان ما ادعاه الخصم عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فسنها الناصبي ذلك دليل على قلة
فهمه او مكابرته وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله اشد ضررا من ضرر
الشيطان لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجيه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله
تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان دعاء الشيطان هو ايقاعهم من فعل الله تعالى واما الله تعالى فانه يضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك
لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة
والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى خالق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر للعبد يقبح لانه غاية دخول الشقي في
النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء لا يظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء لا يكون ظلما والله
ان خالق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره ويكسبه الله تعالى بعث الانبياء وخلق فيهم قوة النظر وبث دلائل الوحدانية في الآفاق والانفس فهذه
كلها الطاف من الله تعالى والشيطان يغويهم بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف النافع للقادر وهو الله تعالى بالشيطان الضال المضل ومن اين لزم هذا انتهى
واقول قد مر مرارا وسيجيء ايضا ان الكسب لا محصل له وان خلق الكفر قبيح ومن العجائب استدلاله على عدم قبح الكفر بانه غاية دخول الشقي في النار فان الكفر
كان فعل الكافر كما قال اهل العدل كان اولى ان يجعل ذلك غاية لدخوله النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود ذلك فهو دعوى كاذبة لا يعجز
احد عن مثلها اذا فقد الحياء ونفى النفس عن الهوى واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما شاء لا يكون ظلما فقد مر وجه الظلم فيه وان الكفر انما كان
على الوجه الحسن والا فيقبح واما ما ذكره من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق فيهم قوة النظر وبث دلائل الوحدانية آه ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله
بمدخليته للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ادعوه امرا عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلائل في الآفاق واي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية
قال المصنف رفع الله درجته ومنها يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله
تعالى مبتدئا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء عليهم السلام واثابة الفراعنة والاباليسة منه كون الله تعالى سفيه
السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه العزيز فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون اجعل المتقين كالفجار انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لانه يجب على الله تعالى اثابته فالله تعالى منزه
عن ان يكون اثابة المطيع تعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب بعقيب العمل الصالح والتعذيب بعقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب
الانبياء واثابة الفراعنة والاباليسة المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال لعادة كما ذكرنا مرارا فلا يلزم المحذور ولنعم
واقول ما ذكره هنا مدفوع بما ذكر مرارا سيما في الفصلين المتصلين بهذا وبالجملة ان العبد انما يستحق الثواب والعقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعنى
الذي اراده منه فعلا واثرا صادرا عن الحياة وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المحقق سره
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في العبد الكافر لزم
ان يكون قد خلقه للعذاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا يعد نعمة كمن جعل الغير سما فاحلوا وسقاه
فانه لا تعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انه تعالى منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله
اليك وايضا قد علم بالضرورة من دين محمد انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا اضعف
من غرابيب الاسود لانه ان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية لعظم النعم وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول

النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه بلزم ايلامه بادخاله النار فان الله تعالى بادخال الكافر النار الزبنية
فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر ووجه واختاره لمنافي مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه اثر الكفر وكسبه على ما هو لو كان الواجب
على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه
وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذا لا تسند لانه ترهات ومزخرفات انتهى **واقول** قد مر ان الكسب غير معقول ولا غير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره
من ان ما قاله المص من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه بلزم ايلامه بادخاله النار ففيه ان المص قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم
لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد نعمة اه فمنع تصريح المص بالالتزام كيف يصح ما ذكره الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله لا
قال ادخاله لكونه اثر الكفر اه فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلا يقوله المص في هذا المقام وانما ذكره الناصب ليشتغل بجوابه صرفا لعنان الناظرين عما
كلام السابق من الفساد وايقاعهم في ان ما ابرا اي فيه من الفساد ليس شيء ما اسند ذكره هو بقوله فان قال الخ ولجاء عنه بقوله قلنا اه مع ان جوابه
هذا مبني على الكسب المهدم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب الخ فلا يليق
شوفهم وبعد عن رتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشيه من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا
بداهته او وجوبه بشمول نعمة الله تعالى للمؤمن والكافر ان يكون واجبا على الله تعالى اعانة للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا
مما لا شائبة فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر اه ففيه ان المص لم يدع
وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يدخل النار مع كفرانه للنعمة بل ان قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا والله تعالى عليه نعمة اه وذلك لا
يستلزم شمول جميع النعم الشيء من الفساد فضلا عن الكافر ثم لما ما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر
لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم
السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الاخرة وفعل فيه ما يوجبه الى الفعل ما يوجب عذاب الاخرة كخلق الكفر والضلالة
فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المقصود بكفره لنعم الاخرة يكون نعم الدنيا في حقه مستدرجا فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه اصلا كما توهمه
الناصب لسبب العذاب الواصب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه تعالى وصف الله تعالى بانه ظالم الجبار ومفسد لانه لا معنى لظالم الا فاعل الظلم الجائر
الافاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الاخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما ويلزم
ان لا يسمى العبد ظالما ولا مفسدا لانه لم يصدر عنه شيء من هذا انتهى **وقال الناصب** خفض الله تعالى قوله قد عرفت ان خالق الشيء غيره عليه وما باشره الفعل
تارة يطلق ويراد به الخالق كما يقال الله تعالى على كل شيء قدير ويطلق ويراد به المباشرة والاعمال وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء
الذي خلقه لان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا من خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذه المعنيين ولو فرق لم يستدل بما شاهدنا
انتهى **واقول** قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اطراح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع لغة ولا قرآنا ولا سنة
واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة التي استدل المص عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما
حال نفي الاخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه على ما قدمه ما قدمنا ونزيد عليه ههنا
ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك مبني على ان الوصف انما يترتب على الكسب وهو اول المسئلة وبالجملة من لم يثبت عنده للعبد معنى سوى الخلق يجوز عنده
ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للحصر مكابرة لا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الحال
لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرنا ودواعينا او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجز الله تعالى عما يقدر عليه
العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده ولان القدرة والداعي اثر فهو الفعل
والا لكان وجودهما كوجود لون الانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنه
حال وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خالقا للافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة
والحكاية من لا يكون عالما بها ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شعر النساجة من الجماد الخالي الذات مع تمكنه من الاكل ويمكن ان يجوز ان ينقل
النملة الجبال وان لا يقوى الرجل المشدد القوة على رفع بنيته وان يجوز من الممنوع المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذا زوال
الفرق بين القوي والضعيف من المعلوم بالضرورة الفرق بين الزق والقطع انتهى **وقال الناصب** خفض الله تعالى قوله تحت القسم الثالث وهو ان خلقه تعالى
لافعالنا الا بتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكر من لزوم وحدة الكتابة بذلك اليد وغيره من الحالات العادية فهو استبعاد والاستبعاد لا يقدح في الجواز
الفعل نعم عادة الله تعالى جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصولها بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية
كما مر غير مرة وما ذكره انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرتين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق
بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مس النار عادة ولا يقع لا فرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذ لا يجري العادة
بحدوث الاحراق عقيب مس الماء فكذلك لم يجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى

قيل وشيء الاوصاف اي ذهب غلام قاموس

وأقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا بمجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من جرى العادة تشكيك في الضروري وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يجوز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قوله قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب المباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا يقبح بالنسبة اليه كما في خلقه تعالى لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى

وأقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب المعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجئ في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا يقبح بالنسبة اليه فكلام فاسد يقبح ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر من اولى الممكن كما مر مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا بمعونة الله تعالى او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وغدر من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد وهو ابلغ انواع المظالم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يتأتى شريكه على فعل فعله هو وابا وكيف يبرأ نفسه من المؤاخذة مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو ومثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن منه الفعل بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تأثير في الفعل واذا جاز اسناد الاثر اليه جاز اسناد الجميع اليه فاي ضرورة تحوج الى التزام هذه المحالات فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وبرأ منها انتهى **قال الناصب** خفضه الله قوله نختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تأثير لقدرته في الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه تصرف في ما هو ملك له والتصرف في الملك كيفما شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول ان خيره بالذي رماهم الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو المرجح لفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق لفعله مثل الرب هذا فيه خطر الشرك وهم يهربون من الشرك انتهى **وأقول** قد مر ان ليس في القول بالكسب الا كسب خطيئته وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم بطلان ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب ذلك لحيثية للعبد المحلية التي هو احد معاني الكسب على رأي الاشاعرة فلا وجه لاستحقاق المدح والذم باعتبارها واما ما اخبر به الناصب من الامر الداعي لامتحاله تخصيص الخلق بالله تعالى فليس فيه عن الصحة خبر ولا عين ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا بان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم وتمكنهم منه تعالى وان ما يحصل بخلقه تعالى له من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يحصل لهم بخلقهم له من بعض الاعراض الذي اكثرها يليق بالنفي والاغراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة موجبا للشرك المهروب عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك المهروب عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصرح من تلك كما لا يخفى على المتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل واما الكتاب فهو ما مر من اسناد الافعال الى العبد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله لا يعقل من تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا يتحقق هذا الشخص التوبة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ويجزي الذين اساؤوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوكم ايكم احسن عملا ام حسبتم ان تجزوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يأمر بهي ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي اعملوا فكل ميسر لما خلق له نبه المؤمن بخبر من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قوله قد عرفت فيما سبق وجوبه كلما استدل به من آيات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر الا فان الفصل وايضا تلك الآيات معارضة بالآيات المصرحة بالهداية والضلالة والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم يقبل منها شيء خصوصا في المسائل العقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فالمراد بالخالقين هنا ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم الذين تجعلونهم الخالقين بزعمكم فانهم لا يقدرون على خلق شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع العجيب والمراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لا انه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم بناسبة حالهم ما قال تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون وقوله

ان نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات

قد يستدل بمنع اجوبة التناصب على التحصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل فلا يرجع اليه ولما ما ذكره من معارضة تلك الآيات بالآيات الدالة على ان جميع الافعال
بقضائه وقدره فمردود بان الآيات التي يستدل بها المص من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتي يستدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على
الخاص كما تقرر في الاصول بان بين الآيات تعارضا عدلا فيتعارضا ويبقى الادلة العقلية للاشاعرة وقد اتممنا الدلائل العقلية الدالة على
مذهب اهل العدل بحيث حفظ ظواهر هذه الآيات بمطابقتها الفعل وصار الآيات التي يستدل بها الاشاعرة عن ظواهرها المخالفة اياه واما ما ذكره في تأويل قوله
تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوه حفظ ظاهره مع ان كلا من التأويلين الذين ذكرهما او من تبعهما فيكون واسخف من تأويلات
ملاحدة المجوس واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم بناسب حالهم فاقول انه فهمه من هذا خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يتبعهم بالصفات الثابتة
المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنائها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من يتبع اهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة ذلك الصفات مع الله تعالى ولما اللتان
التي توهمها التناصب لهو ايجاد الافعال لا فعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الحادي عشر**
في نسخ شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن الجهة ونحن نذكرهما اولا ونبين بطلانهما
على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي **الاول** لو لم يكن العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني باطل
منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من تركه فعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول لما ان يترجح الفعل على الترك حال
الايجاد او لا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى ذات الفاعل الموجد
كان ترجيح الفاعل الفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع
وقوعه حالة التساوي لحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع فيه الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت الراجح في الوقت ترجيحا احد الوقتين
باحد الاثرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهي الى الوجوب والا لتسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب
والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا **الثاني** ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل
ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع ولو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو
ممتنع ان لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى **وقال المجيب** حفظه الله اقول اولا ما ذكره من
الدليلين للاشاعرة قد استدل به اهل الزيغ وهو دليل صحيح يجمع مقدماته كما سنراه واضحا ان شاء الله تعالى ولما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام
الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلائل الاشاعرة وقد ذكره الامام هذا النقض في شبهة فادحة التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الذي
ذكروه في لزوم سقوط التكليف ان لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع
الصدور عن العبد والا جاز انقلاب علم الله جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب لا يخرج عنهما الفعل العبد وانه
يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف ولخوانه لا ثبات على القدرة والاختيار لا استقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة
خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا فقد اجاب
شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى **واقول** الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال لا علم به فيما وصل الينا من
كتب فخر الرازي بحثوا النقض ولعله ان صح انه مما نقضنا فهو جوابي منه على ما قيل من ان محصل المعارضة نقض بان يقول لو كان دليلكم صحيحا لما صدق مدلوله
لكن عندنا دليل دل على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا يثبت الاستدلال والقول ان الناصب عجز عن اتمام ذلك الدليل الخاص في تلك بشبهته
نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام ولما ثبت
من ان ما لزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسئلة علم الله تعالى فلا فرق بما سبق وسيجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلوم
ولما ان قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب يمكن ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا
واحدا والظاهر ايراد اطهاها فلا ترد او قدرة واحدا على ايراد الوجوه المتعددة في ذلك ان كان تلك الوجوه بعد في بطن العدم فهم **قال المصنف**
رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث التعارض ومن حيث المعارضة اما النقض ففي الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي
والارادة لا يثبت في الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد ممكن
وجوده عنه وممكن عدمه فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل
عن شوائب المفاسد التابعة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار وبرهانا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا وكل من لا يتمكن من الفعل
وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم حصول الشرائط ووجوه الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى
واقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل بعده خروج عن البحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل
واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار لا ينافيه والوجوب الحاصل من تحقق

الدواعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نجد ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك
بالنظر الى نفس القدرة بل بالنظر الى صفة لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة ان
الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا لكونه بنفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد بقولهم ان المقدور الشيء من الرجحان لم يوجد ولا شبهة ان هذا
الوجوب وجوب الغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد قادر مختار اصلا اذ هو بالوجوب لا ينفي التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في
الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون ما هو اعتراض مذكور في شرح المواقف والتجريد فقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد به وانما
يحصل بعد العلم بالنفع والخير وهذا التعلق انما هو ارادي يستتبع تعلق اخر متعلق بهذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية
لا تسلسل فيها والحاصل انا نريد فعلا واحدا والفعل يجب بعد الكامل والتفصيل ان قدر صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا
التعلق وهكذا وبالجملة الذي هو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد وينتفي من كلام الشارح الجديد ايضا بوجوب الفعل حيث
اخر ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار ولكونه اعتبارا لا يلزم التسلسل الخامس قال المصنف رفع الله درجته الثاني يجوز ان يترجح الفعل
فيوجد المؤثر او العدم فيعدم ولا ينتهي الترجيح الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قولا مع ذلك الى جواز
لا يمتنع التفويض فيه فرض واصلا في وقت فترجيح الفعل في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا يمتنع بل الترجيح الاول كاف فلا يفتقر الى ترجيح الهو انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجيح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح الاول لان هذا المرجح
غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل لم
يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت وبعده
الاخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت ينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل ولا ورود نقض انتهى واقول قد يترجح الفعل
بان من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكر ذلك تعجيزا للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص مبني على ما ذهب
اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في نفسه اخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين
والحكماء في نفي ذلك لا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من شرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة
وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال والتحقيق قدس سره ايضا في التجريد بدعوى البداهة حيث قال
ولا يتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل به من تقدمه من الحكماء فتوجه عليه
ما توجه عليهم وتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول لترجيح الوجود في جميع اوقاته على العدم فيه ولم يلزم عن البيان الاحتياج الى المرجح
اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود في بعض اوقات المرجح الاول على الوجود في بعض اخر منها وابن هذا من ذلك تامل قال المصنف
رفع الله درجته الثالث لم لا يوقعه القادر مع التساوي والقادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين
وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يجد رغيفا متساويا من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح
والعطشان يجد اناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا
الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل بناء على مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين
فالممكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم
على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء
القوم الذين لا يبالون في نقض اقوالهم ولعاندها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اتفق العقلاء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا
لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اي تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو صحة كونه موجودا الى التسبيب ضروري يحكم بديهة العقل بعد الالتفات
التنبيه بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لم يتميزوا لا يرى ان كفتي الميزان اذا تساوتا والدابتين اذا تساوتا وقال قائل ترجيح احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج
لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبائع
البهائم وهذا لو اه نفر من صوت الخشب فاذكر من الامثلة كالجائع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه
الجائع والعلم بوجود المرجح من الفساد بغير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي فدعوى باطلة
كسابر دعاويه والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل بناء على مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين
فنقول في جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور
وليس له التمكن من الترك فذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين ويلزم الفعل احد الوجوب لوجود المرجح الموجب لكن العبد
قادرا على الترك فيكون موجبا للاختيار وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة مع انه من جملة
وكونه لا يفرق بين ما هو موجب للحجة وهو مثبت لها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل

قال المحقق الطوسي قدس سره في بعض رسائله سوال ان يقدر الله تعالى بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر الترك كقول من يقول الممكن بعد ان يوجد هل يمكن ان يكون بعد وجوده ما حال وجوده انتهى فافهم منه

وللاشارة الى هذا ايضا نسب القول بتلك المقدمة الى جماعة من المتكلمين وحيث كان قدس سره ههنا في مقام الزيف لم يلتفت الاستناد بالمقدمة التي صارت مذهبا للبعض وان كان ضعيفا منه

الحاصل ان ما فرض من المرجح اما كان مشتركا بين فعلي الفعل والترك فلا يكون موجودا مرجحا للفعل والا لم يصح ان يجتمع مع الترك اذ الترجيح يكون في كلا الوقتين مرجحا والمرجح يمتنع ان يتخلف مع العلة والمرجح يجب ان النقيض كالا يجتمع مع احد منه

فهذا شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لا تصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل يجب ان لا يكون
صالحا للضد والا لزم اجتماع النقيضين انظروا معاشر المسلمين الى هذا السياق الحلي الذي عاشرة الحطيب من شاطئ القرآن حسب هذا الكلام حطب يستوقد
لي بالدليل وجعله اعتراضا الحمد لله الذي ضحى في اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى **واقول** نعم قد اتفق العقلاء على ان الممكن وجه كلام
المص مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم مقدورون ان يرجح الفاعل ارادته بلا داع يختص بها ومثلوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية ومن
صرح بنسبته ذلك الى الشيخ الاشعري ايضا سيف الدين الابهري الاشعري في بحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر وظاهر العضدي ان ناصب تلك فيها من
البحران الناصب ثم القائل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشيخ يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية الجهل خلفه من امامه ويؤيد ذلك النسبة الحديث الذي وضعه
المحدثون من الاشاعرة في شان ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة اخرى فرجح الكفة التي كان فيها ابو بكر
ملتفت الى ما نقل عن ابن الهمام وفي رد ذلك من انه لم يصح هذا الحديث لكان في ذلك الميزان عيسى ابن مريم لانه كان راضيا بجنونا لا يصير كلامه حجة على الاشاعرة
ثم من هذا القبيل ايضا قولهم بجواز تفضيل المفضول في باب الامامة ونصرتهم بتفضيل ابي بكر على علي عليه السلام مع روايتهم عن النبي انه قال لعمر
يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين الى ان يكون ابا بكر ليس من الثقلين بل يقولون بجوازهم بعد ذلك لانه لا نبي ولا ولي الطبعين واكرامه
للفساق والاشرار العاصين ايضا من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل الاشعري
واضحة المعزولين عن العقل الحق فلا وجه لاستدلال الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفا للاتفاق العقلاء واما ما ذكره في
الوجه الرابع فدفع بان المص قد مر انه لم يمنع عقد سوق المقدمات المذكورة في الدليل وانما يمنع بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها
فصدر منه الاختبار بل الزيادة ما قدمه المذكورة في الدليل بقولهم لو كان الفعل فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا لا يخفى بناء
على ما اصلوه من ان القدرة لا يصلح للضدين لان التمكن من الفعل على هذا الاصل لا يفيد على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة
واجاب الزيد بانه اما ان يتمكن من الترك او لا وهذا اظهر ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من التصور والتصديق لا يمكن الاستدلال على
بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو ممنوع النقد بورد القول بان ما
ذكره الناصب في الفرض والرد يجوز ان يكون على جهة الزام اهل العقل مخالفيها اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقا واما ذكره
سابقا من انه دليل صحيح يجمع مقدماته فانما قيل فعلم ان الناصب يجهله بقواعد المنطق بل الخروج عن ذوق النطق ومدرك المعقولات لم يفرق بين فساد
مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم الناصب المقدمة التي ذكرها في جانب الفاسد وان القياس ان كان فاسد
المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول اخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات لا انه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكره من ان قول المص ان خالفوا
مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اه شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا فانه هذا مع ما ذكره سابقا يرجع الى ايراد
زيد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كل شقي الزيد امرا واحدا او مطابقا لمذهب المستدل به بل يكفي فيه الغرض لان الغرض من الزيد
حصر لحمل الان الكلام والرد على كل منها لئلا يرجع الخصم ويقول الحاذق معوض لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرت وكذا الكلام فيما ذكره من
نفي الاشاعرة لذلك لان هذه نظر وا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضول المتمثل الزبال واصبتها انها العنا اصلاح فساد زرع شعير بحمل الزبال
من الزبابل واستعمال الاصول السنابل حاول الصلاح ما زرعه شيخه في خبيث ارض تقريره بكل ما خرج من زبلة فمه وبالوضع غير وفي قبل شعر ولن يصلح
الطالح افسد الدهر فكيف بالزبال الذي انتن منه السر والجهر وبالجملة اي ربط لسرقة الحطب باهل الحلة واي نسبة للحطب بالقرآن الخالي عن الاعوجاج
المضلة والظلة وانما يناسب ذلك بحالة الحطب الذي هو من امهات بعض خلفاء الناصب بخلاف حال الحطب من شوك المدينة لاضراره الناس بالبيت
صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم لجانبنا اكرم سنية والحمد لله الذي فضح الناصب ودفع عنه الامان واوضح سوء عاقبته على اهل الايمان
حيث طرد من ابن وامانه في البيان اعني ظهر الفهر من بلاده وراء النهر وقفنا الدفع شره الذي لا ورثة لاهل النهر اعني تنبيه كتابه الذي يشهد
على امره بالعمى الا يخفى وقعه على علماء الدهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومن الثاني من الوجهين الاول العلم بالوقوع نبع الوقوع فلا
تؤثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي ويحصل الوجوب
ه بالغير اذا فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان
ه ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا يتحقق العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان
ه والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين فرض الشيء وفرض مطابقته بما هو حكاية عنه وفرض العلم
ه هو يقينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا
الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم انتهى **وقال الناصب** خفض الله اقوله قد ذكرنا ان هذه الحجة
اوردها الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي في مبحث التكليف والبغية وهذا صورة تقريره ما علم الله عدمه من افعال العبد ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا يخرج عنهما الفعل العبد

وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لا بلنا نها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرنا فما وقع
في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه
الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انه ينطبق عليه
الاصل في هذه المطابقة هو المعلوم لا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة الخصوصية لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان
ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم منه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل
امتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظاهر
الرجل انسياق الحل سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلها حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل
ذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور وما استعلم وجوا الثاني من الوجهين
انا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد بحصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصيره الفعل اضطراريا
وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير واما وجوابا شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي
يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس
عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به تقدير بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ما قدره
المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا واذا تعلم ان علم الله تعالى بالوجودات التي سيكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته
ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره
علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى **واقول** لا حجة فيما نقله الناصب لظهور خباياه في مثل هذا المرام او لوضوح
فلاته في ابراد الامام الرازي لذلك على سبيل التفضل او غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح شارح الجديد التجريد
في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا بذلك حيث قال ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى في
الازل بصدد اعلامهم وتستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع
للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علم الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بانا لا نسلم التاخر
بينهما انا خوحق يلزم الدور بل الظاهر ان ذاته في التطابق وانما جعله الناصب نقضا لبصيرة قلوبه لا ورد نفسا البحث عليه فهم ونامر زناه
من كلام شارح التجريد يظهر بطلان ما ذكره الناصب ان المصرح هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة اه واما ما ذكره في جواب الاول
من الوجهين مردود بانه لما كان المفروض انه تعالى انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع من ان يحصل في المعلوم اختلاف يوجب
انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق ثابتا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى ايضا مجبورا بما وجد
من افعاله لان شيئا لم يجب له بوجود ذلك وجوبا لاحقا منه كون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وتبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار
معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشا لم يفعله قطع النظر عن الامور العارضة الموجبة
المحيلة للطرف الاخر كما في الوجوب والامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب
اختياره بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح انه ذلك اذا كان رجل حمال مدار معيشته في كل يوم ان ياخذ اجرة
على حمل قدر معين من الخمر مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان قاهر لا يعرفه هو بهذا الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او
ازيد منها في تلك المسافة المعهودة بعينها فان قهرية السلطان وان اقتدار في الواقع لا يوجب سلب اختياره الماموري المذكور في ذلك الفعل لان الفرض انه كان
يفعل ذلك بطلبه وانما لم يقع اجابة السلطان له فعلا في ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكان حصول القهر بالقوة فيهما
لا يوجب سلب الاختيار لانه امر لاحق كذلك بخلاف الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا في
ذلك الفعل المحرم عند تبرو اما ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام منتخب ماخوذ عن بعض المتاخرين وقد اطال الناصب فيه بالاظهار
نخته لئلا يظهر انخباله انها لكل احد بل لعنده بحيث قرر بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل في المراتب التي نقلناها
من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلا كعلم البناء بخصوصيات البناء
قبل ان يصنعه لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد كذلك وانما يسلم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عند ذلك بعد واذا لم يكن
علمه تعالى بافعالهم فعليا فلا مدخل له في وجوب هذه الافعال وامتناعها كما توهمه صاحب الشبهة وههنا دفع اخر ذكره على نوع الافهام لضيق الفكر
قال المصنف رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما ايضا في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا
فاما ان يتمكن من الترك او لا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يرجح احد الطرفين على الاخر او لا فان لم
يترجح لزم رجحان الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل

او وقع التساوي من غير مرجح فكلما تقولونه ههنا نقوله نحن في حق الله انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل
كما بيناه ورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لانه كان قادرا لدلالة تعينها فيقال لو كان تعالى موجبا لفعله بالقدرة استقلالا لا قلابد ان يتكرر
من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما سيقرره ويجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة
الجازمة لكن ارادة العبد محدثة الفعل يتوقف لكن ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه
وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض **واقول** هذا الجواب من جملة تشكيكات امام الناصبين الذي الوارد وقدوة
سلف المحققين قدس سره في التجريد بما فرق الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال لان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان
موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا لا ترك
الذي كونه في المذهول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة الخلاف وذلك ما شاء صاحب المواقف
انتهى الجواب المذكور في شرحه لمختصر الحاجب حيث قال في مبحث الحسن والقبح منه ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين
قدس سره في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد تعلق المعنوي فمعه يحتاج
الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي يترجح وجود بتجدده ولو قيل بان ارادته تعلقت في الازل بوجود زمان مخصوص فعند وجوده ولا حاجة الى تعلق
اخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما نقلنا انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه
لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في وقت معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على
هذا التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشيته هذا المقام من ان الكلام الذي كره
نقض تمام مغالطة لجهله باداب البحث ففيه ان نسبة الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح اخر من ادب المناظرة وقد استعمله المحقق
الطوسي قدس سره استاذ المص رحمه الله في شرحه للاشارات مصرحا بانه حاصل الاصطلاح غير مطابق لشرح الاشارات وقد صرح فهم ما فيه من الاشارات
البشارات **قال المصنف** رفع الله درجته ونقول في التالي ان ما علم الله تعالى ان وجوده يلزم لسبب هذا الوجوب يخرج القادر مناعن قدرته واختياره
في الموجب لزم في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فنقول ظهر من هذا ان هذا الدليل اثبات في حق الله تعالى ما لزم خروج القادر
تعالى عن كونه قادرا ويكون موجبا هذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة
هذه الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر
هذا النقض ولبس موضع خواص حتى يتخبر به ويتاخذ في الارغام والابراق والطامات والجواب اما عن ما يرد على الدليل الاول فهو ان فعل الباري يحتاج الى مرجح
قديم يتعلق في الاول بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ولو قال ان لزم الفعل
مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان اوجب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله
وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي كونه قادرا مختارا قلنا لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار
ونتسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما
ما يرد على الدليل الثاني وهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق
الموجود او كل واحد من الصفات الثلثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ما يقتضيه مقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح
ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تصادم صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة
فان العلم القديم يجامعه ومقتضى العلم القديم يسلب عن القدرة وهذا جائز في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثم ايجاب اصلا فان
هذا الجواب قبيح وبالتامل فيه حقيق واما ما ذكره من لزوم الكفر من باطامانه وترهاته وهذه مسائل علمية يباحث الناس فيه فهو من ضعف رايه
نصبه بنزله على الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جهد ذلك التفسيق انتهى **واقول** من البين ان المصنف قدس سره مقدم على صاحب المواقف فذكر
صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك النقض من خواص المص قدس سره فان في المواقف دسائس نصا بنيف القاضي الصدر المحقق
والنقد فيها ملتقطة من كلام من تقدمه ومنتخبة عنه وليس يسوى الالتقاط والجمع فقد كان معزولا عن العقل والتسمع على ان المص لم يشعر بان ذلك
خواص اقواله والتبختر في ذلك عبر مفهوم من كلام المص والارغام والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات
اصحابه واما ما الزمه الناصب الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما يدفعه في الفصل السابق على هذا ونزيد عليه ههنا ونقول ان ما ذكره في
المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله فلا شك ان اختياره حادث له مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن حدوثه صادر عنه
باختياره غير مسلم وبان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق ارادي ميسور بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق
وهكذا وهذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما الزمه من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فهو توجيه عليه وجوه من الخلل
منها منع قوله مقتضى العلم القديم سلب القدرة عن ذي القدرة الحادثة فان دلالة انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم والقدرة وكان في الفا

ذلك على الله

علية

الله تعالى الا ان وكلنا المعتقدين عنوتنا مقدمتنا كما مر الاشارة اليه مظهرا ان ما عمر الناصب الغريق من باب التدفق حقوقا اسلم الوزير توبة بل
على كونه من الجهل في بحر عميق واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من باطلا انه اذا فعله اراد به ان اللزوم غير الالتزام فاذا لزم الكفر من الدليل يجب لا يشعر به
لسند لا يلزم الكفر ولا يحكم به عليه وانت خبير بان مراد المصنف هؤلاء من اصحاب الناصب اعترفوا بصحة الدليل بعد ما اوضحنا لهم بلزم
منها بلزم الكفر اذ اللزوم مع تقرر بالالتزام ولم يرد انه يلزم بهم بذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من باب الالزام كما زعمه فغاية الامر انه خاص
من الكفر من لم يصل اليه كلام المعتقد من سره واضحامه للزوم ذلك واما الناصب المنورة الغشا والعصبية فيلزمه التزام كفر اهل الجهالة
بعد الاطلاع على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية قال المصنف رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من
تسند الدليل بعقله تعصبه ويحتج به غدا يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحاد واي عذر لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والالحاد في الحقيقة القوم
لا يكادون يفقهون حديثا هذه مجنهم بنطق بصريح الكفر على ما ترى وتلك الاقاويل التي قد عرفت انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسيسة
ورذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليحذر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فانهم استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح
كتابهم بذلك ضلالا لا وان رجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفهموا لله تعالى لا منا القوا انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول قد عثرت على فضلات في دفع اعتراضات المسترقة المنحوتة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلاء المعتزلة ومثله مع المعتزلة
في تحقيق فلانهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل كل بالتبل بعض الاطعمة الوقيقة كماء الحمص فجرى في الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص بنجاسته
وجعل يلحسه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة ويأخذ منها الاعتراضات ويكفر به سادات العلماء بتسميتهم في النجح
انواع الكفر بحيث يصير منعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادي واقول لك اطلعت على ما ذكرناه في دفع ملاقاة المدخولة الموهمة التي زينها
له الشيطان واتباعها هذا فان ما انزل الله به من سلطان وانه في اكثرها قد عدل العجز عن اتمام الكلام على وفق اصولها الاشاعرة الى الخبط وضع
الدعاوي الاخرى الفاجرة القاصرة عن مرتبة تلك الاصول الخاسرة وتقوية المقصود على وجه جعل الصبيان عليه ساخرة وما اشبهه في الخبث بتلك
الدعاوي الزيفة على تلك الاصول المتوهمة الا بكلب خلي عن عظم في فيه حرصا على ما رآه مجنا في الماء فضيع الموجود ولم ينل المقصود واما تمثيله الزبال
فكما ذكرناه سابقا ايضا لاهل الصفاء وحلهم دائما الزبل الى الارض الجبث المهان واما الفضلات فهي مشتقة من فضل من دونهم وعند الامتحان
يكرم الرجل او يهان قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما توهموا هذه
الامور الشنيعة والاثار الفضيحة والاقوال الهايلة من انكارهم العلم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما
شابه ذلك التجأ الى ارتكاب قول توهموا هو واتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا غريبا عجيبا لزم بسببه انكار
العلوم الضرورية كما هو دابه وعادته فيما تقدم من انكار الضروريات فانه ذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له فاذا
طولب بتحقيق الكسب ما هو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعو اليه اضطرب هو واصحابه في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله
الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختيار العبد فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب
الله بخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه
طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى
ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير
ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم
في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام ورعاية احكام التكليف والبعث والثواب
والعقاب محفوظة من تجهم من عبر تكلف ايجاد الشركاء في الخلق ونحن ان شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرضيه
المنصف ونبقي الصحة المنصف فنقول يفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وضده بكون العبد محلا
للفعل تارة وتحقيقه ان الله تعالى خالق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصح بها الفعل والترك ومن الكرهه فقد انكر الضروريات
عند حدث الفعل وهما ان الصفتين موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل فاذا اتصف العبد بقبول الهاتين الصفتين لا يجب الفعل
وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة بقدم الارادة القديمة الداعية الاهية القدرة
القديمة فاوجد الله تعالى الفعل لكونها اتمم من الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف
ويغلبه فلما اوجد الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد الهي صفة اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثه فهو الفعل
نسبت اضافته الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا للتهيؤ والارادة والاختيار بخصوصه قبل الفعل وحصول الفعل عقيبه فهو معتبر التنجيز هذه
النسبة بالكسب لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبته الى الله تعالى انه كان مخلوقا لله
موجدا منه وهذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف موصوف محل

لعينه كالاستواء نعم محل الاستواء فيجوز ان يقال اختيارا كون الفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتب على الحلية
كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا له بالبنوسة المقارنة وهل يحسن بق لم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا للبنوسة والحال
ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه البنوسة ولي ترتب الحطب على هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان وان حسن لك حسن بق لم جعل الله تعالى الكافر
محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يجعل الحق ولا يحسن الا في فرع جعله لنبل ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى لك
فهذا نهاية التوضيح ولكن المعترض لعمى بصيرته فظم ضرب القاء الشبهة في مهواة اغابلة ولغنا له القول في مهامه مابلة ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من الاشعار
والنور جلي طالع الشمس لكن عمى المعترض فانظر الى هذا الحلي الجاهل كيف افترى في معنى الكسب خلاف الذاهب الاقوال كالجاحظ والواقع في جنة عالية قطوفها
دانية والله تعالى يجازيه انتهى واقول قد تبين ان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغبا انه على متن فوس لم حماد قد سبق
ما يهدم ان الله تعالى لا يقبل عن الاشاعرة منه هذا التمويه الذي يموه بالتنزيه وانه لا يلزم العلامة الشريف الذي توهم الناصب التسفيه وانه لا بناء
للاشاعرة بذلك غاية احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو يا الاعتراض حقيق لانا نم ان اصل الفاعلية والارادة مخلوقتان في العبد
لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة الجامعة للشرائط ان ارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية بدليل انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة
بل اختيارنا لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كفة النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا نجد
شيئا ومع هذا نابى ونكف نفسنا عنه لحجا وحيه وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه فان عدم علة
الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات ولا استحالة فيه والجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستناد
عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسها ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح
تقدم الارادة القديمة الذاتية الاختيارية من قبيل الرجم بالغيب والتحكم في الظلام ومخالفة لبديهة عقلاء الانام وايضا يدل ذلك على ان ارادة الله تعالى
اختيار الفعل من الافعال فيجوز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى
لقوله بقدم الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد
صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم
ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصير على ذلك بدليل مرتبة من عبادته انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل
من المصلحة فلو علم الله انه في الفعل الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعالى
بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد ايانه تناف وتعارض حتى يلزم هذه المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون
مختاره تعالى لزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على
فعل العبد فمدخول بانه كيف يجعل الكسب الواقع في القرآن على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يجر في اللغة الذي نزل بها القرآن شيء من المعاني التي ذكروها
له وانما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما مر وهذا يدل ان فرار الاشعري من الجبر المحض الى الكسب كالهرب من المطر الى الميزاب فقوله مشتمل
على جميع مفاسد الجبر مع ارتكاب امر زائد غير معقول ثم اي دلالة لغلبة ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره
الاشاعرة دون الفعل بمعنى الجبري المساوق للخلق وهل هذا الا وهم منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو ايجاد ما لم يكن غاية الامر انه
اذا كان ذلك الايجاد بلا آلة كان فعل الله تعالى وان كان بآلة كان فعل العبد بقي فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل
العبد لانه يقصد بفعله ايضا نفع اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضرر لا يطلق على فعله الكسب فحفظ هذا واما ما ذكره
من ان الثواب والعقاب يترتب على الحلية فهو كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كذا وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب لظهور انتفاء
القدرة والارادة منه قوله وهل يحسن بقي الم ترتب الاحراق على الحطب قلنا نعم لا يحسن له وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا ليس هذا الزان
لعدم خلق قوة الاحراق في الحطب نحو الاحراق بضم النار اليه الاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى
والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه تعالى واما قوله وان حسن لك حسن بق لم جعل الله الكافر محلا للكفر ثم احرقه بالنار فدفوع بان الله
تعالى لم يجعل الكافر محلا للكفر وانما جعله محلا للفطرة التي هي كما ورد في الحديث المشهور وهو والخبيث السوء جعل نفسه محلا للكفر فهذا لا يحسن بق
لم جعل الله الكافر محلا للكفر لالتباس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب بمعنى برام لا يوجب خلاصا عن
الشناعة والملام لما مر وهو يشير اليه الاشارة في كلام المصنف قدس سره من ان العبد ان استقل بايجاد الشيء في الوجود بطل ما قالوا ان قدرة العبد
لا تؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال البزدوي والحنفي في اصوله وشارحه الصدر
افعال العباد وان كان بقضاء الله وقدره ومشيئته وارادته وخلقه وايجاده لكنه بقضي وقدر وشاء حصولها ووجودها لا آلات العباد بعد خلق الاختيار
منهم وجعلهم فاعلين الكاسبين وهذا جبر يقول الاختيار منهم وانقلاب الفعل شعر فجبر بحت واختيار بحت فلا تنال المعنى ولا تهتدي الصواب
من اهل الصواب فهو جبري من نزل المعنى فهو قدري والحق الجمع بين الامرين ان الاختيار الصوري والكسب المحلي على تقدير تحصيل معنا يصلح

لجعله

الاراد بالمصنف الشارح الهندي الشيخ شهاب الدين الراوي الدولت آبادي صاحب الحاشية المشهورة على الكافية في النحو ١٢

بجعله سببا للثواب لا تفضل في المآل كما اشرنا اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم يكن عملا وكان كسبه فعله صورة لا كان
جعله سببا للعقاب بسبب العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل جورا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه خلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا
صورة وفاعلا حقيقة اصلا ولما رتبه الناصب الظاهر بتفريع جمعهم لتبدل ما ذكره في تحقيق الكسب فهو كالكسب لا حقيقة ولا معقولا لا نوبة بعد
في ايراد التحف لا يروج هذا الطلب المستخف بما يعز عنه كسبه ولا يبلغ احاد سره ولما ما ذكره من البيت مقابل بيتين اريد بهما ظهورهما الاشعري
عن الشعور بمعزل عن معاشرة كشاف اعزل ما كسب عند المشايخ غير ما دون الشعور لكن لا يرى معزله نظر واعاشر الاخوان الى هذا الناصب الشفي
كيف بدل جهده وقواه في ترويج فساد الاشعري الذي وافق هو اسمعا علم انه تلك الشيخ البهوا الذي ورث الجماعة بعوجه ابا موسى وكاهن العقل والشعور
توسا فلم يكن له عن الجماعة خلاص الا ان لعب بعمرو بن العاص واورده مورد طعن العام والخاص حتى كان رجلا راى في طريق واحدا من اولاد ابي موسى المذكور
يمشي في الارض مرحا متبخترا فقال الرجل لصاحب كان معه انظر الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجهه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو والعاص وانا
اظن ان تلك المشية كان ابو الحسن شيخ هذا البهائم والمواشي والله كاشف الغواشي قال المصنف رفع الله درجته وهذه الاجوبة
فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال اذ الجاصد وعن العبد بالجبر صدر اصل الفعل منه واي فرق بينهما واي حاجة
وضرورة الى القول بهذا وهو ان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان ينسب تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك والبس بمعلوم وايضا لهم
ان في نفس هذا الاختيار ان كان صحيحا امتنع استناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار
الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للخاص بهذا الواسطة وان لم يكن موجبا
لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه وفي كون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة العبد فيه وايضا القادر غير
واجب الاستمرار فيجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فيخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فيه فينتفي الحاصل هذا العذر
اقول الجواب خصه الله تعالى قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ ولما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فاما ابطالها لكنهم ولكنها اوردها
للاقوال بجوابها واما ما اورد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وقد يدعى انهما من جملة
الافعال واضحا فاقول بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بها يوجد الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على زعم منه فانه صرفا فلا
بان بعض افعال العبد لقا يخلقه الله تعالى ولكن مما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين الكبائر ان بقي الاختيار فعل اضطراري واما قوله
بطلبهم في نفس هذا الاختيار وثبات ان الاختيار فعل من الافعال فكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور لله تعالى
فيكون مخلوقا لله فكيف يقول ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فجوابه ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى او لا في العبد كسائر صفاته النفسانية
وكيفياتها المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يلزم ما ذكره من المحذور ولا نا نختار ان الدليل صحيح لكن هو مستند الى العبد وهو صادر عن الله تعالى
واما قوله واذا كان الاختيار مخلوقا عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى آخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار
صادر عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ان العبد ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه
قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب العبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك
الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح واما قوله القادر غير واجب الاستمرار فيجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هذا
المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفه العادة ونحن لا نريد مخاصما باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى واقول لا يخفى
ايضا ان نفي الكسب كما ذكره شيخنا الناصب لا يحتمل له واما الاقوال الباقية فهو مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما
من كتب اهل السنة فليطالع ثمة وسعرف ان الناصب اتى القول الثاني من هذه الاقوال من مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فضلا عن انكاره لذلك
عنا واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات والافعال فمسقوط لان ما هو من جملة الصفات هو المريد والاطلاق الصفة على الارادة مسامحة
من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحيوة ايضا فان من طالع صرف الزنجاني ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى
خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن يدعي صرف عمره في مبادي الاداب العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب المرتاب من ان
المعتزلة يخالف مذهبه في هذا الباب فارتاح بذلك كانه وجد ثمرة الغراب فدفع ريحها لانفه بما اوضحنا سابقا من ان الاصل الارادة
مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب ايضا بدليل ان اختيار العبد مثلا
فعل اضطراري العبد نفسه اليه ولما اذا اريد انه فعل اضطراري الله تعالى او غير العبد البتة بان قال له على سبيل الجبر والقسر اختر هذا فلا واما انشاله هذا
التوهم من مقابلة الاختيار للجبر والاضطرار ولم يعلم ان احد المتقابلين قد يتعلق بالمقابل الاخر كتعلق التصديق بالتصديق مع كونهما متقابلين
للعلم واما ما ذكره المص من الترتيب الاتيان في الجواب فمبناها على فهم ان مراد المص من الاختيار والارادة الذي حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار
والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي آه فظاهر ان ارادته
ان ما ذكره المص من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مدعانا والمراد بالجواز الماخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يخالفه

العادة ولنا جبر بانه اذا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع من خروج الامكان الى
الفعل وكيف يحصل الامان من الوقوع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار قال **المصنف** دفع الله شره وامّا الثاني فلان كون
الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او امرا زائدا عليه فان كان الاول كان ايقاعه من الله فلا يصدر عن العبد تحقيقا للبنية وبطل العذر
وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد والا لما استناد هذا الفعل الى العبد استناد اصل الفعل واي ضرورة للتحمل بمثل هذه المعاذير
الفاسدة الذي لا فرق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا دليلهم ان
هذا الوصف فان كان حقا عندهم امتنع استناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل
موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل اذ كان طاعة والا فلا وح لا يكون الفعل مستندا
الى العبد لانه ذاته ولانه شيء من تعالى فيتنفي هذا العذر تعالى كما انتفى عندهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ادم الله ابليس
نزعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله
تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن والمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة عنه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا
يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة
وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقرآن مملو من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبح عندهم الا
ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكلما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى
لا غير عندهم فيكون حسنا وقد زعمتم انها قبيحة هذا واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكلامهم من الاعتذار الفاسد
اعتذارهم بما لا يعلمونه وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح والصبر على
القول بما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا يدركه هل يدفع عنهم ما التزموا به ولا فان هذا الدفع وصف من اوصافه والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا
لم يفهم فكيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره معنى الكسب هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة به
بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني كونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله
تعالى كالظلم البتة بادية او ابتداء فان ذات الظلم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وهذا
مذهب القاضي وهو غير مقبول عند اصحابه الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمذهبه لخلية اثبات العبد في التاثير في اصل الفعل تاثيرا في الصفة ولا
فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه اما ما في ما اورده على معنى الكسب هو مذهب القاضي فغير وارد عليه ونحن نبطله حرفا
بحرف فنقول اما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل الى اخر الدليل
فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا لامر الشريعة شيء يرجع الى ذات الفعل فان المراد من وجوه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات
الفعل فبطلانه ظ وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لا نسلم صدق جواز استناد العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام
ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا
من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدار هذا الحسن والقبح هو الشرع
لا الفعل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كالمعاصي قوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع
وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكلما كان صادرا من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد
ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكره نقضا عليه واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فمقول هذا القول
ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هذا شيء يستلزم الصبر او صدور فعل العبد ولا بد من اثبات شيء مثلا يلزم بطلان التكاليف والثواب والعقاب ولكنه
غير معلوم الحقيقة وعلى هذا لوجه لا خلل في الكلام انتهى **واقول** لا يخفى ان القاضي انما عدل عن تفسير شيخه الاشعري الى هذا المرادي فسا
ذلك فهو شاهد لنا على ما ادعينا من ظهور فساد كلام الاشعري واعتراف الناصب في كلام القاضي شهادة بانه ليس له الكسب يفسر له محصل ولهذا قال
بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المص قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة
فنقول نعم مذكور في مشاحرى الاشاعرة لكنه من شعر قدماء الامامية لظهور انقراض المعتزلة قبل ذلك بستمائة سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة لا
يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم مصرون على امثال هذا الدقيق من الابطال ولم يدع المص ان ذلك من خواصه حتى يكون وجوده في كتب من تقدمه
من الاشاعرة او الامامية مكذبا له واما ما ذكره في اول الجواب من جوابه فمنحرف عن الحق لان غايتها يلزم من جواز استناد صفة الفعل الى العبد ان يكون
وصفا له بحال متعلقه كحسن الغلام وهو وصف مجازي لا يقبح لبتا ثواب العبد وعقابه بمثل ما عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة اه
فمردود بما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين وبما مر من تقبيح قولهم بانه لا قبح بالنسبة اليه تعالى وتزييف مواخذة المحل بالقبح لخلوه عن الله

تعالى واما ما ذكره من ان مراد القائل ان هذا الشق يستلزم تقدم القدرة على الفعل فهذا غاية الكلام الذاهل عما يتوجه عليه ما يتوجه على ذلك الذاهل
وهي في الكلام فلا يصلح لبناء المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام وكيف هذا الخلل وفساده في الكلام قال المصنف في المقدمة الثالثة
عشر في ان القدرة متقدمة مذهبنا الامامية والمعتزلة كافرة لان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل وقال الاشاعرة مذهبنا قولا عزيزا هو
ان القدرة لا يوجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان
ايجابا عاما ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره فاقتضوا ان مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق
وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والعقل يدل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزمهم خرق الاجماع من الامة
ثم ان بل عندهم انه مرتهم الازل ونهاهم فكيف لا يكون مكلفا انتهى وقال المصيب اخفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل وانها
يوجد حال حدوث الفعل ويتعلق به في هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به ان قبل الفعل لا يمكن الفعل لامتنع وجوده منه
وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضنا انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف
محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا فيستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا
اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور
فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب لنا بل الاشاعرة على هذا المدعى واما ما ذكره من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان
قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه انا نختار
انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة وهذا
الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا انتهى وقال
قد اجاب اصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الاشاعرة اولا بالنقض بالقدرة القديمة فانه قبل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجودها
قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به ولنا نلتزم مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه محال انه قدر ايجابه مقتضيا الاول
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل مشروطا بشرط كونه قبله محال والثاني حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه
قبله محال ولا استبعاد في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي القدورية وامكان حصول الفعل من القادر ولا هذا المحال يلزم من وجود الفعل
في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه قبله فيه ولا يمتنع مع فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا دون
الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل الامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه
يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بعده وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين فهذا
كما يقول قعود بدل محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قاعدا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان يبعد القيام ويوجد بدله القعود وهذا واما
ما ذكره في جواب لزوم المحالات من ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون حدثه متعلقا للقدرة اه فمردود
بانه مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد مر نفيه فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان الحاجة
القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان حال الوجود هي حالة الاستغناء عن القدرة لان الفعل حال الوجود
يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى فح يكون من
باب الفضول لانه خلاف مذهبهم انتهى وقال المصيب اخفضه الله قوله الحاجة الى القدرة انما هي العبد بصفة تخرجه من الاضطرار حتى يصح كونه
محل الثواب والعقاب لو لم يكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق صفة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء المصالح لا يحصى ولا يلزم من عدم
كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولا انتهى واقول من البين ان الصفة التي تخرج الانسان
بها العبد من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثرة في الفعل والا لكان لغوا ساقطا وابتداء اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف يعلم حدوثها مع الفعل وكيف
يتحقق بها صفة الاختيار مع ان القول بالصفة لا معنى له وايضا قد مر ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وقال شارح العقائد انها صفة ازلية تؤثر في
القدورات عند تعلقها بها فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء المصالح لا يحصى فبعد تسليم الصغرى
ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التاثير حتى يجب ان يقول ان يكون الحكيم خلقه مصالح اخرى لا يحصى بل الكلام في ان المصلحة في خلق القدرة في
العبد كما يدل عليه مفهومه هو التاثير في الفعل فاذا لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك الى خلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا ايضا
عند البحث عنه من جهة اخرى مصلحة اخرى وهل الذي ذكره التاصيب الا مثل ان يقول مثلا ان الفرس مخلوق لمصلحة الكتابة فانه قبيل لان هذه المصلحة
لا يظهر في الفرس فيكون القول بكون تلك مصلحة خلقه لغوا يجب بانه يجوز ان يكون في خلق الفرس مصالح اخرى لا يحصى وقسما لا يخفى هذا وقد
البس تاثير القدرة في الفعل اكد من تاثير الالة فلا بد من بيان فيق اذا كان فاقد الالة وتاثيرها عند كونه بعد في الترك وجب مثله في فاقد القدرة وتاثيرها

او يكون مذهبه معلقا للقدرة

منكون الكافر مغدورا في الايمان وتوقعهم في قولهم بعد تقدم القدرة على الفعل متى يقدر احدنا على الانتقال من الشمس الى الظل ان قلتم بعد وهو في
الشمس ترى كم مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فاي حالة الحالة القدرة ح فان قالوا بعد حالة الانتقال قلنا العين بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة
حالة الانتقال ويكون متقدمة على احدهما متاخرة عن الاخر وبقي لهم هنا عندكم في رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي يقول او وهو ميت فكيف
يقدر الميت على ان يقتل ثم اذا كان بعد حصول الموت بالقتل فعلى اي شيء قدرته قال المصنف رفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة الله وقدرة
العالم لان القدرة مقارنة للفعل وح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما لان القدرة
مناف للقدرة لان القدرة انما يتوجه الى المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر ومن العجب الاشتباه بحثه هؤلاء القوم عن القدرة العبد
والكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فاي فرق بين القدرة والون والمقدار وغيرها بالنسبة الى الفعل اذا
كانت غير مؤثرة ولا مصحح لتاثير وقال ابو علي سينا واداعليهم لعل القائم لا يقدر على القعود انتهى وقال الشارح خصه الله قوله حاصل
الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدورها ثم اذا فرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدورها
حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية لجماعة متعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل
حدوثه ولو كان ذلك مستلزما لقدم القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القدرة ايضا واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية في الفعل
في الماهية للقدرة الحادثة التي يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة
في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع
تعلقها المعنوي قدم اثارها فتدفع الاشكال بهذا فيه واما ما ذكر من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل
فبالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة تحاشى في العبد وهي من الصفات الكمالية التي يبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم
كونه مؤثرا في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لم يباحث عنها واما قوله ان لا فرق بينهما وبين اللون فقد اجبنا هذا القول فيما سبق مرارا
بان اللون لا نسبة له الى الفعل والقدرة يتعلق مع الفعل ويترتب على خلقها صورة الاجناس ويخرج بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب
والعقاب والتكليف والله اعلم قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا لافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي بحيث
متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضمت اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي
قبل الفعل والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا والاجتماع في الوجود بل هي الى كل مقدور وغيرها
بالنسبة الى مقدور اخر وذلك الاختلاف لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة اراد وا بالقدرة مجرد القوة العضلية
فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي علي بن سينا حيث قال الفعل
القائم لا يقدر على القعود فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التاثير وهو قادر بمعنى انه حصل له القوة العضلية انتهى
واقول وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره شارح الجديد لم يخرج بل ايضا من غير ايراد عليه وكنت اظنه واردا الى الان وقد سنح لي
عند النظر لهذا المقام انه مردود لان كلام المصنف في الزام الخصم للاشاعرة بناء الخصم لما ذهبوا الى ان صفات الله تعالى موجودة زائدة فانه به
وقد صرحوا بانها ليست جواهر ولا اعراضا ان يلزمهم شرط النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد ان يكون اعراضا لا تخصها الموجود في الجوهر والعرض
فالزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون احدهما عرضا لا يجوز بقاؤها دون الاخر يحكم فصدر به الفرار عن الالزام فظهر ان
اللازم لهم في الحقيقة امران احدهما ما ذكرناه من التحكم الباطل والاخر ما ذكره المصنف بالالزام الوارد في حال الناصب في استفادته من كلام شارح
المواقف مع اداء ذلك الى نقوبة مطلوبه وتضعيف مهربه كحال الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله شعر هب الحمار ليس عند لنفسه
وزنا فلم يك ماله اذنان واما ما ذكره من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد اذ يتوجه عليه ما اعترض به صاحب المواقف
وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القدرة فليست مستجمعة لشرائط التاثير وان اراد الحادثة فليست مؤثرة واما ما ذكره من انه يخرج بهذا
جواب ابي علي بن سينا فهو مدخول بما يتصل بذلك من كلام ابي علي لتصريحه بان القدرة لبس الا القوة التي يكون له التاثير بالقوة ورد
على من فسره بالقوة المستجمعة لشرائط التاثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير وهو الحكيم الاستاذ المفنن للاوضاع والقوانين وقد بالغ في ذلك حيث
حكم بالعوام على القائلين من بعض الاوائل والذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال في فصل القوة والفعل والقدرة والعجز من الهيات الشفا وقد قال
بعض الاوائل وخاريقون منهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا ايضا قوم من الوازعية بعده بحين كثيرة فالقائل بهذا القول كانه
يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس بجملته ان يحتطب فكيف يحتطب فهذا
لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعوانهم وايضا ما اشتهر من ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة
وكذا التفسير الذي نقلناه سابقا عن شارح العقائد يدفع وقوع الاطلاقة على ما استجمع الشرائط ويشعر بانه لصلاح حديد ونحاس عند كمل عمرو

القدرة

العاصي لكونه الخلاص عن تشنيع الخوارج لان جبر مناص قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع عشر في ان القدرة صالحة للضدين
ذهب جميع العقلاء الى ذلك الا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا معنى القدرة فان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل
فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لا يكون الاخر مقدورا فلم يلزم من فرض القادر انه اذا شاء ان يترك ترك انتهى
وقال الناصب خصه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا ان
القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق
الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما يوجد عند صدور واحد المقدورين مغاير لما يوجد عند صدور الاخر ومذهب المعتزلة ومن
تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي لا على الوجه الذي ذكره
الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له تعلق
واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصلت عنه الفعل فعين ذلك الفرد لا يتعلق بضده بل يقول ان القدرة
الحادثة مطلقا تتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي فاما واما ما ذكره من انه يوجب عدم كونه قادرا لانه اذا لم يصلح القدرة
للضد لا يكون فاعلا قادرا على هذا الفعل وهو التزك فيكون مضطرا فالجواب عنه ان انه اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو مم وان اريد
بانه مقدور ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواء فهذا عين ما نذهب اليه ولا نمانع عنه ولا نمانع عنه لانك لم تثبته مضطرا فان الاضطرار
بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا جرم ان من احاط به بنا من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه جميعا
مناوئهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى واقول لقائل ان يقول بان القدرة مع الفعل معدوم قائما عليه يكون ملوما مذموما
واما ما اظهره المتفرد به من جعل النزاع لفظيا مناقض جدا وهو دليل كونه متفردا فيه وذلك لان مبنا على ما خان الناصب فيه او لا جعت هذه القدرة الواحدة
وبدل صلاحيتها للضدين بتعلقها بهما فان المسئلة على وجه معنون به المصنف هنا وغيره في غيره هو ان القدرة صالحة للضدين وقال الناصب عند تقرير
المبحث اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين ويدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة بلا قيد الوحدة في صلاحيتها
دون تعلقها كلام شارح العقائد في مسئلة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر يصلح بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا الاختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة اه وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين
احدهما في المسئلة التي نحن فيها وهو ظ والثاني مسئلة بقاء الاعراض فانه في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لانسفاء بقاء الاعراض
كما ذهب اليه المعتزلة وهو معتزلي عند التحقيق ولهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري الخضري وبعد الاطلاع على هذه
الخبايا التي ارتكبها الناصب في مقام الاجماع يظهر للناظر شاما فرعها عليه في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد الكلام
الذي نقلنا عنه قبل ذلك ثم رد عليه الناصب عين ذلك الكلام نحو بغير على وفق هواه وترك رده لمخالفته لما اهواه قال الشارح فان اجيب بان المراد
القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها
للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين فلا الا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى
واما ما ذكره من الجواب عن الزام المصنف فمردود من وجهين احدهما ان المصنف قد استدل على ما ذكره بما فانه لم يفهم القدرة والناصب لم يتعرض له وجود كلام
المصنف على وجه آخر واعترض عليه بالتزيد الذي ذكره وحيث كان الاعتراض على كلام نفسه فحضور الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد
والخلل ما لا يخفى وثانيهما ان ما ذكره من التنويه مظلم وذلك لان من احاط به المناوئ من جميع جوانبه ان كان ذلك الاحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك بفعل
فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته صالحة للضدين وان كان بانحياز غيره وانخالها اياه ذلك المضيق بحيث
كان مثلوا القدرة عند الانقطاع في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المضيق لان العرف انما
يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه المفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في مكانه كذب لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك
مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند الاختلاف الواقع بين المعتزلة والاشاعرة في هذه المسئلة الاختلاف التالي ان المنع من جميع
اصناف الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بنا محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات هل يكون ممنوعا من السكون في
ذلك المكان فالذي ذهب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك بثلاثة مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا
منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقد عدم كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة اما بيان انتفاء اللازم فهو ان التمكن من
فعل الشيء يسند عندنا الى ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الخامس عشر في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لان الارادة
صفة تقتضي التخصيص وانها نفس الداعي وخالفت الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه هذا من اعرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله
ومستندا اليه وانه لا مؤثر الا الله فاي دليل يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل

لانه لا يرتفع الاختلاف بين الصفة المتعلقة بالايمان والصفة المتعلقة بالكفر فهو كلام بلا فائدة منه

كذا بعد على الترتيب فالقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يختص احد المقدورين بالوقوع دون الآخر بامر غير القدرة الموجودة وهو الرجحان الناشئ عن الداعي
اختيار الافعال هم بسد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضرورة
ويجحد الوجدانيات وهل يثبت عاقل في انه قادر مريد وانه فرق بين حركة الاختيارية وحركة الجمادية وهل يسوغ لعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه
وبين ربه وهل يتجرأ الحاجة من الله تعالى ما اتبعت هؤلاء ولا يسئل بومئذ كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله وهل سمعت تحريم التقليل الكتاب
العزيز مطلقا فكيف لا مثال هؤلاء فما يكون جوابه عند الوقوف وما علينا الا البلاغ وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن الله ويستقيم المستقيم على
معتقده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قوله هذا المطلب لا يحتمل مقصوده من عبارته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات
صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله وانه لا مؤثر الا هو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة والارادة
في العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مر مرارا والله اعلم بما ذكره من الطامات فذكره من اثر من كثرة
التطويل الذي كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قلت في تطويله انه شعر لقد طولت والتطويل حشو وبما قلته نفع قليل وقال الحشو التطويل لكن
كلامك كله حشو طويل **وأقول** قد بينا سابقا بطلان ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا يوجب منا اشارة اليه فقد كرر ما
نسبه الى المصنف من الطامات وابراد الحشو في العبارات فهو انما يليق باضحى الحشو الملقب بالحشوية ان يوجد في كلام المصنف العلم العلامة حشو وتطويل لا يوجد
الطابل كما لا يخفى على ضبع عن التعصب مثل وانما نسبه الناصب الى التطويل لبعده عن فهم كلام اهل التحصيل وكونه عن المصنف في فرع وعويل مع ان
في سعة المشرب ما لا يخفى من الحشو الموجود اما في البيت الاول فلان قوله الطويل حشو غير صحيح لما حقق من مغايرته في علم المعاني من كون تطويلا بل حشوا
واما في البيت الثاني فلان قوله طويل حشو لا يناسب مقصوده لان المراد به هو التطويل لا مطلق الكلام الطويل وهنا انا اقول في نصفا بلغنا انشد من شعره
الحشو الذي يهم مخاطبا اياه بما يستحقه من الطرق الشتم الا يهم شعرا دال على شفاعة عظيم بما اوعيت جوفك من تقيم لعلك انت لم تزق اديبا لكي
يهركك عركا كالاديم عانت الحشو تعرى الحشو جهلا الى غالي كلام من عليم براعته كوحي من كلام براعته عصا لبد الكليم اما انت الذي اكثرت لحنا
وقد نغو بعفا كالبهيم وكم الفت من لفظ ركيك وكم ربت من قول عقيم لا ومن من بنو العنكبوت واقوس من قوى العظم الرميم لتبلغ دائما من جوع جهل
فضولا ما وطبع اللئيم بعد القول من سلفا الى من مراد دورة الميم كذا بانه في سالف الدهر جرى مجرى الكلام المستقيم كمن يا كل خوى
من غاية الحق لما فقد كان خبزا في القديم لقد اشتد واشتد اجزاء فقد فات العزيز الكريم جزاء عاجل هذا ولكن سنصلي الجلا نار الجحيم
لقد هاجت لدن الله نفسي فعذر واضح عند الكريم وماج الطبع مع حلمه وحبه معاذ الله من غضب الحليم **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب السابع عشر في المتولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا مستند الينا وخالفنا اهل السنة في ذلك وتشعبوا في ذلك
ذهب اكثر معتزلة الى انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال
النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته وما يجاوزها فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله وخالفنا الكل
ما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر للكتابة والبناء والقتل وغيرها ونحسن المدح والذم نوع على العلم
بالضرورة عنا ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيد وصنعهما المبرز عين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا الافعال الى العباد وفوضوا ايقاعها اليهم وزاوا ايقاعها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة الاصبع
المفتاح والمعتمد في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلا يحتمل الفعل
مباشرة وكاسبية وكذا ما يترتب على فعله وان احدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر مرارا انتهى **وأقول** ما اعتمد عليه معتمدا
بدليا مرارا من استناد بعض الممكنات كهبوب الانفاس الى العبد دونه تعالى وبما اوضحنا من ابطال القول بالكسب فانه لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى
حاصل فقد كرر استقم كما اثر **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب التاسع عشر** في التكليف لا خلاف بين المسلمين في ان الله كلف
عباده فعل الطاعات وترك المعاصي وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة هنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حال
الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قوله لما ذهبت الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون
الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا انتهى يلزم من القول الاول انتهى **وأقول** قد عرفت ابطالنا للقول الاول فيلزم ابطال ما
منه من القول الثاني والله الموفق **قال المصنف** رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل
حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى **قال الناصب** خفضه الله قوله لانه ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبه
القدرة الحادثة فهو مقدور لتلك القدرة التي اوجبها وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا واذا ثبت مقدوريته لا يلزم التكليف
محذور فيه انتهى **وأقول** هذا المنع مكابرة بل مخالف لاجماع العقلاء كيف ولو كان الواجب مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلا
مقدورا ايضا وهو سفسطة لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني يلزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر اذا
لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحالة العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا به والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبه لكن

العصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى افعصيت امري ولا يعقل له الان وقد عصيت قبل ولزم انتفاء المنتول الذي هو الخروج من الطاعة
انتهى فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضرورة بان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي ان الكافر خارج عن الطاعة
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فاي مدخل لهذا القول المخالف لنصوص القرآن انتهى وقال
الناصب خفضه الله قول الامر عندنا قديم ازلي فكيف يتبين لنا ان الامر عندها لم يكن ثابتا الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل
فنقول مم لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المامور او لا يفعل فان فعل المامور فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة
والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصل معه والحاصل ان عصيان
الامر مخالفته واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا
الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقامة الادلة على هذا المدعى فهو من باطل ما انه واقامة الدلائل الكثيرة على مدعى
ضروري في الشرع متفق عليه انتهى واقول يظهر من كلام الناصب هنا انه نجا هل عند هذه انتهى فان الامر الذي ذهب اصحابه الى قدمه هو الامر
المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه في مسائل اصول الفقه دون الامر التنجيزي والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف لا اطلاع له على الامر
المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما زعم قول المص وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو ممنوع وارد لكن نعلم قطعا ان الناصب خالف في الفعل
وانما قول المص ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط به بناء كلام المص ولم يقبل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلا عن المص
العلامة ان العصيان حال عدم الفعل مع ان العصيان لا يعقل الا بعد المعصية كما ذكره الناصب ايضا واما اقامة المص الادلة الكثيرة على المدعى
الضروري فضروري قبله لان الكلام مع من يخاصم من يتامة المكابرة على الضروري فيلزمه سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على هذا الفعل كما قال
شعر صد بره نيست كرده ام افضل قول خويش فابوكه ابن سخن بمذاق تو در شود قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو كان التكليف
حالة الفعل خاصة لاقتضى لزوم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف
اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض
وايضا هو المطلوب ايضا يستلزم التكرار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول نختار ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل
الحاصل قلنا تحصيل الحاصل لهذا التحصيل ليس بمحال وههنا كذلك لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل لهذا التحصيل
فلا محذور انتهى واقول يكفي في اظهار عناد الناصب كلام الفاضل المدقق الحنفي في شرح المنهاج حيث قال اقول والحق في هذه المسئلة ان التكليف
قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وان الصلوة بالصلوة بعد دخول الوقت وان لا يذم تارك المامور به اصلا
وقال الشارح العضدي فرارا عن الزحف جاعلا المناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وبقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه
هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع ام لا آه واما ما الزمه المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضدي في هذا المقام بعينه الا انه لزوم ايجاد الموجود واتجاه عنه الفاضل التفتازاني والشارح المدقق الحنفي المنهاج مما ذكره الناصب هنا ظنا منه انه وجد بقوة الفرار وسوء الهرب
الاهرب مع انه غير متوجه على عبارة الكتاب وذلك لان اللازم من كون التكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص هو تحصيل
الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا نفس هذا التحصيل كما لا يخفى ويجيء لهذا مزيد بيان في المسائل الاصولية ان شاء الله تعالى قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثامن عشر في شرائط التكليف ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة الاول وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم
فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبيده بان يشتريهم وهو يامر له وحده ويقول يا سالم قم وبالعالم كل او بعده
كل عامل بعلمها وهو الى الانسان الموجود اقرب وخالف الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل
يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا يخفى ان يقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هنا وهذا مكابرة في الضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت
جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفساني وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفساني ويتحد التعلق عند وجودهم ولا يخفى
هذا فان من يدري في نفسه كلاما يخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا بعد سبعها ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا
تكليف المعدوم فهذا بيانا ما انتهى في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف في ذلك وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل
فهو يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم واقول لله بيننا عند ابطال الكلام النفساني ان الكلام النفساني يرجع الى العلم كما بينا انتهى قول
الناصب ههنا فان من يدري في نفسه كلاما يخاطب آه والكلام ههنا في صحة الخطاب والامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يدفع
فتح الامر والخطاب في الازل ولو اريد بالكلام النفساني الازلي ما يتحقق في ضمن الخطاب والامر فهو كالخطاب والامر قبيح غير معقول ايضا كما لا يخفى ثم
ما ذكره من ان ما نسب الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم بيانا ما نسبه اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك
توجه اعتراض اخر على الاشاعرة بنفي اقوالهم لا على المص نعم لو لم يثبت النقل في احد الموضعين لتوجه على المص انه خالف النقل وهو بحمد الله تعالى بريء
عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم قال المصنف رفع الله درجته الثاني كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطبق

خالفت الاشاعرة في ذلك جوزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولى عبده بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة
وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى
يفيق وما ذكره افتراء محض كما هو طاهر في الافتراء والكذب في الاختراع انتهى **واقول** ما ذكره مفهوم الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا
تكليف المعدوم كما مر فبتبادل ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكر ذلك مع
احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العاقل لزم تحصيل الحاصل والا يثبت المطلوب اذ لا معرفة الا بعد
معرفة الامر بان المعرفة واجبة على الصبي والمجنون لقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب المعرفة لا
يستلزم الوجوب على المجنون والصبي فان وجوب ضمان اتلاف التالف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب
والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بمعنى ان خطاب الشارع وان المراد التكرار
منهما من ظاهره منه منادى الطرب لم يزل عقله وهو الثمل وايضا قال الشارح اليدخشي للمنهاج عند قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل
من حال تكليف الحال واما الغافلون يجوز التكليف بالحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور على الجواز ومنعه بعضهم اه ولا ريب ان الجوز من التكليف
بالحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل يشمل تكليف الصبي والمجانين فتح ما نسبه المص هنا اليهم كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله قدره
الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالفت الاشاعرة في ذلك فالزموا التكليف بالمهمل والزام المكلف بمعرفة
ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير لهذه الاقاويل **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما لا يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم
الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوائل السور ولكن لم يرد هذا مذهب العامة **واقول** كفى في رد كلام المص كون ذلك مذهبا
لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب واما التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بدليل قول شاعرهم چه زنوى بكى دانشى كرد نه كه دانش ماند ونه مه را
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع** امكان الفعل للمكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة فيه فجوزوا فيه تكليف الزمن
الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولده وان يعاقبه على ذلك وتكليف الصعود الى السطح العالي بان يجمع رجلاه في الارض
ورجلاه على السطح وكفى من مذهبه في هذا نقصا في عقله وفساد في دينه وحرما عند الله تعالى حيث نسبه الى ايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا
الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وسأله كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز وان الله لا يكلف
نفسا الا وسعها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت في الفصل الذي ذكر فيه ان تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب ولا يجوز التكليف بالواسطة
دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف الكافر بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه يقرر الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلام
على مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم من مشايخه من الشيعة وتقرر بينهم ان هذه عقائد الاشاعرة ثم لم يتحاش من الله ومن الناظرين كتابه والى هذا المرجع
والمرجوع **واقول** قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب تفصيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان مناظرة افتراء
من اصحابهم من قبيل ان بعض الظن لكن الناصب العاجز المسكين يحث لا يقدر على اخراج نقد من كيسه بوجه المشنعات بعبد المزبلة من كلام
اصحابه ثانيا بذكر مذهب اخوي يطير من عضن الى عضن ولا محصل له لشيء من ذلك انشاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله قدره **الخامس**
ان يكون الفعل مما يستحق به الثواب لا لزم العبث والظلم على الله تعالى وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل
جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق بفعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع
للباري في الطاعة من اسفه الناس لجعل الجهال من حيث يتعب بالله ويدنو في فعل يشتغل بما يكون هلاكه فيه وان يكون المبالغ في المعصية و
الفسق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وبما كان تركها ان يكون سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد من
النذر بدلالة البشرية حيث يخسر الاموال فيما لا نفع له فيه ولا فائدة عاجلة ولا آجلة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اشترط الفعل
الذي يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب فيجب على الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى ثانيا ان المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى
باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه فضله ولو كان لا يمكن لذلك للزم ان يكون العباد اجيرين معاملين مع
الله كالاجير الذي يأخذ اجرته عند الفراغ من العمل ولو لم يعط الاجر اجرته لم يكن ظالما جائرا وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف
نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو الشان الالهي وان الناس كلهم عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب
تفضل وجرى عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقال ان الله يجب على الله تعالى اعطاء الشبع
عقيب اكل الخبز ثم الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال ان الله يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لارتفع الفرق بين المطيع والعاصي لكان مثل
الخبازات واثاث الميراث ضائعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله تعالى لا يتخلف الا بسبب الشرع على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شيء فيه تفع

ان ما لا يطاق

انتهى

الشب بالتحريك وقيل لا يشبع للشركا الشب وقع وشعبوم وبهم عليم كنع وفرح وهم الشر عظيم وشعب من الطريق تفرق مال ١٢ ق

الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فشبع كمن ترك اكل الخبز فجاع انتهى وأقول قد بينا سابقا ان العقد
البناء على العادة فلا حاجة الى الاعادة وكذا سبق الكلام في ان الوجوب الذي يدعيه اهل العدل ليس معنا ما ذهب الاشاعرة وانما المعنى معناه الحكم
صحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم
من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون بعض العظماء في ذمة الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون الثواب مما يجري
معاملة فلا مانع من العقل والنقل في الشراء لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله جزاء
بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا ان ما عند الله هو
خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم
واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا
ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الآية وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين آمنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وما لكم
وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له واجر كريم ان تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم ويغفر لكم
اجر كريم فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي انزلنا يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله
غفور رحيم الى غير ذلك من الآيات والروايات واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظالما جابرا فجاب بانا هكذا نقول ولا نشاء به كالانسان في القول
بانه تعالى لو ادخل الانبياء في النار والشهداء في الجنة لكان ظالما جابرا فافهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع لان ذلك انما لا يحسن لانه ليس بواجب
على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذي اوجبوه على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية
ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك من قبيل سائر الاشياء والالام الذي يمتحن الله
به العباد فالذي يجب عليه هو عوض تلك الالام على التفصيل الذي سيأتي في كلام المصنف قريبا وحيث ظهر بهذا بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن
ان يقول انه ظهر بطلان ما فرع عليه بقوله كذلك لا يحسن يقال انه فحص التأمل واما ما ذكره من ان عادة الله تعالى لا تتخلف فدخل على اعطاء الثواب
انه فيه ما مر من ان هذه العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق الخرق فجاز ان يعكس القضية فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد
والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب التناسخ يسوون العباد من رحمة الله وعدله بتجويزهم التخلف في ترتب الثواب والعقاب وان يعذب الله تعالى
من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعته ولا تحذر نفس عاص عن معصيته
بل هم يغرون بالمعاصي ويسهلونها بقولهم ما قدر الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته الثالث ان لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به منهيا عنه لاستحالة التكليف بما لا يطاق وان
يكون الشيء مرادا ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا وخالفت اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مأمورا به
منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف في ان المأمور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام
ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التي اعتبرت في
التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت اخر من جهة اخرى وهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد
سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى واقول سيجيء تحقيق هذه المسئلة في الموضع اللائق به من مسائل اصول الفقه فانتظر قال المصنف
رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلاة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء قالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشرع
وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام غير معتبر في نظر الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول الصلاة الصحيحة ما استجمع شرائط الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلاة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التي اعتبرت في الصلاة
في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلاة نعم من شرائطها ان يقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط
الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الواقع في المكان المغصوب منها فاسدة وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط
المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار اخر
فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدربة في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى واقول سيجيء هذه المسئلة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن
نذكر ههنا انموذجا لئلا يظن الناظر في اول النظر انه وعد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلاة في مكان مملوك غير مغصوب ليس
من شرائط الصلاة اه مردود بان الكلام في الصلاة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلاة فيها ظاهر والامر بالشيء امر
بلوازمه كما تحقق في الاصول فلو كانت هذه الصلاة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه منهيا عنه هذا والتحقيق الحاصل للناصب من كلامه
انما نشأ من انه اكتفى عمره على تقليد الاشعري البليد الذي به يسخر ولا يدري طرفيه اطول من الاخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف رأي الاشعري
يفزع ويتعجب منه ويرده ولا يقبله بكل جهله وينسب قائله الى الجهل لجمود طبعه وافناء عمره في التقليد الذي من خواصه يكون في اضيق تقليد

فلا يعتبر من حيث

مقابلة بلد

وقال الرئيس المحقق في الحكمة البوعلية ان من تعود ان يصدر من غير بال فقد تسامح عن الفطرة الانسانية **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب التاسع عشر**
في الاعواض ذهب الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى فذوقوا فلن نزيدكم
الا عذابا وامثاله في الكتاب فقالت المعتزلة لو نوافرية خاسئين وقوله ولا يزيدونكم الا خبالا ثم هم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون وهو ظاهر
ولا عوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره وهو نوع من اللطف
لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يربو على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض لاختار الالم
لزم الظلم والحكم من الله تعالى على عبده لان ايلام الحيوان او تعذيبه على غير ذنب لا فائدة فيه ظلم وجوره وهو على الله محال وخالف الاشاعرة
في ذلك فجوزوا ان يولم الله عبده بانواع الالام من غير جرم ولا ذنب لا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض وبعد بالاطفال والانبياء من غير فائدة
ولا يعوضه على ذلك شيئا البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عد العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز فعله لا يشبه
الله سبحانه الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخاف منه عذاب يوم القيامة اذا سئله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق
ولا تعوضه عن ذلك عوضا يرضى به فيقول لا ما كنت اضاف اليك فيقال له كيف تستبيح قتل هذا الفعل الذي لا نرضاه لنفسك انتهى **وقال** الناصر لدين الله
اقول اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة وهم على هذا الاصل اختلافات وكيفية تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا
الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه كما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم حرمت عادة الله تعالى
ان المتألم بالالام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجاته ان لم يكن له سيئات ولكن لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله تعالى
فقد ثبت بطلانه فيما سبق واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء فيه فوائد يرجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح
ولكن على سبيل جري العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري بان البشر يعدون جورا وظلما بلا عوض لكنا لا نسلم
فهذا فيما سلف لان البشر يتصرفون في الحيوان بما لهم والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب
هذا ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيامة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق
الذي حاصل له في الملك والملكوت يستحيي من موقفه القيامة التي يقال فيها الملك اليوم لله الواحد القهار اما ان يكون مستحيا من الله تعالى ان يعتقد في
الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال والاثمان يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعي على الله في ذلك المشهد انك عن يمين وشمال في الدنيا
فلان لا الخيلاء حتى اخذت مثل العوض لانه واجب علينا ان تعوضنا فيقول الله تعالى ما عبدتني لتعوضني وانما خلقتك سويا وانعمت عليك كيت وكيت لتخدمني
كنت متاجرا لي عاملا لك حتى توجب علي العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول فكذا علمني ان المظهر الحلي وهو كان امامي وانا الان برئ منه
فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار لكن لن يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو اصدق القائلين انتهى **واقول**
نعم يتعلق مذهب المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم واختلاف المعتزلة انما وقع بعد تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على
وجه حقيقة الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساد اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله افعاله وصفات النبي
والامام عليهم السلام كذلك فشأن اظهر من ان يخفى ولو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا نزوا وازرة وزر اخرى واما ما ذهب
اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذي اثبته العدلية واما حديث التصرف في الملك فقد مر ان التصرف في الملك
كائنا من كان ان كان على وجه حسن يحسن وان كان على وجه قبيح يقبح وقد جرت بالعادة قد جرى عليه جاري وجرى على اسرة ملكه تراب الثرى والنجا
الفوائد في تعذيب الاطفال ونحوه بعد يجوز ان يعذبهم من غير جرم كما ترى وفي حكمه بفساد القياس المصنف بناء على حديث التصرف في الملك فساد
لا يخفى على الورى وفي باقي المقدمات اسرى انه يأكل الحرى وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة والافضال واوجب في حكمته وجود اعطاء
جزاء الاعمال وليس فقر وحاجة وكسالة وكلالة يدعوه الى التأخير والاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤدبه الى الطلب والدعوة
اضطرار كما قال بعض الابرار نظم اربا حاجتم ودر مان سؤال نيست در حضرت كريم تقاضا چه حاجتست وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي
الرضا عليه السلام نظم سؤال از تو چه حاجت كه وجود ذاتت را بود تقدم بالذات بر وجود سؤال **قال المصنف** رفع الله درجته
المسئلة الرابعة في النبوة وفيه مباحث **الاول** في نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء
به واقامة البرهان عليه لا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمعجزة من احدهما ان النبي ادعى رسالة رب العالمين الى الخلق كافة وظهر
المعجز على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه
يمتنع ان يفعل الله فعلا لغرض من الاغراض ولغاية من الغايات فلا يجوز ان يبعث الله تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل
تصحيح دعواه بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال
على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما الثانية فانها لا تتم على مذهبهم
يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى واثره وجميع انواع الشر والكفر

وجه الملازمة ان الالام كل واحد من تلك الالام على تقدير عدم ايصال العوض يكون ظلما سفيها من غير مستحق لكونه باعثا عليها ابتداء ولا شك فالضرر المحض من غير استحقاق ظلم فيكون الايلام بها ذلك التقدير ظلما قطعا واذا ثبت ان عدم ايصال العوض في تلك الالام الى المتألم بها باطل ممتنع ثبت ان ايصال العوض فيها الى الموجود عليه قطعا وهو المطلوب هذا خلاصة الكلام في هذا المقام على ما يستفاد من كلامهم في هذا المقام وانت تعلم ان الفرق بين العلم المستفاد الى علم ضروري او كسبي والاجر الذي هذا القائل الشخص في الدار بان الباعث حصول الاول وهو الله تعالى وهو حصول الثاني وهو العبد المتقي

مشكل هذا فليتأمل
ابو الفتح

والضلال في العالم من عند الله تعالى فكيف يتصور مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فيما زان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله
كغيره من الاضلال التي هي فعله فلينظر العاقل هل يجوز ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرائع ولله
قد قطع لعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول
العبد لربه تعالى اني ضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبائح وظهر جماعة خلقت فيهم كذب ادعى النبوة وتزور ادعوا النبوة ولم تجعل لنا طريقا الى
العلم بصدقهم ولا سبيلا الى معرفة صحة الشرائع التي اتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه او يطلب الخلاص
من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق الفقه
قد ذكره قبل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبنا هناك ولنا ايضا الكلام في هذا الكلام في مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى
من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا
ان غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله معجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة الغائية
لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجب للنقص والاحتياج فثبت المقدمة الاولى على راي الاشاعرة وبطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية
وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدليل الحقيقي بجزء ولا يلزم من خلق الله تعالى القبائح التي
لا تليق بقبحها بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وما ذا يريد من ان دعوى المحق والمبطل من الله ان
اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى وان اراد انه رضي من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى
لا يرضى بالكفر والضلال وان كان يخلقه وتقديره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى اظهار المعجزة
بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلافه بما يجري الغاية بعدم اظهار المعجزة على يده لكن الحاصل ان الاشاعرة يقولون
بعدم وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكره من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول التصديق
المعجزة يعرف هذا قوله يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب قلنا اما ان تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي فنقول ممكن هذا عقلا ام تريدون
انه يجوز العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة وبعد فالعلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الفلاني لم يصر ذهبا
فلا يلزم ما ذكره واما ما اطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين انتهى اقول ولا ان نخصه الاعادة
الكلام بهذا المقام تماما لا وجه له لان جميع مراتب كلامه اعادة منه لما نقلها المص من كلام اقوامه غاية الامر انه اعادة على طريقة اعادة الثورة
لما نصه مرة بان زاده مضمونا ومضرة وثانيا ان ما ذكره في بيان الحجة المقدمة الاولى على راي الاشاعرة غير موجه لان المص قدس سره صرح في الكلام
وقال الغرض من الاغراض وغاية من الغايات فيشمل الغاية التي اغرض الناصب بل غيبه في الانفعال فكيف يصير له جوابا دافعا لكلام المص نعم
في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان منهجها لكنه فاف لذلك كما شحنوا به كتبهم فالقول الغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام
عنه يكون وكالة فضولية والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او الفائدة والمصلحة وكيف يكون قائلا
بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة حسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة والجهات والاعتبارات كما مر في بحث الحسن والقبح ولو كان
قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما خفي ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه من شرحه على شرح
المختصر الحق ان تعليل بعض الافعال بمصالح شرعية الاحكام والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلا يضر بذلك منها وظهر ان ما ذكرناه لا
يكون على المؤمنين الا بنوا لهذا يكون الفطر حجة الا عند شرذمة ولقد اتعبهم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه والجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشأ
الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر ذلك الفاضل الى المحاكمة بتخصيص البحث والمحض ان العلة الغائية
والغرض والمصلحة متقاربة في المعنى وتكلف الفرق بينهما والطرب من بعضها الى بعض كما ارتكبه بعض المتاخرين انما هو لضيق الخناق الا بقصد الانفصال
وعلى التقدير فيجابا الوفاق وايضا الدليل الذي قاد الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تاثر الرب عن شعوره بخلافه كما ينفي التعليل
بنفي الغاية والمصالح ايضا فلا وجه لنسبة اثبات المصالح في الافعال اليه قد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوائل الكتاب والله الموفق للصواب
وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من التزييف مردود وقوله في الشق الاول لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر في
بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبائح قبيحا بالنسبة الى الله تعالى فمن اين يعلم ان هذا قبيح
عنه خلقا لله تعالى مدعي النبوة واجرى كسب العبد على وفقه حتى لا يقبله او حسن رضي له تعالى حتى قبله والاعتراف بكونه لا يرضى لعباده الكفر والضلال
انما يفيد لو كان هناك ما يتميز به عند العقل الكفر والضلال عن غيره واما اذا كان الانفعال سواء سيتبين في عدم اتصافها بالحسن والقبح لذلك الوضع
والاعتباري كما ذهب اليه الاشعري فكيف يتمسك المكلف الى ان ذلك المحاور فيه حسن رضي الله تعالى او قبح لئلا يرضى له واما ما ذكره من التزييف في الجواب
بقوله تريدون الامكان العقلي الخ ففيه من التعجل والتمويه ما لا يخفى لانه جعل الامكان العقلي مقابلا للتجويز العقلي بحسب العادة مع ان التقابل بين هذا

المحال

المقام هما الامكان العقلي والامكان العادي ولنبين شرح ما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد الامكان العقلي
بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب في خبره خاصة دليل المص انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى استحالة
العقل بسبب صدوره عنه تعالى اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدوره والقبح يمنعه عنه واذا لم يجز العقل بسبب صدور القبح عنه تعالى فيجوز
اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المص قدس سره والحاصل انهم اذا اعترفوا
بجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب تضد تبعه تعالى اياه معجزة الدعوى في المعجزة بعد معجزة كان ضرورة انه ليس ببديهي ولا بد من اثباته حتى يثبت
به النبوة ولا دليل عليه على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب
وصفاتها واعتبار انها ما بحسنه او بقبحه كما زعمه حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والتسخط واما عادة فلانها كما مر عبارة
عن تكرار امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سيق بل بما لا يعتد في معجزة نبينا خاتم الانبياء فان من بعث
نبينا اليهم من اهل الجاهلية الذين نشأوا والذين في ايام فترة من الرسل بما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم
كيفية مجرى العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر
بما قررناه الدليل واوضحنا به السبيل ان تشبيه كلام المص من حقائق الالهامات بالترهات والظلمات تعصب فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على
من حرم التوفيق ولم ينعم النظر في اول ما يعتريه من الزيغ والشبهة والتمثال المشتبه بالتدقيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

البحث الثاني في ان الانبياء معصومون وذهب الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها
على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة وخالفنا اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا
الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله صلى الله عليه وآله الى السهو في القرآن بما يوجبوا الكفر فقالوا انه صلى الله عليه وآله
يوما قرأ النجم وقرأ في سورة النجم عند قوله افرأيتم اللات والعزى ومنوة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا الغرض
منه كما ان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي تسبب النبي الى انها وهي توجب الشرك فما عدوهم عدا عند رسول الله
وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام ولم يأخذه الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام
ارشاد العالم لم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة
وهو ان يقول العبد انك ارسلت الينا رسولا يدعو الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب القارئ ان هذه المقالة صدت عليهم لعنة الله
وما قدروا الله حق قدره انتهى **وقال الاصيب** خفضه الله قول اهل الملل والشرائع اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد
الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم النقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وهو محال في جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فيه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة
المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما سائر الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعوا على
عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يفضي الى خفاء
الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى خفاء الدعوة بالكلية ولم تبلغ الى الذا والحالات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين
انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يستعلون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على
الانبياء عليهم السلام واما الصغائر والكبائر كل منهما اما ان تصدر عمدا او سهوا اما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعا قال القاضي
والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدا يستفاد من السمع واجماع الامة
قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فالمختار عدم جوازه والجمهور واما سهوا فجوزه الجمهور واما الصغائر
بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما يسبب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا
كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التأويل وهم يبرؤن عنها قبل الوحي وبعده فكيف بعد الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا
من وجوه ونحن نذكر بعد الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسألة بل لرفع افترائه على الاشاعرة في تجويز الكبائر على الانبياء **الاول**
لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة ومنه موافقة للشيعة فعلم ان الاشاعرة بوافقون في وجوب عصمة الانبياء
من الصغائر والكبائر لكن في الصغائر يجوز عقلا لدليل الخوف السابق في تحقق العصمة **الثاني** لو اذنبوا لردت شهادتهم لان الشهادة للفاسق لا تقبل
واللازم باطل بالاجماع لان من لا يقبل شهادته في القليل الزائل من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الذي الفيتم الى يوم القيمة وهذا الدليل يدل
على وجوب عصمتهم من الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة **الثالث** ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم
لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذاؤهم حرام اجماعا وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى

اللات والعزى ومنات هي اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان للمنات وفائدتهما تأكيد كقوله تعالى يطير بجناحيه والاخرى من التأخر في الرتبة ١٢ صح

اقول سيذكر هذا الناصب في مناقب عمر بن الخطاب حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وهو لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب فاذا كان الامر على ما ذكر ههنا من ان الامة اجمعت على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها فكيف يجوز نبوة عمر بن الخطاب مع سبق كفره وعبادته الاصنام اربعين سنة على اسلامه فبين قوله تدافع لا يصدر من اذنى طلبة وهو يدعي انه بارع في العلوم كلها وقد علم من هذا ايضا ان الحديث موضوع لا اصل له ولا يجوز لخاتم الانبياء وافضل المرسلين ان يتكلم به الا شاء نعوذ بالله من الحمية الجاهلية والاصرار بواطل العقائد الدينية الزائفة

الا لعنة الله على الظالمين وبحث قوله لو ما ومدة منهم تقولون ما لا تفعلون وقوله ما تأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فما لزم لونهم موقعه بعد
تجهم ما مرين بمدحه وبين ذلك باطل اجماعا وهذا الدليل الثبت على عصمتهم من كل الذنوب وغيرها من الدلائل التي ذكرها الامام الرازي والفرض
كلها اذ كره هذا الرجل ما يترتب على ذنوب الانبياء من ازهاق ابطال حجة الله تعالى عند هب الاشاعرة بترغيبه وهم ذكروا هذه الدلائل لما تجوز الصغائر
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا مغفورة عن مجتنب الكبائر والنبي لبشر ولا يبعد من البشر وقوع هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث
يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما تقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا فعلى
هذا يكون الانبياء معصومين من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لا
مغفورة بنص الكتاب من تارك الكبيرة ان الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشأكم من الارض واذ انتم اجنة في
بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة مغفور عنه ما صدر من الصغائر عنه وفي الاية اشارة الى
ان الانسان لما خلق من الارض ودنسائها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعد الذنوب تصدر بحسب مقتضى الطبيعة وما
لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور ويحصل هذه ابتداء [illegible] بمتابعة
وبما كان في الانبياء تتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض [illegible]
عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية [illegible] ابتداء حصولها [illegible]
ملكات لتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر [illegible] تكليفا بترك الممتنع ولا
ثواب عليه وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على ما قلنا لهم انا الناس فيما يرجع الى البشرية والانبياء بما يوحى لا غير فلا يمتنع [illegible] الذنب
عنهم كما [illegible] البشر هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكلما ذكره هذا الرجل على [illegible]
فلا بأس عليهم كما علمته مجملا وسنعلمه مفصلا عند اقواله وما ذكره من قصة سورة النجم وقراءة النبي ما لم يكن من القرآن فهذا امر [illegible]
الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير وذكروا ان النبي لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله تعالى ما يقرب اليهم ويستميل قلوبهم
فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنوة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبريل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم انزله عليك فحزن النبي
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من
الكبائر على الانبياء والاشاعرة لهما بواعرفي هذا مانه على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان بمعنى ان الشيطان قرأ هذه الاية المنقولة خلط
صوته بصوت النبي حتى ظن انه من قراءته فاذا قال الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قد بالها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز لجواز
ربما كان ما ذكر من القاء الشيطان فرأيا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايها ومن قرأ سورة النجم وتامل في تتابع اياتها علم
الكلام الاتلاء وتوقيعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان البليغ يتفوه به في مدح الاصنام عند ذكر منها نعم يليق ذكرها عند ذكر
وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى فيهما ايناس بقرب تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهم
لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايها او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم [illegible]
فهو من باب مغفرة انه واما المعارضة فهم يمنعون صحة هذا الاعتراض له وذكر الشيخ الامام القاضي ابي الفضل موسى بن عياض اليحصبي المعروف في كتاب الشفاء
حقوق المصطفى ان هذا من منفرد ان الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل البلغاء انتهى واقول بتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان قوله فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لا يخلو عن تمويه اذ جوز القاضي ابو بكر كما ذكره الموقف وهو من اعلم
الاشاعرة واما ثانيا فلان دعوى الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها كاذبة لان ابن فورك من الاشاعرة مخالف في ذلك ويجوز بعثة
من كان كافرا ويدل عليه انهما سد ذكره من كلام الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية ان نبينا كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وهو غلط
الضلال بمعنى عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من انه جوز الشيعة اظهار الكفر تقية [illegible]
الموقف وهو في فرية ملازمة ولا ريب فيه وقد خاب من افترى يدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الاجماع من شرح منهاج الاصول حيث قال
الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة في الكبائر ولا خلاف لاحد في امتناع الكفر
عليهم الا القصلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر وقد قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى ويجوز البعض عليهم عمدا خوفا لتلف المهجة اظهار الكفر
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون انتهى وقد علم
من هذا ان احدا من جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والاصرح منهم كما قال اسلافا خلافا للروافض وقد ظهر
من جوز ذلك انما جوز قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى لغو الدعوة بالكلية ويدل على ذلك
ان الامامية قالوا ان اظهار البرء عن الائمة في مقام التقية حرام واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين اما السبيل فالتقية ولا تكم بها

ولما البرائر فهذه والاعتنا ومن ابيس انهم انهم لا يجوزوا لانفسهم الفضيحة اظهار البرائر عن ائمتهم نقيبة فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء والائمة
مع ما بينهم بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ان كلام التاصب من سماحة تكرار قوله يفضي الى الخفا الدعوة بالكلية من
غير طائل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله واما الكبائر فغير الجمهور من المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت
بين مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرنا حيث وقع فيهما انا على ما هو المختار
عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول الى اخره والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء
لئلا يقعوا استنعا خلافا لخلفاء هم الثلاثة مع سبق كفرهم فكيف يرجع محققوهم عن ذلك واما خامسا فلان قوله فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من
التمسك باجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف عليهم لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وبالله الجميع
واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الامثلة الاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة
والاشاعرة الا فيما بعد النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر في كلام هذا انهم تموية
وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر الخ
والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استدل لزامها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما
صرح به السيد قدس سره في هذا المقام في شرح المواقف وفخر الدين الرازي في تفسير سورة يوسف حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء
في وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره التاصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصح على اطلاقه
وانما الموافق في الحكم ما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من ان تشبيه بجواز الكبائر الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز ضمن واقع
قبل البعثة وبعدها كل عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى التصنع واسته حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة
عليها السلام ان قوله يضعه تصنع لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي تقدم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر
قال الغزالي في بحث احكام الرسول من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والحق اما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستحيل استحالة
وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو مناقضا لدلائل المعجزة فان مدلولها صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ولا معنى التقدير
باطلا فانا نجوز ان يبعث الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى وظن ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى العلوقات الانبياء
قالوا بعصمتهم في الجملة واذا نظروا الى الحال في بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان يكون خليفة ونائبا عن رسول الله
ندموا لما قالوا اولا وقالوا لحفظ خطائهم وخلافهم ان الانبياء انهم ليسوا معصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طباعهم في الاصغاء بالحق
الخالق والخلائق وعدمه فنامل ان لنا فكر فيهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكر هذا الرجل مما يترتب على ذنوب
الانبياء من لزوم ابطال حجة الله مذهب الاشاعرة عنه بريء وهم ذكروا هذا الدليل الخ مدفوع بان غرضه هذا مسلم بالجملة والتلبيس
كغيره من المقدمات السابقة فان المعاند يريد ابطال حجة الله تعالى على ما نسب الى النبي من اعتراف بحقية الاصغاء وكون صدقه مثلا لذلك عنه تبطل حجته
مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما سبق انه لا تلبيس التموية والتلبيس ايضا في قوله وهم ذكروا هذا الدليل لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذا الدليل
على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا تم حجته من صدر عنه الكفر وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما ثامنا فلان ما ذكره
من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفو بنص الكتاب الخ مردود بان استغفار بعض الذنوب للعفو لا يدفع النقص عن
صاحبه وفتور الاعتقاد فيه فيسقط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى اطاعته فينتفي فائدة البعثة كما سيأتي في كلام المصنف واما تاسعا
فلان في قوله وفي الاية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض الخ كلام سنشير اليه ان شاء الله تعالى عن قريب واما عاشرا فلان قوله ولما لم يكن
خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة فيه فيه مؤاخذتان ظاهرتان احدهما ان الاغتياب بمخالفة ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القرآن
ولا من اشارته بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا يثبت ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء
فعدم مخالفتها بذلك المعنى لا يصير حجة على العدلية كما سنوضحه عن قريب ان شاء الله تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ
من الكلام كما اشرنا اليه ويجوع عما ذكره سابقا من الاستشهاد بكلام الفلاسفة وتحسين ظنهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء ههنا دون كلام احد
الطائفتين من المسلمين فليس من تموية لا يخفى على المتامل فانه لما رأى ان صدور الصغائر عن الانبياء مخالف للعصمة بمعنى عدم خلق الله فيهم ذنوبا
كما نسب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب لا يبلغ الى حد الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل خلط البحث
الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما سنطلع عليه واما الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما صدر عنهم من الصغائر سهوا
او عمدا عند من يجوز عليهما من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا يخفى لان خلاف الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا بد من الذنوب التي
وقع النزاع في نفيها واثباتها واما ما هو صغائر حقيقة سيما اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعتراض عليهم ايضا قوله فانها لا تمنع العصمة التي
هي الملكة فلنا سلم المنع بنوع قوله وان الصغائر العمدية تكون في ابتداء حصولها الحوالة بصيرة الندبيج ملكة فلنا نعم لكن ما لم يصير ملكة لا يسمى صغائر

مردود بان المحققين

وممن وافقنا من المعتزلة من الكبار اهل السنة في الحكم بعصمة الانبياء قبل البعثة وبعدها الشيخ الفاضل الموصلي ابن العربي في كتابه المسمى بالفتوحات المكية وذلك لانه حكم بعصمة عموم آل النبي من الائمة الاثني عشر وغيرهم من اتباعهم وات بل حكم بعصمة سلمان الفارسي واولاده الذرية في اهل البيت بمقتضى الحديث المشهور فيكون مفاده بعصمة من قبل الائمة من جملة آل عصمتهم من اول العمر الى اخره اذ لا مجال هنا للتخصيص بما قبل البعثة وبعدها وان الله ان حكمه بعصمة من هذا الانبياء والائمة في جميع العمر يستلزم حكمه بعصمتهم في هذا الوجه بطريق الاولى وقد ذكرنا كلام الشيخ في هذا الباب في شرح الاصفهاني من كلام المصنف في توضيح الاية الثاني والعشرون في مناقب امير المؤمنين ع فارجع اليه منه نور الله مرقده

معصوما فثبت المنع وسيجيء مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام فانتظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الآية بدل على ما تلوتم لتشابه الناس فيما
يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا اعرف فيه ان الدلالة على المماثلة في تشابه الامة البشرية ممنوعة وانما المراد المماثلة في الذنب على الذنوب يستحقون
المدح والثواب على ذلك لكن يتميزهم الله تعالى على الجنس بلطفه ورحمته على ان القول بمثل هذه المماثلة يستلزم ما ذكره الناصب الناكب والحصر بقوله
لا اعتبر بخالف نصر بجهم بنوبة النبي بل سائر الانبياء ونصبهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال القاضي عياض في كتاب الشفا ان النبي وان كان
البشر ويجري على جبلته ما يجري على جبلة البشر فقد تمت البراهين القاطعة وقت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الآفات التي يقع
على الاجتناب وعلى غير الاجتناب كما سنذكره انشاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ ففيه ان
يذكر في الجمع بين الصحيحين وهو فيما الصحاح لتسمية المسمى باسم ضده لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتابه المواهب اللدنية لقصة
اصل فقد اخرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كلهم
عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابو حاتم والطبري وابن المنذر من طريق
عن سعيد عن ابي بشر عن سعيد بن جبير قال واخرج البزار وابن مردويه من طريق اسباط بن حلاد عن سعيد فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس بينهما
ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد به وصل امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند آخر فيه الواقدي وذكرهما ابن اسحق في السيرة المقولة لسندهما عن
محمد بن كعب وكذا لموسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد وموسى جميعا واورده من طريق
الطبري واورده ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه عن طريق عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي
عن عكرمة وسليمان التيمي عن حديث ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعناهم كلهم في ذلك واحد وكلها سوى طريق
سعيد بن جبير واما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة اصلا مع ان لنا طريقين من مرسل من دخلهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري
من طريق يونس بن يزيد عن الزهري والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد تتبع ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات
كثيرة لا اصل لها وهو طلاق مردود عليه كذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحيح ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته
واضطراب رواياته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حمل عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رضيها الصحابة اكثر الطرق عنهم في
ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع السند الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا
يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد الاصولية
اذا كثرت الطرق وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط الصحيح مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من
يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من اللطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما روي في كتاب عيون الاخبار عن الرضا عن آبائه عن امير المؤمنين انه قال
مخاطبا لواحد من اهل الشام والله لا يقبل من روايتكم ان النبي قال خلت الجنة فسمعت حس نعلين فاذا مولى لي يكرمه سبقني الى الجنة وذلك لان
التبعة قال على خبر من ابي بكر هذه في روايتكم هذه عبد ابي بكر خير من الرسول لان السابق افضل من المسبوق وهذا ظاهر وروايتهم ايضا ان الشيطان يفر
عن حس عمر والقى على لسانه رسول الله وانهن لغرانيق العلى ففر من عمر والقى على لسانه رسول الله الكفر انتهى اقول لا ادري ان من لا يعتقد هذه القصة
ووقوع كلمة الكفر على لسان النبي كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شانه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى علم الا ان
يقال ان هذه الآية نزلت بعد وقوع تلك القصة وجوز صدور الكفر عنه قبل ذلك ولعل من يعتقد منهم بالقول بان القصة
الفرقة اصلا واسع كما لا يخفى واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة اجابوا الخ فقد نقل القاضي عياض في الشفا اصلا عن الكلبي حيث
قال ان النبي حدث نفسه بقال ذلك الشيطان على لسانه واوضح منه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث قال حكي عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان
المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان تلك في اسماع المشركين وقالوها انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة
بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب تلك الجواب الى الاشاعرة نعم قد اوضحه من تاخر عنهما كما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من غير نسبته
الى الاشاعرة ومن جملة الاشاعرة الناصب وعده معرضه باسانيد الكلام ان الجواب الذي كورد وقع في المواقف بقوله والجواب على تقدير الحمل الفتوى على
القراءة هو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب ان غير لفظ الجواب بقوله اجابوا لقوله قوله هو انه وهذا دليل على انه وانما وقع في هذا
الغلط لو تاخر عليه الكذب النصب نسبة الجواب الى الاشاعرة وكتب بعبارة لهم حيث قال والاشاعرة اجابوا الخ فافهم واما السادس عشر
فلان قوله نعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للابهام او تغيير ان اراد به انه لو صح وقوع تلك الكلمات فقد ذكر الاصحاب في
انتهائها لكانت في وصف الملائكة فهذا باطل فاقرب بهذا الدليل في رد الجواب لصدر بقوله وانه الخ من بطلان كونه في وصف الملائكة وعدم
مناسبته وان اراد انه لو صح وقوع ذكرها عند ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله نعم وكم من ملك في السموات الا يعني شفاعتهم تبتغي الآية بما الحمل لتقا
فهو مع انه الحمل البعيد غير مناسب يرد بانه على هذا الاظهر الحاجة الى النسخ اذ لا يتهم عند ذكر ذلك في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله ولما

اخبار

بقوله والاشا

تسابع عشر فلان ما نسبه القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفا ان هذا من مفسرات الملاحدة الخ افتراء على القاضي المذكور لانه لم يقل ان ذلك من مفسرات الملاحدة بل قال ذكر المفسرون وعلق به الملحدون الخ ولو سلم ان ذلك من مفسرات الملاحدة فهذا يوجب مزيد الشناعة على طائفة من اهل السنة ذكروا هذه القصة في كتبهم ولم ينفوها لوثوقهم بسندها حتى شنع بعضهم عليهم فاضطر بعض الى التصدي عنه بما لا يروي الغليل ولا يرجع الى حاصل قال الشيخ رفع الله درجته ورواه عنه مالك انه صلى الظهر ركعتين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فتشهد على ذلك رجلان فلما شهدا ثم قام فاتم الصلوة وروى في الصحيحين انه صلى بالناس صلوة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج ليقضي حوائجه فذكر بعض اصحابه فاتمها اي نسيها افضل من هذا وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي عن عبادة ربه واهمالها والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلوة وعدد الركعات والتشهي من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة انتهى وقال الخطيب اخصمه الله اقول ما روي من رسول الله في الصلوة حتى قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه ندل لواي نقص وذنا في السهو وقد قال الله تعالى في القرآن واما ينسينك الشيطان وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان عليه والسر الحكمة فيه ان يعتبر هذا الشرع بالسهو في الصلوة وان الكلام القليل الذي يتعلق بامر الصلوة لا يضر وكذا الحكمة المنافية للصلوة فهكذا ان الله تعالى وقع عليه هذا السهو وانشا الصلوة لتشرع هذا الامر والذكر فانها ولا يقدح السهو الذي ذكرنا فوائده في العصمة واي ذنا هو نقص في هذا فان الله انشا لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها فان الانسان احد الصنفين هو ايقاع النسيان عليه وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين فانسى الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب ان يعبد الله تعالى حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب بعد الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال الله تعالى انما انا بشر مثلكم وقد عابه الله تعالى الكفار بالبشرية في تنزيه الانبياء عن وصف البشر بقولهم وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تعالى سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا انتهى واقول قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت وقد تقدم في هذه الرواية ولا اكون راويها ابا هريرة والله اعلم بحال الاوساط وسيجيء في بحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية ابي هريرة ان شاء الله تعالى وثانيا انها ثابتة اما علم من اخلاص ذي التهامين واضطرابه في الخروج من مزعاجه من الجوع والبهت والسهو والنسيان حتى شهد للنبي في قصته دعوى الاعرابي بمجرد علم بعض النبي وصدقه من غير ان يكون له اطلاع على اصل القصة ومن غير ان يعمل في شانه كشهادة السهو والنسيان في نقله وثالثا انه لما كان ذو اليدين عدلا بل حكم الله بثبات شهادته فانه معاشهادة العدلين كيف لم يقبل النبي خبره بانفراده مع اخلاص معطي استدعاه من الرجلين وقال الصدر رفع الله درجته في كتابه في الفقه خبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت ذي اليدين بسنين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المحشي وجه ان المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن نضلة الخزاعي وذو اليدين عاش بعد النبي ومات في ايام معاوية وعليه ما عليه وفيه بذي خشب واسمه الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلوة ولجبيان الاوزاعي قال قام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة وذو الشمالين قتل يوم بدر لا محالة وروى في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروي انه قال انما انا سهو لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلوة وروي من طريق الخاصة ان ذا اليدين كان قوله هذا الشمالين عن الصلوة انتهى واما استدلاله على عدم الدناءة النقص في السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بتصريح المحققين من المفسرين ان المراد ان انساك الشيطان اجل التهي في مجالسهم فلا تقعد معهم بعد ان ذكرك الله فيها وينهاك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه الوهن في الاسلام والتنفير عن اتباع النبي وايضا يلزم جواز مثل هذا السهو على النبي فانه روى البخاري من قوله صلوا كما رأيتموني اصلي ولا اراكم من ورائي كما اراكم من امامي فافهم وقد فهم هذا بعض المتاخرين من اهل السنة على الذكر وابن حجر الحنفي في كتاب المسايرة منع السهو على النبي وصرح بان سلامته على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه واجمع له ذلك ليبين للناس حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه ما ذكره الناصر في المسالك الذي ليس فيه بتراء هذا رد بقبول الحكم بالغيب والرمي في الظلام واي حديث صحيح او صريح دل على قبول ذلك الذي ذكروه من الحيلة التخلص عن شناعة الاقدام واي ضرورة داعية الى اظهار التشريع بذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التنصيص على اختصاص النبي بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم كما في سائر خواص النبي مع ان ما ذكره في المسايرة مناقض لمقاصده لا يحل منه بطائل كما ذكره صاحب الشفا لاستلزامه اجتماع العمد والسهو وذلك كما لا يخفى واما ما استدل به من قصة يوسف فسقوطه ظاهر لان تمام الآية هكذا وقال للذي ظن انه ناج منهما اذكرني عند ربك فانسيه الشيطان ذكر ربه الآية والمعنى الظاهر الذي اختاره ابن التنزيه هو ان ضمير انسى راجع الى الشيطان والحاصل ان انسى الشيطان ان يذكر ربه وعلى هذا يكون الآية عليه لا له نعم ان صاحب الصحاح قد جزم بالانبياء ضمير ربه بما يوافق مذهبهم وقالوا المراد انه انسى الشيطان يوسف ذكر ربه في تلك الحال حين وكل امره الى غيره حيث استعان بمخلوق واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المراد المماثلة في النوع والصنف كما صرح به المفسرون والمماثلة في القدرة على الذنوب لكن منعهم الله تعالى عن عزائم بان يثبتهم على العصمة بلطفه وفضله وقد وقع النص على

ذلك

[illegible]

وذلك في سورة ابراهيم حيث قالوا لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الآية وقال النسفي في تفسيره انه تعالى ذكر فيه من سبيل التواضع وهو ان حاله مقصور على البشرية لا يتخطاها الى الملكية الا انه امتاز بنعت الاجتباء وكفى به نوما وملاحة قال المصنف رفع الله درجته ونسبوا الى النبي اكثر اما المتفق من ترك الحبيك في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت العب بالبنات عند النبي وكانت لي صواحب يلعبن معي وكان رسول الله اذا دخل يتقمعن منه فيسربهن الي فيلعبن معي وفي الحديث عن الحبيك انه كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه صحيحا الاحاديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بالانكار على المصور والتماثيل فكيف يجوز نسبة هذا الى النبي والذي من عمل الصور في بيته الذي قد اسس العبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ولما راى النبي الصور في الكعبة لم يدخلها حتى نحيت عن الكعبة بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو رتبته فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صورا ويجعلها محلا لها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد صح ان عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه دخل عليه رسول الله وهي بنت تسع سنين واللعب ما كانت مصورة بصور الانسان بل كانت على صورة الفرس لما روي انه رأى عند عائشة افراسا لها اجنحة فقال الفرس يكون له اجنحة فقالت عائشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله وهيئة الفرس لا تسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابها للصورة ولا حرج في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الانسان وقيل فيما عدا الحيوانات والملائكة والانسان وانه يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم التصوير فان تحريم الصور كان عام النفع على ما ثبت ولعب عائشة كانت في اوائل الهجرة والتصوير شرطها انما يحرم عند وجودها وبالجملة يكون شرط التحريم موجودة ولما صح الاخبار وجب التأويل والجمع ليس لخيل الصحاح الستة مثل لخيل الرواضي فقد قطع اجماع الائمة على صحتها انتهى وقال المصنف قد يتوجه عليه ان كلام المص انما هو في تجويز تمكين النبي للعبة اللعب بالصور والاشارة الى الاتيان بها دون المنع عنها لانه يجوز لعب عائشة بها حتى يجاب بانها كانت حينئذ غير مكلفة مع ظهور الكدر فيه واما ما ذكره من ان هذه الدمى كانت مصورة بصور الانسان الخ ففيه ان الدمى لا تطلق الا على ما يعملونه من اللعب بصورة البنات من الانسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون الافراس ومن جملتها فانه الظاهر المنسوق في كتابه ما اشد بعد على ان لعب عائشة كانت مختصة في الافراس ومن الرواية التي وضعها المص ومثله مذكور في جامع الاصول يدل على ان عائشة كانت تلعب البنات المصورة بصور الانسان وفيها ما هو في صورة فرس له جناحان حيث قال ولا لعب لي رواية اخرى ان رسول الله قدم من غزوة تبوك او حنين وفي سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب فقال ما هذا يا عائشة فقلت بناتي ورأى بينهن فرسا له جناحان من رقاع فقال وما هذا الذي اراك وسطهن قلت فرس قال وما هذا الذي عليه قلت جناحان قال الفرس يكون له جناحان قلت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة فضحك حتى رأيت نواجذه انتهى ومن العجب استدلاله على الجواز بان عائشة لما كانت تلعب بالبنات المصورة بصور الانسان بالرواية الدالة على انها لعبت بها كان في سورة الافراس وانه حكم فيهما بعد حرمة اللعب بالمشطرنج عند الشافعي بشروط اربعة منها ان لا يكون اشبه بصورة الحيوانات ثم ما ذكره من ان قصة الفرس لا تسمى صورة ففيه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صور وصور وصورة انتهى ومن المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال بذلك لا يستند الى اقدارهم على تصوير الصورة بانفسهم بل ربما يعملن لهم غيرهم من امهاتهم واخواتهم وخالاتهم وامثالهن مع ان عائشة لم تكن طفلا عند اللعب بل قد بلغ عمرها على ما سبق كما اعترف به الناصب فيحمل ذلك الطفل لا يطلق الا على الولد الرضيع ثم اذا ظهر يقال له رضيع او فطيم او فصيل او وليد كما ذكره اهل اللغة في كتابه في اللغة وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرج في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه واما ما ذكره من التاريخ المصحح فلعله ماخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الاكاذيب فلا يلتفت الى ان يدعي في مخالفة جهالة واما ما ذكره من لخيل الصحاح الستة ليس مثل لخيل الرواضي فهو مسلم وكيف يكون لخيل اهل السنة معتبرة وجماعة يزيد مثل لخيل الرواضي بل المتمسكين بالكتاب والعترة واما قوله فقد وقع اجماع الائمة على صحتها فمردود بان مراده من الائمة الذين الى الثاني جماعتهم خارج عن درجة الاعتبار وسيأتي تحقيق الكلام في لخيل الفريقين في موضعه اللائق ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وذكر الحبيك ايضا في الجمع بين الصحيحين ان عائشة رأت النبي تستر بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم وذكر الحبيك عن عائشة قالت دخل علي رسول الله وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي فاقبل عليه رسول الله وقال دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي الصبر على هذا مع ان صلى الله عليه وآله نص على تحريم اللعب واللهو والقمار بجملته وبالخصوص مع زوجته وهل دخلت الجنة والقبر مع انه اعلم الناس وكيف انكر ابو بكر وعمر وسعد عليهما فهل كانا افضل منه واكمل وقد روي عنه انه لما قدم الى المدينة من سفر خرج اليه نساء المدينة يلعبن بالدف فزجرهن بقدومه وهو يرقصهن كما سيأتي مثل هذا عن بشر او من له ادنى وقوف ويعوذ بالله من هذه الشيطنات مع انه لو نسب الشخص احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي الى مثل هذه الاشياء التي يبرأ منها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صوت الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكره من ضرب الجاريتين بالدف عند عائشة كان ايام عيد وانتفع

على جواز اللهو وتمنى الدنيا وتعاطي الشعر كالأغاني والحداء والأمثال وأما منع أبي بكر عنه فإنه كان لا يعلم جواز في أيام العيد بتمنى الحديث
النبي قال لأبي بكر دعهما فإنها أيام عيد فلذلك منعه أبو بكر ضلم رسول الله أن ضرب الدف والغناء النبي بحراء في أيام العيد وما ذكر أن نساء الدف تحرير
إليه من جوده من التسفر فذلك كان من خصائص المدينة ولم يعتبر رسول الله الا أنها كانت قبل نزول الحجاب لأنهن كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله
وهو عبادة وإن ترك الورع في أمثال هذه الأمور التي توجب الألفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريع المسائل جائز ولكن نعم ما قيل شعر وعين الرضا
عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا وأقول استدلال المناصب أخيرا على عدم الحرمة مضر في هذه الرواية وما ذكرها إنما شنع عليها الخصم
واستند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مضرا وإن كان له دليل آخر من القرآن والإجماع فليذكر حتى ينظر في دلالته على أن قول المنكر مرارة
الشيطان مرجح في أن فعل الشيطان ولم ينكر عليه النبي في قوله هذا ولعله أراد بحق اللعب الذي ذكره في موضعه قوله تعالى إنما الدنيا لهو ولعب وزينة الآية كما أشار
إليه عبد الرزاق في رسالة الاختلاف من جانب أصحابنا من هب الحنفية فليتأمل ولعله فليلا وأما ما احتمله من أن أبا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكون
نقصا له حيث جهل ما علمه طفلة الصغيرة والجارية بين وأما ما ذكره من تتمة الحديث عنهن من أضافه ومخرجه الذي لا يروج الا على جاهل مثله مع ما
من أن وجه النهي لأبي بكر إما لعلمه الأطفال والسوقية كما مر وأما ما ذكره من أن تهن كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله وهو عبادة مدفوع بأن السرور عبادة لكن لا يتوقف
بترك التشبيه مع الدف ونحوه والكلام فيه في وقت النبي وأما ما ذكره من أن ترك الورع في أمثال هذه الأمور التي توجب الألفة والموافقة وتطييب الخواطر
تشريع المسائل جائز مردود بأن كثيرا ما الأبعد من ترك الورع ويقدح في العدالة أفاد أنها توجب الألفة والموافقة مع جماعة الأنبياء الذين يترك الورع
والتقوى ضعيف فيما سبق ما ذكره يلزم أن يكون جائزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم وأما إرادة تشريع المسائل فقد علمت ما فيه قال المصنف رفع الله
درجته في الصحيحين أن ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى أطبق موسى فقلع عينه فكيف يجوز لعاقل أن ينسب موسى مع عظمته وشرف منزلته وطاعته
من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس إلى هذه الكراهة وكيف يجوز منه أن يوقع بملك الموت ذلك وهو مأمور من قبل الله تعالى انتهى وقال الشاعر
خصمه لله قول الموت بالطبع مكروه للأنبياء وكان موسى رجلا حادا كما جاء في الأخبار والآثار فلما صح الحديث وجب أن يحمل على كراهة الموت وبعثه الحق على أن
لطم ملك الموت كما أنه ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه هذا الاعتراض وارد على هرون وكسر ألواح التوراة التي أعطاها الله تعالى إياها هذا
وجه ويمكن أن يقال كيف يجوز أن ينسب إلى موسى إلقاء ألواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسر لوحه أما أنه كتاب الله وكيف يجوز له ضرب هرون وهو نبي مرسل
وكل هذا عند أهل الحق محمول على ما يعرض للبشر من صفات البشرية وليس فيه قدح في ملكة عصمة الأنبياء وأما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب
الأنبياء ولو لم يكن القرآن متواترا وفعل ابن المطهر الحلي أن موسى ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه لكان منكرا هذا ويعترض عليه هذا الاعتراض
فلو أنه أنصف من نفسه يعلم أن ما نقول في نصيبه حق انتهى وأقول وقد حكم القاضي عياض المالكي أيضا بصحة الحديث لأنه وذكر كتابين سماهما
مؤلفاهما بالصحيح وأجاب عما يتعلق من نسبة الذنب إلى موسى بأن الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب له إذ هو ظاهر الأمر من أنه
جاء بالفعل لأن موسى أفاق من غشيته من مدافعة ملك الموت إياه ولا يمكن أن يعلم أن ملك الموت فاضه عن نفسه مدافعا له
ذهب عن تلك الصورة التي تصور فيها الملك أضعافا من الله فلما جاءه سجد واعلم الله أنه رسوله إليه استسلم انتهى وفيه ما فيه أما أولا فلأن عدم إمكان
الاستسلام ممنوع إذ كثيرا ما يتصور الملائكة للأنبياء بصورة جبرهم ويعلمونهم على أن في الحديث أن ملك الموت لما رجع إلى ربه وقال أرسلتني إلى عبد لا يريد
الموت قال ارجع إليه وقل له يضع يده الخ وهذا من يتصور بالملك وأما ثانيا فلأنه لا وجه للاختيار والاستحياء بعد القول أنه فعل الواجب من الدفع
فتمهم وقد يجاب بحمل قضاء عين على المجاز من قولهم قضاء عين جحشه فالمراد صكه ولطمه بالجحش وفقاء عين جحشه وهذا نوع لا يلائمها وقع في الحديث
بقوله فرد الله عليه عينه وأيضا فما المباحثة الواضحة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج إلى رد حجته وإبطاله وأجاب بعضهم بأنه يحتمل
أن يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار لأن الموت سكرات انتهى وأقول هذا الجواب الخارج عن الصواب أما خوفا مما يجيء من قول عمر بن الخطاب في
شأن النبي أن الرجل ليهجر وليهذي على اختلاف الروايتين في نظر وأيهما الأخوان بنظر الأنصاف والتأمل أن سعد بن عبادة الغواية إلى أي غاية ثم ليس الكلام
في مجرد نسبة الذنب إلى موسى بل في مخافة اعتقادهم أيضا أن ملك الموت مع تلك القدرة والتأييد من الله تعالى يعجز عن مقاومة موسى في حال غضبه
بحيث يتلف عينه ويحتاج إلى الشكاية عنه عند ربه إلى غير ذلك من الحكايات التي يتلوها الصبيان أما مثل فإن الفكر الكفر فيهم طويل وأما ما ذكره
من المعارضة بقصة غضب موسى في إلقاء الألواح وجر رأس أخيه فلا يصلح للمعارضة أصلا لأن له محملا صحيحا وتأويلا جميلا فلا ذكره السيد الشريف المرتضى
علم الهدى رضي الله عنه واستحسنه فخر الدين الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو أن بني إسرائيل كانوا في زمانه سوء الظن بموسى حتى أن هرون لما فارقهم
غضبه فقالوا لموسى أنت قتلته فلما وعد الله موسى بالتيه ليلة وأتمها بعشر وكتب له في الألواح من كل شيء أوجب لواحي في قومه ما رأى فأخذ برأس
أخيه ليبين نبيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون أن ينسبوا إلى قولهم ما لا أصل له فقال الشفقة على موسى لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي
لئلا يظن القوم بك أنك تضربني وتوذيني وأقول لا يخفى أن أخذ اللحية والرأس عند الملاقاة والمشاورة عادة جاهلية بين العرب إلى الآن
ولو كان ذلك للإهانة لظهر ولعده ولفعل وإذا ليس فليس ثم أقول يجوز أن يكون ذلك الاعتراض والتعرض من باقي لهم إياك العفو أسمعي جاءت قبل
أن أكثر أسئلة الأنبياء المتوجهة إلى الأنبياء كقوله تعالى نقول علينا بعض آلهتنا وبل الآية من هذا القبيل والحاصل أن القاء الألواح إنما

كان لمصلحة ظاهرة الغضب على القوم وانزجارهم عما صدر عنهم من العوائق لا مصلحة دينية في الحكم مال الموت وقطع معينه بل كان المصلحة في تمكينه
كما مر وأما ما ذكره من كسر الألواح وغضبه فإنه كتاب الله تعالى ذلك من صفات الناصح عدو الله وعدو أنبيائه وأولياءه كما لا يخفى ومن أين علم أن موسى
من القاء الألواح كان أهانة كتاب الله تعالى دون ما ذكره من المصلحة ولو صح ضده لذلك لكفى ذلك في عصمة سوادها الحق الى نقل وغير ملتوا
وكل هذه عند أهل الحق محمول على ما يعرض البشر الخ فيوجب خروج أما نفي الدين الرازي وشيخه صاحب المواقف عن أهل الحق حيث حملوا ذلك على ما
عليه ابن الطهر الله عنه تما لا يبني اطهاره لا يبنيا عليهم السلام فإن الحجاب النصب بحكم الآيات التي ظاهرها تفضيل الأنبياء على الأولياء والأفضل
على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع تجويز الحامل لظواهر تلك الآيات ويحملون هذه الآيات
الخطاب وكلمات التي ظاهرها منكر وتنبيه أقل من مرتبة الأنبياء وأنتم لا يحملون على خلاف ظاهرها ومنعوا من جواز حملها على ظواهرها مع إمكان
لا محمل له ويتركون العمل بظاهره بغيرها وبدون وجه وتوجيه بين هذا وبين الأنبياء الذين هم في محل التعظيم وما ذلك إلا من قلة الإنصاف
وشدة العصبية والاعتسافات وأما قوله ولو لم يكن إقرار متواتر أو نقل أن الطهر موسى القى الألواح وأخذ برأس أخيه تجره إليه لكان ما ذكره هذا الخ
فرجم بالغيب ورمي في الظلام كما لا يخفى ومن أين علم أنه لم يكن بحمله على ما ذكرناه من الحمل الذي ارتضاه من نفي الشبهة ووافق فيه فخر الدين الرازي
وغيره قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين أن رسول الله قال في صفة حال الخلق يوم القيمة وأنهم يأتون آدم ونبيه
الشفاعة فيعتذر إليهم فيأتون نوحا فيعتذر إليهم فيأتون إبراهيم فيقولون يا إبراهيم أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك
ألا ترى ما نحن فيه فيقول لهم إن ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده مثله وإني قد كذبت ثلاث كذبات نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري
وفي الجمع بين الصحيحين أن رسول الله قال لم يكذب إبراهيم النبي قط إلا ثلاث كذبات كيف يحمل هؤلاء نسبة الكذب إلى الأنبياء وكيف لو نسبوا إليهم
مع الاعتراف بتعدد كذبهم انتهى وقال الناصب خصه الله تعالى أقول قد عرفت فيما مضى أن الإجماع واقع على وجوب عصمة الأنبياء عن الكذب وأما
الكذبات المنسوبة إلى إبراهيم في صحيح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال إن فعله كبيرهم هذا لسانهم إن كانوا ينطقون وكان الإتيان
الوارد منه ونسبة الفعل إلى كبيرهم لأن الفاس الذي كسر به الأصنام وضعه على رقبة كبير الأصنام لكذب الفاعل لكن كذبه كذبة بل من صورة
الكذب إن كان التأويل ظاهرا وهذا لا بأس به عند وقوع الضرورة انتهى أقول قد مر أن الإجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على
الإطلاق بل خصها الأشاعرة بما بعد النبوة وأما ما ذكره من أن المراد بكذبات إبراهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقته فما بالنا عن أصحابنا إبراهيم
عن شفاعة الناس بأنه كذب ثلاث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وأنه يأبى عنه قوله في الرواية الثانية أن إبراهيم لم يكذب قط إلا
ثلاث كذبات فإن ما بعده سوق الكلام من الحصر والتأكيد بقوله قط يدل على أنه أراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل أن الكذب الذي
نزل في الآية ليس بكذب بل هو من المعاريض الذي يقصد بها التخلص من إلزام الخصم وتبكيته كما قول لصاحبك وقد كتبت كتابا بخط أحسن
الحسن أن كتب هذا وصاحبك أي لا يحسن الخط فقلت له لم لا تكتبه أنت كما تستدل بذلك الجواب تقريره وذلك مع الاشتهار لا يفيد غلبة وإثباته لا يمكن
الكلام في الكذب بالمذكور في الحديث المنقول أنه إن لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكره أو لا ولم يكن به بأس كما ذكره ثانيا فما وجه ما ورد
من الحديث من شدة غضبه في ذلك حتى يأس إبراهيم عن قبول شفاعته وعدل إلى الاعتذار قال المصنف رفع الله درجته في الجمع بين
الصحيحين أن النبي قال نحن أحق بالشك من إبراهيم إذ قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان
يأوي إلى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول لبث يوسف لأجبت الداعي كيف يجوز لهؤلاء القوم الاجتراء على النبي بالشك في النبوة
انتهى وقال الناصب خصه الله تعالى أقول كان من عادة النبي التواضع مع الأنبياء كما قال لا تفضلوني على موسى وقد ذكر في هذا الحديث
فضائل الأنبياء ثم ذكر إثبات إبراهيم في الإيمان والمراد من الحديث أن إبراهيم مع ثباته في الإيمان وكمال استقامته وإثبات الصانع والبعث كان
يريد الاطمئنان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فغيره أحق بهذا الترديد الذي يوجب الاطمئنان وأما الرحم على لوط هو أمر واقع فإن لوطا كان يأوي
إلى ركن شديد كما قال الداعي إلى ركن شديد فترحم له رسول الله لأنه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على أنه رحم على لوط في أنه لم يكن شديدا
وأما قوله لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لأجبت الداعي فيه وصف يوسف بالصبر والثبات في الأمور وأنه صبر مع طول السجن حتى يتبين
أمره فانظر وأمعن النظر هل في هذا الأمر يرجع عيب شيء إلى الأنبياء مع أن الحديث صحيح وهو يدل على قول النبي نعوذ بالله من بلية الناصب
انتهى أقول لا دلالة للجملة الأولى من الحديث على إرادة تنبيه التواضع مع إبراهيم وأي تواضع في إثباته له الشك الذي هو بزيادة عليه في الواقع
مع صرائح كلامه المحكي في القرآن على أنه لم يرد الشك بل أراد زيادة الاطمئنان والاقتصاص النقد والعقد وبهذا ظهر أن ما ذكره الناصب من الرحم
بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني في شارح البخاري عن الشافعي أنه قال معنى الحديث أن الشك يجب في حق إبراهيم لو كان الشك
منظورا إلى الأنبياء لكنت أحق به من إبراهيم وقد علم أن إبراهيم لم يشك فالمشك أولى بالأدب في القدرة على الإحياء من إبراهيم أولى بذلك النحو
وأقول هذا التأويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتسويل يوجب الحاق الحديث بالتعبية والإلغاء فكان يجب على الشافعي أن يسلك
التطويل ويعتبر هذا الحديث إنما ساوى بذكره ويلعن التي ظاهره بالإنكار ونقل عن الزركشي أنه قال ذكر هذا الأمثال السائرة أن أغلب

يونس بن متى وقال لا تفضلوني على

في اللغة لنفي المعنى عن الشيئين نحو التيقظ خير من نرقد اي لا خير فيهما وكقوله تعالى هم خير ام قوم تبع اي لا خير في الفريقين وعلى هذا فمعنى قوله لا
احق بالشك من ابرهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما يخرج عليه هذا الحديث انتهى واقول مجمله ظاهر اذ قياس ما نحن فيه على الفيانين التي
نقيضوا ان يكون معناها نفي الاحتجاج بالشك لا نفي الشك وهذا لا يشك فيه المتامل واما ما ذكره من ان في الجملة الثالثة وصف يوسف بالصبر
والتثبت في الامور الخ فمدفوع بانه مع ذلك يفهم انها النبي عدم صبره على ذلك في سبيل الله وانه لو كان في مقام يوسف لاجاب دعوة ربه لخلوه هذا
هو محط التشنيع الذي يبتغي براءة النبي عنه وهذا اما ايراده المص قدس سره واما الجملة الثانية فهي وان كانت في نفسها ظاهرة فيما ذكره
الناصب لكن مجموع ما ذكره من الجمل الثلثة حديث واحد مذكور في صحيح البخاري والاولى والثالثة صريحتان في الشك وعدم الصبر فلزم ان يكون
الثانية ايضا واقعة على ما بينا سببا فيها بان يهم النبي منها ان الباعث للوط على الالتجاء لركن شديد ضعف اعتقاده وفتور اعتماده والكلام
على الله تم وهذا اولى الفسطلاني بان المعنى لو اراد لاوى اليه لكن اوى الى الله انتهى ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره البخاري بعد ذلك من قوله
باب قصة لوط ثم حدثنا ابو اليمان باشعيب الزيادي عن الاعرج عن ابي هريرة ان النبي قال يغفر الله للوط ان كان ليأوي الى ركن شديد
انتهى وفيه دلالة على ان لوطا يحتاج ان يستغفر له ان قال ذلك وفيه الصبر على اذى القوم والله المستعان **قال المصنف**
رفع الله درجته وفي الصحيحين وقال بينما الحبشة يلعبون عند النبي بحرابهم فدخل عمر فهووا الى الحصى فحصبهم بها فقال لهم رسول الله
دعهم يا عمر وروى الغزالي في احياء علوم الدين ان النبي كان جالسا وعنده جواريه تغنين ويلعبن فجاء عمر فاستأذن فقال النبي للجواري اسكتن فدخل
عمر فقضى حاجته ثم خرج فقال النبي عليه السلام ما رسول الله من هذا الذي كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء فقال هذا
رجل لا يؤثر سماع الباطل كيف يحل لهؤلاء القوم روايته مثل ذلك عن النبي ابرى عمر اشرف من النبي حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبي يؤثره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول اما لعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز
ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع في الحرب وفيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تعليم القاء في الحرب وكل ما كان من امر الحرب فلا باس به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم
جوازه فعلمه النبي واما ما روي عن الغزالي فان صح يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا في ايام الاعياد وكان النبي لم يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو
بحرام وربما كان عمر يمنع منه ومكنه رسول الله على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه وسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون
عمر اشرف من النبي وعمر من امته ومن يتعلم منه الشريعة انتهى **واقول** ما ذكره من ان ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما مر فما ذكره من انه يجوز
اللهو يوم العيد دعوى من غير دليل ودعوى الاتفاق على جواز ذلك ممنوع لظهور مخالفة الشيعة ومن وافقهم في ذلك اللهم الا ان يريد بالاتفاق الفساق
من اهل التصب والاتفاق عليه وليس في اتفاقهم رواج ونفاق كما لا يخفى ومن هذا يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويز ذلك الخ وقد علم
بطلان قوله ويمكن ان يكون عمر الخ بما ذكرنا في بعض الفصول السابقة فتذكر واما قوله وكان النبي لم يسمعه لضرورة التشريع الخ فيقال في جوابه
ثبت العرش ثم انقش وهل كون ذلك شرعيا الا اول البحث والنزاع وكذا الكلام في توجيه ما ذكره الغزالي وبالجملة ما ذكره الناصب الناوبلات الباردة
التي يتمسك بها اهل الباطنية من الملاحدة الماردة يا بعضها ما لنبي او رواية اليهم من قوله هذا الرجل لا يؤثر سماع الباطل فان ما هو جائز او مكروه لا يوصف
بالباطل فيلزم منه ان النبي يريد السماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض ممن يعتقده كما لا يخفى على من امن بالله ورسوله فضلا عن استلزامه اشرفية
عمر عن النبي فيه على ان ما يكون تشريعه ضروريا لا يكون تركه اولى فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال اقيمت الصلوة
وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله فلما قام في مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا
قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا ورأسه يقطر فكبر فصلينا فلينظر الغافل هل يحسن منه مصف دون الناس انه يحضر في الصلوة ويقوم في الصف وهو جنب
وهل ذلك الا من تعصبه في عبادة ربه وهل المساعد الا انها وقد قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فاي مكلف اجل يقول هذا الامر
بجمع بين
النبي وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله احدى صلوتي العشاء وكثر ظننا انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع
يده اليها وفيهم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وخرج سرعان الناس فقالوا اقصرت الصلوة ورجل يدعوه ذا اليدين قال يا نبي الله انسيت ام قصرت الصلوة
فقال لم انس ولم اقصر وقال بلى قد نسيت قال صدق ذو اليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر الغافل هل يجوز نسبة هذه الصلوة الى رسول الله
يجوز ان يقول انسيت فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله مع انهما لم يذكرا ذلك للنبي انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر مثلهم اذ كان السهو موجبا للتشريع في الاعمال الصلوتية اكد واثبت
من الاقوال فما ذكره من حديث ذي الشمالين في النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذ اذكر وهذا ترجم البخاري الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث بقوله
باب من تذكر انه جنب في صلوته فخرج ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله في الصلوة فهو سهو يتضمن التشريع فلا باس به وما ذكره من نسيانه
السهو وهذا ايضا يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة وكذا الكلام القليل والعجب انه قال
كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر ما نسي رسول الله واي عجب في هذا فان الامام كثيرا ما ينسى والمأموم لا ينسى فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على
الامام وهل هذه الكلمات الا رمي وهذيان انتهى **واقول** قد سبق الكلام منا ايضا على ما ارتكبه من الجواب على ما استدل عليه من ان النبي يشر

وعلى جعل السهو والنسيان وسيلة الى التشريع واما ما خص هذا الكلام به من ان التشريع في الاعمال الفعلية اكد فممنوع بل القضية منعكسة بجواز
التشريع بالفعل مخصوصا به بخلاف الامر لقول العام وبهذا يعلم ضعف ما التزم صحته من التشريع بالفعلية المنافية واما قوله لانه شرع بذلك لنسيانه
جاز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة واثناء الصلوة فقساط لان ظهور تشريع النسيان لم يكن متوقفا على ان يقف النبي بعد الصلوة قائما على خشبة المسجد
واضعا يده عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيسئل عنه فيجيب بانه كان ثم يتبدل عنه فيجيب اول الاول مع ان المتكلم بكلام الادميين والفعل الكثير مبطل
للصلوة عند الفقهاء الاربعة ايضا اما الاول فلما في كتاب الينابيع ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك الكلام لقوله لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس قال الشارح الانصاري المراد بكلام الناس ما يخاطب به الناس فما من جنسه وفي التحفة وغيره هو المسموع المفهم سواء كان مفهما لا مد هو
مذهب الفقهاء وعليه اللغوي والاصوليون واما النحوي فلا يطلق الكلام الا على المفهم فلما اشترط فيها ترك الكلام فيبطل بالنطق بحرفين وحرف مفهم ولو مهملا
انتهى نعم قال الشافعي انه لا يبطل الصلوة بالكلام الصادر نسيانا او جهلا ان لم يكثر ذلك الكلام بحيث يفيد على الصحيح الذي في الام وقطع به جمهور
الشافعية وعند ابي حنيفة على ما في الفتاوى وغيرها يبطل بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما نسبه الناصب من ان ما نسب الى الذين
مراتب الجواب داخل في الكلام القليل باطل مخالف لمذهب اصحابه ايضا واما الثاني فلما قال في الينابيع وشرحها انه يبطل الصلوة بفعل مجانس لافعال
الصلوة ان فحش ذلك الفعل كوثبة المصلي وان لم يكن كثيرا او فعل غير مجانس مرارا متوالية بحيث يظن ضرب احدى الرجلين بالاخرى وان بفعل غير مجانس كثير
الفعل بحيث يفيد يبطل الصلوة على الظاهر او هو الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير مثل خطوات ثلث متوالية كل واحدة فلا تظهر
باقل من ثلث ولا بثلث واكثر عن غير متوالية والقلة والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره في مقام دفع
التعجب من ان الامام كثيرا ما يسهو والمأموم لا يسهو الخ فقد سهى فيه عن علو شأن النبي فان الكلام سهو ليس في امام الصلوة والذي جوزه اهل
السنة ان يكون غائبا خاملا فجوابه في الامام النبي المعصوم المؤيد بالنفس القدسية والوحي الالهي الذي يتوقع ببركته صيانة المأمومين عن
السهو والنسيان والخطاء والطغيان كما قال امام ائمة اهل البيت عليهم السلام بالفارسية **نظم** زهي امام كه پاسش نگاه مي دارد بوقت نيت
اندبشه خاطر ماموم مگر همان كه نكرده ان در وطف بصد كتاب نكرده مقام او معلوم ولقد علم بما قررناه واوضحناه ان ما ذكره المص من خوف
بمخفي الحبائل والزيادة وبالمعنى الاخر لا يصلح الا على امتثال ما قال به الناصب وكيد الهفوات **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن عبد الله
عمر انه كان يحدث عن رسول الله ان زيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل ان ينزل الوحي على رسول الله فقدم اليه رسول الله سفرة
فيها لحم فابى ان ياكل منها ثم قال اني لا اكل مما تذبحون على انصابكم ولا اكل الا ما ذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل هل يجوز له ان
ينسب نبيه الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب واكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه واتم حفظا وعناية لحاشا
الله نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى **قال الناصب** خصمه الله قول من غرائب يستدل به على تركه اما ما تمهد الرجل
وعد الاعتماد والوثوق على نقله رواية هذا الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدل به على مطلبه وهو الطعن في رواية الصحاح وما ذكر تمامه وتمام
الحديث ان رسول الله لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا اكل من ذبيحتهم مما لم يذكر عليه اسم الله ثم ما كان هذا
الرجل ليذكر هذه التتمة ليتمكن من الطعن في الرواية يسئل الله العصمة من التعصب انتهى **اقول** من بدائع هذا الناصب الفاجر
الكاذب الخائن انه لما اراد التفصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه الرواية بقطع بعض ما اخرجه من الصحاح ان احمد وابن ماجة ولا تشدد في
اظهار التعجب والغرابة وتسمية المص قدس سره الى الخيانة والتقصير وختم ذلك بسؤال العصمة عن التعصب ليسد به ثلمة يدرجوع الناظرين الى ما
الرواية فلا يظهر خيانته فيها بالزيادة عليها والحاصل انا قد راجعنا صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المص من سرده ولم يكن من الاضافة التي
ذكرها هذا الناصب الخائن الشقي عين ولا اثر ومن الى الحسن طينة في هذا التفي السقيم فليرجع ذلك الصحيح لينفع له ما الى به من كذب الصريح
وهيهنا ايضا يظهر صدق ما اشرنا اليه في بعض المراتب من ان اصحاب الناصب يعلمون بانهم الشيعة على شناعة بعض احاديثهم يزيدون على ذلك او ينقصون
عنه على حسب ما عرض لهم من ضيق الخناق فلا يعتد بما يرد به اهل الشقاق **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن حذيفة انه قال كنت
مع النبي فانتهى الى سباطة قوم فبال قائما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه فكيف يجوز ان ينسب الى رسول الله
البول قائما مع ان ذلك الناس لو نسب اليه هذا لبرئ عنه ثم المسح على الخفين والله يقول وارجلكم فانظروا الى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطاء
والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يبرز عورته ويكذب في الخمس لاشياء واحقرها انتهى **قال الناصب** خصمه الله اقول الخلاف في جواز البول
قائما فالذي يجوز منه يستدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والمحضر فالنبي عمل هكذا لتشريع جواز البول قائما وانه ينقضه
بصوته من البول قائما سيما اذا كان منتصبا للتشريع وطلب الدنو من حذيفة ربما يكون لتشريع جواز البول بقربه من الناس بخلاف الغائط
لغلظته ولقذره وهذا كان بعيدا من الناس في الغائط دون البول واما المسح على الخف فهو ثابت بالاجماع من اهل السنة كما سيأتي في مباحث الفقه
ان شاء الله تعالى والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يبرز عورته فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض وتحريف
تنزيه الانبياء من التعبيرة الدالة على الحسنة انتهى **اقول** لا يخفى ان نفع الكلية عند الاطباء لا ينحصر في البول قائما ولا هو من المعالجات التي

لتمتمة

قوله

حسد

يخص

يحصل بها سر البر حتى يجاد ضرر هذا فيجب الله ويضطر معه الى الشريعة ولو تنزلنا عن ذلك فنورد عليهم مثل ما اورده القفال الشافعي على الحنفية بما
نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم ويحقق وجه ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة انه لما تخلف بعض
الثلاثة وبعض اصحابه ان البول قائما احصن للدبر وضعوه لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم وروى ابن عدي فيما اخرجه شاهد
شركوا معه النبي بوضع هذا الحديث لئلا يتجرأ احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن عائشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله
كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه اختلفوا في البول قائما فثبت عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت
وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل المناصب انما استدل على جواز البول قائما بما في كتب الطبية من نفعه الكلية ولم يستند
بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفع احصان الدبر حذرا عن انتقال الدفع الشنيعة من احصان الدبر الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ
الجليل بعلة المشايخ وبعد احصاء دبر معلية كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين من كلامه ونفيها عنه نظم امام او است
كه دست بر دبر دست نه انكه دوخت بصد حيله وصله بر اندام امام او است كه خاتم بخاتم غلام وبند نه انكه از هوس افتد بزير تا خلاف
ان فلا يذكر الكلية ايضا كما وقع نقل المناصب عن الاطباء بوجه انه قال الذهبي الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة باشعال
كلية الحيوانات على الدبر كما اشار اليه ذلك الشاعر في بيت اخر فقال نظم بكرد خوان ترحم چو كونبره بابد سكه كه آرد و بقيل كرد كرد خاك
قلت نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام فضل الشيخ الى علته اظهر وبالاحتراز اولى واجدر فتدبر واما ما ذكره من ان
تشنيع يجوز نسبة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة افتراء منكابرة ومراء لما سيجيء في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية الهم قالوا
ان الدرهم لبني عم لانه لا قطع فيه ضرورة لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جائزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لنسبة
الدرهم عليهم كما ذكره المص قال المصنف رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن على الشرائع وعدم الوثوق
بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب في شأن المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا او تبرك شيئا مما اوحي اليه او يأتي من عنده فكيف يبقى
اعتماد على اقوالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء
ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو وغير الكذب فيجوزونه ولا باس به لان الله تعالى هو الذي يوقع عليه السهو ويجعله سببا للتشريع انتهى
واقول الكلام مع من ايضا من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابراهيم وغيره من الانبياء فحال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك
القول بان خصوص الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب الخ على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليهم الكذب في شأن الكبائر قبل البعثة فلا يبقى
اعتماد على اقوالهم بعدها ايضا كما سنوضحه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو على النبي سببا للتشريع فقد مر ان الله
متعال عن هذا التشريع الشنيع قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون
قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان او ان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس مذهب الاشاعرة والصحابة الذين يجوزونه على الانبياء
ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قد قدمنا ويجب ان يكون في محل يعلم انه واقع منها على سبيل الندرة والنبي يبين انه هذا
ليس بحل للناس وبالجملة قد قدمنا ان تجويز المعصية على الانبياء مطلقا محل تامل لهذا البرهان والله اعلم واقول ما ذكره هنا من وقوع
مثله ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك بالتامل في التطبيق وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه لو جاز
ان يفعل لوجب بناء والنهي عنه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريمه بدليل النبي فقال ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على
من يجوز الكبائر واما الصغائر من الانبياء فهي مغفورة عنه فلا ذنب ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى واقول يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرناه في
الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكبائر فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا قال المصنف
رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فائدة البعثة ومنها انه يلزم ان يكون تاركا لامر الله
الامر لان درجة الانبياء غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه اقبح كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر ولا اضل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنزل
ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فيستلزم صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون فاعلا لما لا
يحل الا انه ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي ويلزم ايضا ان يكون
تاركا لامر الله وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فيجب والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان هذه
الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس وموجبا للايذاء والتعنيف وترجيح الامر

عليه وانما صدر الصغائر التي عفا الله عنهم اذا كان على سبيل الندرة بحيث يمتنع ولا يدل الحجة على جواز انتفاءهم شيئا منهم وكل هذه الادلة بل ذكرناها
فيما سلف من الاشاعرة ذكرها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر وقد علمت ان بعض تلك الادلة يدل على جواز الذنب عن الانبياء مطلقا
والله تعالى اعلم انتهى **واقول** ما ذكره الناصر هنا يدل على جهله واضطرابه واشتباه حقيقة مذهبه عليه فنبه لما ذكرنا سابقا فانهم بعد ما ذكروا
الدلائل بحجة على من قال بجواز صدور الكبائر على الانبياء ولو اعترف بذلك لقدمتم لنا الدلائل وقامت الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان
ان الخلق بالنبوة والمانع من امتثال الرسالة انما هو وقوع الكبائر والصغائر او جوازه وقوعها فالاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بذلك لانا
كانوا قائلين باخلاله وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكبائر منهم غاية الامر انهم يقولون ان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكبائر
بالمعجزة كالكذب وكيف ينكر هذا وعنوان دلائله ثمة صريحة فيه وحيث قال الاول ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو ان بنوا الخ والثالث
انه ان صدر عنهم ذنب الخ وحاصل الملازمة التي ذكرها المعارض انه يلزم في غالب الدلائل بصيرورته لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكبائر
لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وايضا قد سبق منا ايضا ان هذه الملازمة التي يسميها الناصب لا بل انما اورد المصنف على من قال
بجواز صدور الكبائر والصغائر عن الانبياء عليهم السلام مطلقا قبل البعثة وصدور بعض منها بعدها لا على خصوص الاشاعرة فلا يبعد في دفعها اظهار
تنزيه الاشاعرة عن تلك مع ان الاشاعرة باجمعهم لم يتكلموا عن ذلك كلام ايضا فقبل حاصل ما ذكره في المقام من الدلائل ان الاولين ان يجوز صدور
المعاصي عن الانبياء والائمة يقدح فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم ضبطوا لنا وجه
القدح في ذلك وسقوط مرتبتهم عند الناس انه موجب لهذا الكلام في المسئلة بين الفريقين فلك وجهه ان من يجوز عليه الكبائر والصغائر
فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله ومثل ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك جميعا قال الشريف المرتضى ره وهذا معنى قولنا
ان وقوع الكبائر والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والرجوع فيما ينفر ولا ينفر الى الفائدة وليس لنا ان نستخرج بالدليل ومن يرجع الى الفائدة على صدد
ما ذكرنا فان الكبائر في باب التنفير لا تخطر عن الرجال الذين دل على حسن صاحبها وعن الجواز والتحاقه ولا خلاف في انها ممتنعة عنهم فان قيل اولا لبس في وجود
كثير من الناس الكبائر على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفروا عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا يناقض قولكم ان الكبائر منفرة قلنا هذا كلام
من لا يفرق بين التنفير اذا لم نرد به ارتفاع التصديق والامتثال واشباه ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمئنان ولا يشك عاقل في ان
النفس حال عدم تجويز الكبائر اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عند الاخرى
ان عبوس الداعي الى طعامه ونصحه منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان
يكون منفرا وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من الحضور والتناول قد يرتفع عند ذلك الاقبال هذا يقتضي ان لا يقع الكبائر منهم حال
النبوة والامامة ولما قبلها فلا الزوال الحكم بالتوبة المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه لتنفير لانا نقول انما لم يجعل المانع عن ذلك استحقاق
العقاب والذم فقط بل ولزوم التنفير ايضا وذلك الحاصل بعد التوبة وهذا يخدش ذلك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهد منه الاقدام على كبائر
الذنوب ثم تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما يقتضي القبول والنفور وكثيرا ما نشاهد ان الناس
يعيرون من عمل منه القبائح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا وعيبا وقد جاء في الكتاب والكبائر بعد التوبة
الى تنفير انها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغائر لا يجوز عليهم مطلقا ولا تنفير فيها قلت بل التنفير حاصل منها
ايضا عند التامل لان طمئنان النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغائر لا توجب عقابا وذما ساقط لان
المعتبر التنفير كما ذكرنا سابقا الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول انه ربما يحصل التنفير غالبا بوقوع الفاعله ثوابا ايضا بالاعراض
الخصم فانهم ايضا بما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفرا للعوام مع ضرورتهم بان الجهد المطلق مثاب قال ابو
الحسين البصري المعتزلي امام الحرمين في رسالته المعمولة في بيان حقيقة مذهب الشافعي فان قيل قد اتفق للشافعي اصل مقطوع ببطلانه على وجه لم يحصل الا منه
شاذ فيه وغاية ارضاء فيه صاحبه ولا وضوح على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من المحال
الخالف لما يسمع هذا يستنفر طبعه وينزوي من تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة
المتواترة بالكتاب لان التعبد عن الكلام على هذا التفصيل الذي وقع من غاية هذا التعليق وحفظه فانه بذلك حسن قال **المصنف** رفع الله درجته
البحث الثالث في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهرة الامهات نسبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهرة الامهات
بريئا من الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاسترزاء به والتسخر به والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد
له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب وخالف الشيخ فيها اما الاشاعرة فمنا غيا في الحسن لقبح فلزمهم ان يذهبوا
الى جواز بعثة من ولد من الزنا المعلوم لكل احد ان يكون ابوه فاعلا لجميع الفواحش وابلغ اصناف الشر وهو ممن يتسخر به ويضحك عليه ويصفع
في الاسواق ويشتهر به ويكون قد لطخ بعرض الامهات بقوادي يكون امه في خانة الزنا والقهادة والافتضاح بذلك لا تزيد بكلامه ويكون مخالفا

الزنا والسفاح من غير ضابط يضبطه وعن رجال النبوة وعلمائها وصفح الاسوأ وبعد المناكير ويكون فوادا بطا ما منهم ولاء بلزمهم القول بان
جنت نفوا الفحش في التقبح العقليين وان ذلك كفر فيجوز وقوعه من الله تعالى بل هذا ابلغ من تعذيب الله لمن لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب طول
طول الابد انتهى وقال الناصب خصه الله اقول لعنه الله من هذه الخرافات والهذيانات وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والذي
في زمرة ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والآخرة وكفى بها اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء
امثال هذه الزنا ثم يفرع على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قوطم ثم من قوطم ثم من وعلمائنا من الحسن القبح يكون في ثلثة العدل والوصف
النقص والكمال والثالث الملائمة والمنافرة وهذا المذهب اعقلها لا اشك فيه فاذا كان مذهب الاشاعرة انها عقليان فاي نقص اتم من ان يكون
صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذا القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكانه حسب الانبياء المثالة من رعاع الجهلة الذين يسندون
على شاطئ الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب فيما اورده الناصب انتهى واقول الخرافة الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب الفاجر الجاهل الذي يتبع
عليه موالفيه كتبع المنكبوت فنقصوا المصنف عنه بفوت فانهم لم يفهم مقصود المصنف قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فلا يماشا من
القصور والفطور وذلك لان كلام المصنف قدس سره في فضل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من يكون ازنا اه
ولزوم ما ذكره مع القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين ويجوز صدور القبائح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول لان الكمال
والنقص اختصاصان بالصفات كما صرحوا به فيما نقل سابقا والبعثة من الافعال فلا يجري فيه واما بالنظر الى الملائمة والمنافرة فلان بعثة من يفعل به
كل شنيع قد يلائم غرض الفاعلين فجاز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لملائمته غرض هؤلاء الزموها كون على الاطلاق ولا يجب عليه شيء
ولا يقبح منه شيء بل كل قبيح يصير حسنا بفعله كما قال ابو الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز ذلك على الله تعالى وقد اشار المصنف
الناصب بالمعنى الذي ذكرنا بقوله وان ذلك كفر فيجوز وقوعه من الله ولا يخفى هذا ابلغ من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب فصل
ذلك فيما يجيء بعيد ذلك مفصلا به عند الكلام على المعتزلة فلا تغفل ولعل الناصب بما ذكرناه انه لا يرتبط بما ذكره المصنف قدس سره هذا ذكر هذا
الناصب بقوله فان كان مذهب الاشاعرة انها عقليا فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذا القبائح اه وذلك ظاهر وانه لا
يلزم من ادراك العقل احد المعنيين قبح صفات صاحب الدعوة بذلك اذ كم قبح ارسال الله تعالى مثل هذا الشخص وكيف يدرك ذلك مع انه على تعلق
القوم لا يقبح شيء عن الله تعالى فيجوز عليه بعثة مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح والظلم حسب ما اشار اليه المصنف قدس سره ويؤكد
ذلك ما اوقف شرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال الله ارسلك الى قوم كذا ولا يشترط في الارسال شرط من الاشراف والاحوال
المكتسبة والرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص بها
من يشاء من عباده فالنبوة وهبية ومواهبية متعلقة بمشيئته فقط انتهى هذا واما الايات التي ذكرها في توبيخ المصنف قدس سره فانما هي بحال السلا
الناصب حيث شاعوا الى الزنا بالفاحشة وذكروها في صحاحهم وصغارها من جوامعهم وذاعوها بينهم في اندية هم وفيها السهم فانما هي ازنا
فان كون فضلهم في ذلك تشيع الفاحشة لا لاجل المناقشة فيه واما المصنف فليس ضده هذا القائل الا استفاح امر السلف في اشاعة تلك الفواحش
لبدع الخلف وانباعهم بل الذي فعله المصنف من قبيل الجرح والتعديل الذي قد اوسعوا له السبيل في تفسير البيضاوي وان يفهم حمل الفاحشة على
الزنا وخصص من يحب شيوع عبد الله بن ابي فضل هذا لا يرتبط الا بما نقله القوم ايضا فضلا عن المصنف قدس سره واما ما ذكره من ان تعمد اساءة الادب
قال القبائح والمعايب عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة ابراهيمه فان الاشاعرة وهم المذكورون قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم
فيلزم الناقل لكلامهم ما لزمهم من المقارنة في الذكر وقال الكفر ليس بكفر بالاتفاق ايضا كثيرا ما يعرضون الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على
وجود الواجب على وحدته مثلا عدمه او تعدده المستلزم لكفرة بله او شركه ولم يتوجه عليهم الى الان مؤاخذة عن طاقة فضلا عن فضل فاذا
اساءة ادب وكفر او شرك فكذا فيما نحن فيه المصنف ههنا لا يحاذي اسلوب الكلامين وانما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب والخرافة
عن بيان الحق والصواب كما حكي ان رجلا راى فيما نائما كالنائم سجد فسأله عن مسئلة من مسائل الحيض والاستحاضة ولما راى الفقيه انه غائب
عن نحو المسئلة اضطرب قال ساخطا عليه لخرج هذه الفاسقة من بيت الله وهو عليه جعل نفسه فلينظر اولئك الناصب هذه الجهل
والتمويه اسندا فما يصدر من رعاع الجهلة على شاطئ الفرات قال المصنف رفع الله درجته ولما لم فانهم يجيزون صدور الذنب
عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا واتفقوا على وقوع الكبائر منهم وقبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز
المعجز هذا الا في قبل الفاسدة والاراء الزوية وهل يبقى كرامة نبيه الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته وانه
يفتخر ويسمى بها حال النبوة وهل يثبت بقول مثل هذا حجة على الخلق واعلم ان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب فقط وانهم ان يجوزوا ذلك
فقد اسقطوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب الملائكة على انه لم يفعل ما امر الله تعالى به من غير ان يعلم ما امره ولا ارسل اليه رسولا البتة بل على
اشتراط امر الله ان جميع القبائح من عند الله تعالى وان كانها هو واقع في الوجود ذلك من فعله تعالى وهو حسن في الحسن والواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذا
الفضل المذكور في الخبيث النبي وابويه يكون حسنا او وقوعها من الله تعالى فاي قائل من البعثة باغيا فانكيف عكس للاشاعرة منع كفر النبي

الفاجر

الفاحشة

وهو من الله وكل ما يفعله تعالى فهو حسن وكذا انواع المعاصي كيف يمكنهم مع هذا المذهب التشنيع بالانبياء مع ما تقدم من مذهب تودي الى تجويز الكبر
وتقبيح الايمان وتجويز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسفلات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضرورة انتهى وقال
الناصر خصه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال قوي لان الاجماع واقع على اخوة
يوسف وانبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب التي لا تشك انها كبائر وهذا الرجل قد تعرض بجواز الابا الفحش والخنا حيلة والمودعة كالواطع
والاجلاف السوقية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويحيت معهم في الجواز وهذا من غرائب اطواره في البحث ثم ما ذكر ان الشنيع الاشاعرة
شاطئ الاثم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات وقد عرفت فيما سبق جوازه كما ذكروا ان الحسن والقبح شرعيان انتهى وعقلي بمعنى ان الخوض في
علمه ان كل ما ذكره ليس بمدعاهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل انتهى واقول دعوى الاجماع ممنوعة وانما ذهب من ذهب الى كونهم
انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على
ابويك من قبل ابراهيم واسحق الاية وليس الاجتباء سوى بجاه الا ظاهر في هذا المعنى كما اشعر به قوله تعالى وكذلك يجتبيك فان معناه اصطفاك فذكر فخر
الدين الرازي في تفسيره كما اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبر شان وكذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق
من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه الماء الجوفي وابقى قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال الزهري
لعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الاية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم
كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها
لآل يعقوب ترك العمل به في حق من عدا من ابنائه وحيث يتعين هو لا بد في حق اولاده انتهى وكل ذلك مبني على عدم الاجماع واصرح من ذلك في الشفا للقاضي
عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب اما اخوته فلم يثبت نبوتهم فيلزم اي لزوم اعتراض الكلام على انفسهم وذكر الاسباط
وعدهم في القرآن عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من بني من الاسباط انتهى وكيف يتحقق الاجماع في ذلك مع انفاق اهل البيت وجماعة منهم
على ان الله تعالى لم يبعث نبيا الا بعد النبوة والامامة على ما تشرح الجديد ثم يريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا فكيف
يتمسك بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكاه الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ان الحسد من اسباب
الكبائر لاستيلائه وقد افاد موا تسبيب ذلك الحسد على ما ينبع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابة الجب وذلك العقوبة وتبعيده عن الاب المشفق والقوا ابا هم
في الحزن الدائم والاسف المتعظم وافادوا على الكذب فيما بعث خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك قبيح في العصمة
والنبوة واما قول الناصب المعترض بجواب استدلال المعتزلة الا بالفحش فجوابه ان من كبائر ضرورة العقل لا يتحقق من الجواب الا مثل ذلك كما مر ولما
قوله والمعتزلة يثبتون الوقوع فيه ان اثبات وقوع نبوة اخوة يوسف مما دونه خرط القتاد لان هذا الناصب يدعي ثبوته بالاجماع وقد اوضحنا بطلانه
وانعم النظر من جعل الطلب ايضا فالمذهب التي الاشاعرة في قوله تعالى ان الجبر مع الاشاعرة فيما يحفظ الانام يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات
انه فاهم وانما الحال جوابه الفاذكر فيما سبق وقد ذكرنا عليه نحن فيما سبق فقد ذكر **المصنف** رفع الله درجته **المسئلة الخامسة**
في الامامة وفيه مباحث **الاول** في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش
من الصغائر والمؤمن عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك كحال النبي ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف من الظالم وعن
الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض
ويتواخذ الفساق ويعلم من يستحق التعذير فلو جاز عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وانتفى الى امام اخر وتسلسل وخالفت
السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو افضل علمائهم لا كالدوانيقي المتلصص يشربه الملصوص
فاي غافل يرضى لنفسه الانقياد الذي والتقرب الى الله تعالى بامتثال امر من كان يستقبل قبلته وهو غائص في الفساد وانواع الفواحش ويعرض
عن المطيعين الذين في الزهد والتقى وقد انكر الله تعالى بقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه قل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الاشاعرة لا يفتي هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور الفساق عنه تعالى ومن جملتها
الكذب فجاز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا يفتي هذا الا على قوم
انتهى فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى وقال **الناصب** خصه الله اقول اعلم ان بحث الامامة عند الاشاعرة ليس من علم الكلام
والعقائد بل هو عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث
يجب اتباعه على كافة الامة وشروط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين بآرائه وبصيرته
فيدبر الحرب ويرتب الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق يتصرف بالاموال في اغراض نفسه ولا يعدل
عندنا من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر لئلا يخل بالتصرفات الشرعية بالغا لقصور عقل الصبي وكمال النساء فاقصات العقل والدين حواء ابتدا
من جميع هذه الصفات فهو اهل للامامة والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدلوا عليه هذا الرجل بالحاجة

الى الامام بالامور المذكورة ولو جاءت المعصية عليه وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد ونقول اذا يريد من العصمة ان اراد وجوب الاجتناب في جميع احواله
عن الصغائر والكبائر فلا نم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغائر المعفو عنه لاجتنابه عن الكبائر لا يوجب لا يكون منصفا من اقامة المظلوم وبالامور
المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنحن ايضا نقول بهذا العصمة ووجوبها للامام لا نا شرطنا ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة
من الفجور وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى يراد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقة
ورويته وكلفة وصدور خلافه مقتضى الملكة لا ينافي وجود الملكة لعوارض لا يخلو الانسان عنه كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة قد يعرض له ما
يعرضه الى صدور خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصلة للمجتهدين عن الكبائر والصغائر وان صدر عنه نادرا بعض
الصغائر فاندفع هذا الاشكال ولم يلزم التسلسل كما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفاسق والفساق فانت تعلم
ان هذا من مسترابانه لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما والحال انه ضد العدل ونعلم
انه مفتر كذاب نعم ما قلت فيه شعر انما رأى حبيبا في الكلام بقاذورة الكذب في لسانه يخلط بالطهر بخاسه فابن الطهر ما بخسه والبحث من الكلام
قد علمت اجوبته غير مرة انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الدين فان دل من
الفروع لمتعلقه بافعال المكلفين اه دليل على عدم دينانتهم او عدم اطلاعهم على حقائق اصول الدين فان انكارهم لاصالته مكابرة مردودة فما ذكره
المص من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون بمصالحهم كحال النبي ص ولقوة هذا الدليل لعض عنه الناصب ولم يتعرض له بل تعرض لما ذكره المص
ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام اه حيث قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام اه فانهم ومن اعجبهم بالغوا في رغبة هذه المسئلة
حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها التقليد لهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر امرها وانما الزموا ذلك لتحصيل العلة
عما افترحوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتبار ولئلا يحصل الظفر بفيسا ما انتحله خلفاء هم من حقوق الائمة الاعلام واختلقوه من
الاحاديث التي اسندوها الى النبي ص ثم ان تصدوا ذلك وصرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع نصب الالوية والاعلام وتجهيز
الكماة والبغاة والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف وازالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق يجب معرفته اصالة لا من باب المقدمة ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان النبي ص قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعام الضروري بان الجاهل
بنبي من الفروع وان كان واجبا لا يكون ميتة جاهلية اذ لا يقدح ذلك فيه سلمنا ولكن المراد من امام زمانه القرآن المجيد كما زعموا والا لكان
تعلمه واجبا على الاعيان ولان النبي ص اضاف الامام الى الزمان وهذه دليل على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بامامة القرآن
ايضا كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فائدة اصلا سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القرآن ولا الفاتحة ولا يعصي اخر منه بل يكون
بكفاية ان يقرأ بالفارسية دوبرك سبز كما هو المشهور بين الجهلة فلا يكون هذا التاويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح الفاضل البهبهاني
في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذي مخالفها يوجب الكفر والبدعة وقال
الاسترابادي من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بالفصول الاسترابادية من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم يناقضون ذلك بعلمهم بصحبة بعد
لقتل من ظن ان ابا بكر ليس بامام او قال انا اعتقد ان امير المؤمنين خليفة النبي بلا واسطة لظن ان ذلك اليه او تقليد البعض المجتهد وبالجملة لو كان
هذه المسئلة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قلد نسبا مما تقدم فضلا عن قتله الحاكم
ان فواهم بل نعلم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر
اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي ص على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم
بامره وانكل الى قوله وتركوا الاشتغال بمهمة منهما دفن رسول الله ص والصلوة عليه والتعزية لاهل البيت ع وتسليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء
على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام منع الثاني انه فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وبيانه انا علمنا علما بقاء الضرورة ومقصد
الشارع فيما شرع انما هو مصالح عباده الى الخلق معاشا ومعادا انتهى واقول فيه وجوه من الخلل وضعفه من الزلل اما الاستدلال على ذلك بان نصب الامام
واجب على الامة اه فلان موضوعا على المظم لان وجوب النصب على الامة متفرع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة
الاجماع والكل مفقود ههنا باعتراف الخصم كما سيظهر لك قريبا وايضا وجوب نصبه على الامة يقتضي انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل لعقاب الامة
بل يجب عادة النظر ثم بعد الحري فلا يثمر شيء من ذلك لانفاقهم لاختلاف الاراء غالبا وهو يبطل تعليقها على راي الامة والا لزم تعدد نصب
الامام او وجوب عمل كل فريق بما يراه منكون مصوبا كل فريق امامه امامه عليهم خاصة فمخالف للمظم واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو
الوقت عن امامه اه فلان امتناع خلو الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة لا دلالة له على الخاص فلا يستلزم
المظم مع ان الاجماع المذكور مجمع عليهم لانهم لا نا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن امام جامع للشرائط المعتبرة عندهم وهي القرشية عندهم بالانفاق
والعدالة لا جماعهما على الخلاف والقول بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة واما قوله فبالاجماع الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل لا اتفاق

قد تحقق من ذلك ان الامامة خلافة عن النبوة فائدتها واذا كان كذلك كان كلما اثبتنا به من وجوب النبوة في حكمة البعثة دال على وجوب الامامة في حكمة نصبها لانها سادة مسد الامامة مقامها الا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وتوسط وكذا الكلام في الشرائط فتدبر

الكل ولا

الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل ولانه يحتمل ان يكون المنهاد فيه للتفحص عن امر منصوص من الله تعالى ورسوله واما قوله وتركوا اهم الاشياء
فلان الذي نزل الامام ومن الرسول كان جابرا جاهلا ان نديقا لا الملا فاذا لا صلة بها فليس له مسلم لما لم يعلم الاختيار المذكور والشيعة
يستدلون بفعلهم الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم واختيارهم الدنيا على الاخرة وذلك لانهم يذكرون حديثا وهو انه صلى على مغفور
غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امور الدين
والدنيا اما يهون بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان ومرقة لصبروا للصلوة عليه والتعزية لاهل البيت واذخالهم في المشورة اذ لم يراعوا معه
ولذلك لا على كيف الشورى والمشيرون عتيب ليت شعري كيف صار ذلك واجبا فورا مع انه جبن واراد النبي ان يكتب في مرضه كتابا في هذا
الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس اه فلانه مكابرة وخلافه ظ لا يخفى على احد واما قوله لان فيه دفع ضرر فلا شرعي
ضرب الامام بعد النبي وخلفه ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا بعد ذلك في بعض الاوقات واما قوله لا نا نعلم اه فلان هذا القول مع عدمه لانه
الصاعتراض منه بان اضلال الله تعالى معلل بالاغراض لعدم الفرق بين المضل والغرض والقول بان مفسدة او غرض جل جلاله لا يكون باعثا على فعله
مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلنا ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المص فاذا كان كذلك فكلما استدل للنبوة
على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانها اساسها لا فرق بينها وبينها الا في تلقي الوحي الالهي بلا
واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي كذلك
لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك ومنها ان الاجتهاد قد يخطئ ووقوع الخطأ من النبي عندنا كان محالا لثبوت عصمته كما مر
فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن موحيا لما لو حي لكنه متمكن من الالهام ومظاهر العلم اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ
الفسعلاني في شرح مارواه البخاري من حديث اعتراض النبي على الحسن بامام رضاعا عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما نعلم ان الصدقة حرام
عليهما فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي على الحسن في حال رضاعه وعدم كونه مكلفا بعد استواء حال الحسن وحال غيره لان الحسن
في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامام لزم افحامه لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى اعرف
ان ما تقوله صواب عن رأي عن حال غلبة القوة الشهوية ولا اعرفه الا بقولك وقولك ليس بحجة وانما يدل حال غلبة القوة العقلية المسماة للعصمة لا اعرف
ان هذه الحال هي تلك الحال فينقطع الامام لانه لم لا يجوز معرفة حجة قوله يكون مجتهدا سلينا لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي ثم يجب على
المقلد قبول قوله دليلا وان لم يكن معصوما لانا نقول اما مدعي الاجتهاد فيلزم افحامه ايضا لانه اذا الزم المكلف له ان يقول اني اجتهدت فاني لا اجتهاد اي
عدم وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض الذي لا يتمكن
من معرفة الصواب عن الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد الاخر ومنها ما هو مذكور في كتاب الافين للمص قدس سره فليرجع اليه من اراد
زيادة الافادة واما اشتراطهم للبصائر بتدبير الحروب فهي من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم يدبر ضرورة بالفعل والبصائر في ضروريات الدين وكذا
الشجاعة ولعل الناصب لما راى ان دعوى الشجاعة المفرونة بعدم الاقدام لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا عن صفين في غزوات النبي على ما سيجيء
مشكل الرد قد بقوله قوي القلب يكون مهرولا عند اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول له على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام ان قوة القلب
الذي هي منشأ الشجاعة لا يعلمه الا الله كانت حاصلة فيهم واذا لم يظهر فيهم لوازمها واثارها وفيهم ما فيه واما العدالة فقد اغفل الامام ما اشترطنا
فيه من العصمة عن اشتراط التي دونها في المرتبة ولا يخفى ما في استدلاله على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه
فانه اخص من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كونها تمنا المعصوم الاثني عشر
من قريش من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل النبي صلوات الله عليه وآله واما ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل ان الحاجة الى الامام
الى اخر ما ذكره من الابهام والترديد مردود اولا بان ما اتى به من منع اللزوم منع للمدعى المستدل عليه فيكون خارجا عن نوع المناظرة وثانيا انا نختار
اولا الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لانه لم لزوم ذلك انما منع لوجوب الاجتناب عن الضعفاء كما يدل عليه قوله لان صدور بعض المعاصي
منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال ايضا والظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال الفقر والغنا وحال كون الرجل
او اهلا الى غير ذلك ومن البين ان عدالة الظالم عن الظلم في بعض هذه الاحوال بخلاف بقاية اثاره وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الضعفاء
وفي انجاذ ذلك عدم الانتصاف عن الظالم المظلوم بل في جواز صدور الضعفاء والكبائر عنه واستلزام ذلك جواز ان يخطأ ولا ينتصف فيحتاج الى امام اخر
وهكذا فيلزم التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان ايضا جائز الخطاء لاحتاج
الى امام اخر وذلك الاخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم يكن شق من المراتب امامه معصوما يلزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل وجوب انتهاء
المتكلمين الى الواجب تعالى دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا ودعاء بكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامامة ما ذكرتم من التعبد والتقريب بل الغرض منه عند اهل
الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد واختلال احوال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا ايضا ودفعه ظ وتحقيق
الامر على الوجه المخالف للشريعة ليس بمطلوب للشارع فيجوز ان يكون الامام معصوما والا لما كان نظام الامر مع وجوده على الوجه الشرعي اولى

جهة محسوسة يحتاج الى اخر يحصل منه النظام الشرعي ويستند ثالثا انا نختار الشق الثاني ونقول ان اكثر ما ذكره من احكام الملكة باطل مخرج من عند
نفسه تمامًا ما ذكره بقوله وصدر بعض الصفات عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة الصفة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة
في النفس تقتضي ان يصدر الفعل اكد منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه مبدأ الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالته
الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته وچون نفس مقرون بملكات خلق حكمت وعفت وشجاعت كردد بزود حمى كردد على الدوام
قانون مضبوط وطبعي مقرر از لوصدر بايد بچشم رو بجبد بدو سعي مشاقت اعملكه عدالت باشد انتهى وقد عرفها ابن الحاجب في مختصره وجزم في شرحه للعدالة
بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة والمراد بالملازمة تقتضيها الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة اذا
صارت ملكة لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب بقوله في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا
يجوز الله فيهم ما يقتضي الدواعي والتزوم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء يستلزم ذلك ايضا فما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود
الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل والنقل فهم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة ظاهرا لعارض كالجبر بان اوجد الحجر في خلق صاحب تلك الملكة او كوجود
الكذب لانقاذ النبي الذي قصده الاعداء فان ارتكاب الكذب هنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع عم من ابتلي بالبليتين فليختر ابهما شاء
لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يحدث وحدثها فلا يكون الاتيان بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال الغيبة
كما لا يخفى واما ثالثا فلان انكار ثبوت نسبة لمصالح اصحابنا من تجويزهم امامة الفساق والسرقة جملة لا تنفي اصل الحكم اقتداء اسلافه فقد قال الاسفرائني
الشافعي في كتاب الجنايات ما من الينابيع وينعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات
الشهود كامامة الصديق واستخلاف من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله الشورى كامامة عثمان بقبول المولى من عهد المولى الى مرتاقهم
والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقائد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينفذون ولهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يجب الامامة
الشرب لانه نائب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات لتيسر لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون
من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحبابي عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقاد التساوي شرط حسن يفرح القلب وقال عم لا تقلوا لا يحضر القلب الا كالاول
الانبهاء فتدبر واما ما قاله نظما فقابل بما قلت ارتجالا لا يستعرا امامة اراى فضلا في الامام فضيلة فيه لقد تسه بلوث الظن فضله فضول الفضل
ما الجنسة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه
الجمهور وجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ووضع رتبة الفاضل
والقرآن نص على انكار ذلك فقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال قل هل يستوي
الذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب كيف ينفذ الاعلم الا هداه الا شرف حسبا ونسبا للاذن في ذلك انتهى وقال الناصب
خفضه الله قول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب انسب اشرف واعرف واعفف اشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه
على تقدير القول بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والقيام بالرياسة وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون نظام
خلطه منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الزمار ويكفيه من العلم ما يشترط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية والحسب
النسب وجدة في رعية من كان هذا الخصال اتم ولا يكون مثله في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم بانه هو الاولى
بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذا المعتبر في كل امر والغاية به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه
مفضول في علمه وعمله وقوة الزعامة والرياسة اعرف وبشرايطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضلية ان يكون اكثر ثوابا عند الله
فهذا امر يجهل له الشرف والسعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبير الملك
فلا شك انه اولى ولا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديم هذا اذا لم يسبق له عقد بيعة فان سبق وكان في بيعته
مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به واما ما استدل به من الاية فهو بل على
عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل والمهتدي والضال وهذا امر مسلم فان ذلك الفاضل الذي لم يصر اماما وصار المفضول اماما
مما يترجح على المفضول بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان حفظه اصلح الحوزة واصلح للامامة فهو احق بالامامة والفاضل على فضله وشرفه
مخذول وفي هذا ومن الاشاعرة من فضل في هذه المسئلة قال نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى واقول مراد المص قدس سره انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من الرعية في جميع الفضائل الحاصلة كالعلم والزهد
والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا
خلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية والاكرمية
لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصبا اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار السوء في

المفضول و خفضه مرتبة

وقال صاحب الكتاب الناصب الخفيه مزدك حكم سلطان جابر بجمع سلطان وعال بجور وطاعت وي بر رعيت در معصيت باشد واستن فلا يسير وزيادت نازكردن وخروج وي بر وي دلا بنجو اشتر ١٢ منه

موضعه

مواضعه ومخادعة من القوم حبا لجاه الخلافة وعداوة لامام الكافة كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصية لعمر بالولاية والخلافة حيث قال لخالد
بعمر وعليه امس ولا لك اليوم الى غير ذلك من المكايد والحيل والخديعة التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها وكذلك فريق من المعتزلة منهم عبد
الحميد ابي الحديد المدائني قالوا يجوز تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة وقالوا ان عليا افضل من ابي بكر وعمر وانما قدم ابو بكر عليه لمصلحة ولهذا
القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة ومثل شبهتهم
في هذا التجويز ان النبي قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما
والاغماض عن ان هذه الافضلية انما توهمها بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدما عليهما في السرية فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار
والآثار هذا ان جعلنا التقديم والتأخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلنا منوطا باختيار الامة كما هو مذهب جمهور الناصبة فهو ايضا غير مقبول
لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول المتبحر في الفقه مقدما على ابن عباس وزيد بن ثابت عند كل عاقل والخالف فيه مكابر ومن البعاب ابن ابي الحديد نسب
هذا التقديم الذي نسبه الى الله عز وجل فقال في خطبة شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول
في غايته ما يكون من السخف لانه نسب ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه عند المدعي قد خالف مذهبه لهذا حمل الشكايات الواردة من علي عن
الضحاة والظلم منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل على ذلك مما لا وجه له سوى التحايل على علي لان هذا التقديم ان كان
من الله تعالى لم يصح من علي الشكاية مطلقا لانها حينئذ تكون ردا على الله والرد عليه على هذا الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة
التكليف من علم بها جميع الخلق غير علي عم فقد نسبه الى الجهل بما عرفه كافة الخلق وان كان لا لمصلحة كان تقديما بمجرد التشهي فلم يكن الشكاية
على الوجه الذي توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي ابراهيم الذي نسب
وعلى فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه يحقق هذا الذي اجتنبناه عن جانب المصاحبين للاعم من الاحتمالات التي ذكرها الشارح
في تزييف الثاني ويتضح صحته وان دفعت المفصل عند القدح التفصيلي على مقدمات تزييف المردود فنقول وبالله التوفيق اما ما ذكره الاعرف
مع الاعلم في الشق الاول فمحتمل فاما لانه ان اراد به الاعلم فيلزم الاستدراك وان اراد به الاعرف لقواعد الرياسة وحفظ الحوزة كما ذكر في الشق
الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا ههنا واثباته هناك واما قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة فمردود بانا لا نسلم
بان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والزهد
والتجاهر بالحسنة كما مر والوجه العرفي السياسي الحاصل من معاوية الباغي وجوره يزيد والوليد الا موالجبابرة العنيد الذي اسس
المصحف المجيد والحجاج الظالم القاتل الشديد واللص المتغلب الذي انبقى ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوجهة على
الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل منهم وصلب كل عدو متوهم واحراق بيوت اقوامهم وجيرانهم وضرب اعناقهم الى غير ذلك من العذاب
والنكال بلا ثبوت ذنب منهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج ورفع تطاول بعض
الاحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء الجائرة والملوك الجبابرة بل بوجود الشحنة بل بما يحصل هذا القسم من الانتظام دون غيرهم من الخلفاء
الحقيقيين فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة يمادون نظام العباد بعضهم لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الا بحكم انفسهم واولياء
دولتهم يعلمون ضعف العباد ما يشاؤن من الجور والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج في اركان الطريق المستقيم يحجزون عن الاصلاح
والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن الحر في جملة قوله شعر تبيت النشاوى من امية نوما وما للفتى ما بينها جمعها وما صبح الاسلام الا بهلة نائم
نوكاها ودام بعمها واضحى قناة الدين في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها وليتأمل ذوا الرأي السديد ان فيما وقع ايام تغلب يزيد بن عبد الملك من
اللعنة ما يربو ابن يزيد من قتل الحسين شيء من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل المدينة وافتضاض البكر من اولاد الصحابة والتابعين الكرام
رعاية حقوق الانام او في دعي المناجق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام او دعوة من يخلفها الى دار السلام واما ما اشترط
الناصبي عدم كون الامام فظا غليظا فيشكل بحال الامام عمر فانه كان مذكورا على لسان الصحابة بين الصنفين كما يجيء بيانه واما كفاية اشتراط
العلم الاجتهادي فقد مر ما فيه ويسجى بيان الخطأ بالفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التي اعترف فيها بقوله لولا علي لهلك عمر وقوله كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات واما ما فرض بقوله وان وجد في رعيته من كان بهذه الخصال الخ ففرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية
والاشرفية والاعرفية والاعلمية والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كان كذلك
بالنسبة الى علي وبطلانه ظاهر لما اشتهر من كثرة استعمال عمر من ندبه بفتح العجم وبشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي وامر اعظم ذلك اشتهر
انه لما وصل الى المدينة خبر انكسار راية اهل الاسلام في مقابلة راية اهل العجم المسماة بالدرفش الكاوياني بما خيفة ما كتب عليها بعض اهل الطلسمات من الجدول
المشتمل على ما ثة بيت في ما ثة بيت رسم امير المؤمنين بقواعد علم الجفر المختص به على راية اهل الاسلام جدولا مشتملا على ما ثة واحد حتى
ابطل خاصية ذلك الطلسم وانكسار راية العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب نعم كان عليه السلام محترزا عن استعمال العدد والكبيرة والجملة والخدعة
التي بعد العرب مستعملها من الدهاء وكانوا يصفونه بذلك فقد حكي انه لما بلغ عليا عن جماعة من عسكره يقولون ان معاوية صاحب الدهاء دون

اقبلوني ... صدر جدار ... طالب الفضل ...

والمسس ... نشاوى ... الصفف ... ارض العرب ... ناقوس

النوك بالضم والفتح الحمق نوك كفرح نوكا محركا واستنوك هو انوك ومستنوك ج نوكاء كسكرى وسوع والمرة نوكاء الصرد قاموس

في المجال

وقع طلسم درفش الكاوياني من جدول مائة بيت في مائة واحد جدول مائة ...

على ما قال لهم لولا الذي لكنت من ادعى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من رد به انه لا يعقل ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره
خاليا عن العلم بقوانين الامامة والرياسة مفضولا فيه عن شيخ اهل عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادنى
ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيث يصلح للامامة على الفاضل من قبل الجهة وتقديم الفاضل على المفضول الذي لكم ملحقا بالعقل
وجعله المصنف شاهدا على القابل به هو هذا فكان الواجب على الناصب بعد المسافة على نفسه بقول ان تفضيل المفضول جائز اذا انتظمت الرياسة
بالمفضول النص لئلا يصير في المقدمات لغوا مستدركا وانه سيصرح الناصب المرد وانه في هذا الجواب المردود ويصيد المماشاة مع الخصم في المحافظة على
قاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره اعقل الحكماء وتبيسم في الجهات الشفا حيث قال بعد اشتراط النص والافضلية
ونحوها من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم الفضل وحسن الاداة ممن كان متوسطا في البابة بعد ان لا يكون عريقا في البوادي ولا يكون غريبا
في هذه فيلزم اعلمهما ان يشاركا اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب من العلم
الضال الى الجهل مع كونه غاديا بحسن الاداة وقانون العدل الا ينبغي الخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم غريبا
في العدل والاداة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي عم لان عليا عم كان في الاسرة على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا
هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب عم ان مقصوده هذا الشق منطبق على حال خلفاء
الثلاثة وانهم كانوا مفضولين عن علي عم في العلم بحفظ الحوزة وايضا لكن المفضول في ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه وفيه انه لو كان لهم
علم بحال الرياسة والقيادة لما امر النبي عم عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن اسامة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمانهم لعدم
من بعض النظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاشارة كما لا يخفى على من تتبع الآثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به على هذا
المطلب لزوم القبح العقلي مع انا غيرنا بل بين به فيه ان المصلح يستدل على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك بغيره من الملائمة
والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك به الناصب بقوله في الفصل المعقود لبيان تنزيه الانبياء عن عمل الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية
من باب الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الذي يستقل بادراك العقل ويحكم بترجيح احدهما على الاخر واما ما ذكره ما استدل به المصنف من الاية فهو
يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل فيه اغماض وتجاهل عن تتمة الاية وهو قوله تعالى افمن لا يهدي الا ان يهدى
فتعبير في ان من يحتاج في الهداية الى امر الى غيره لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المصنف بالاية فصار حاصل ما ذكره الناصب لغوا
لا طائل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع
وجوه المساواة فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب المذكور في الاصول ان نفي المساواة في نحو قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الاية فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من
المفهوم من كلمة لا صفة او كلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية استفهام انكاري يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي
فافهم واما من فضل من الاشاعرة في هذه المسئلة بما ذكره الناصب فظ انه اشار بذلك الى ان عليا عم وان كان افضل واكمل لكن عسكر
قريش وهم الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشئة من هلاك صناديدهم
واولادهم واخوانهم بسيفه وبقول حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا مع استحقاقه للخلافة لانهم لو استخلفوا لما انقادوا له واثاروا الفتنة
كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلاثة وفساد قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في طريق تعيين الامام
ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام اما النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لا شرط
الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالفت السنة في ذلك واوجبوا الطاعة لابي بكر على جميع الخلق في شرق
الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب له بنص اربعة ابي عبيدة وسالم ومعاذ بن جبل وبشر بن سعد واستبد الحسين لا غير فكيف يحل لمن يؤمن
بالله واليوم الاخر اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني
وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا الى ان البيعة بعقد بشخص واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه
الانقياد الى هذا المذهب ان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن يعرف عدالته ايضا ولا بد له من الايمان وعدمه ولا عاشر يعرف
حبه من ربه وحقه من باطله لا جل ان شخصا لا يعرف عدالته ايضا بايعه هل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من
اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اغرب الاشياء واعجبها بحث الاشاعرة عن الامامة وفروعها وعن الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق
على الخطاء والزلل وان يكون الله قد اضل العبيد بهذه الشرائع والاديان فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال
والكفر وانواع المعاصي الصادرة منه تعالى كيف يظن عاقل او يشك في صحة الشرائع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب ان الصلاح في العالم اقل
من الفاسد مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الفترة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء
السائغ مع شدة العطش وعدم الانتفاع بذلك الماء وعدم الضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف بالعبد والمصلحة في الجملة

اتباع

اتباع هذا الامام انتهى **وقال الشيخ** حفصة الله اقول اعلم ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك
امر اخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية
خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سيأتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله تعالى واما
ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير فهذا شرط يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة فان خلافة ابي بكر انعقدت يوم السقيفة بمحضر من
اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار سيما الخزرج لانا لم نر من اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن لم يتم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في
ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد بهذا المعنى وهل يختلف رجل واحد من ثقات اهل التواريخ ان ابا بكر بايع بالخلافة في السقيفة
حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وكان مريضا ثلاثة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة من الصحابة وهل هذا الا افتراء
باطل يكذبه جميع التواريخ المشتهرة في الاسلام نعم لما مضى البيعة كان عمر بن الخطاب تتابع الانصار وبايعه بعد تعجيل وتردد ومباحثة ولو كان الانصار
سمعوا من رسول الله النص على خلافة علي عليه السلام لم يجعلوا حجة على ابي بكر ولم يدعوا خلافته بعد الحجة اكانوا يتمالئون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في نفرة
وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا زهاء الف ونيف وقالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم يقولوا يا ابا بكر يا عمر ان النبي قد قال ان
رسول الله في غدير خم نص بخلافة علي عليه السلام فتطلبون قول رسول الله ولم لا تنقادون بقوله وكان اقل فائدة هذه المباحثة رفع البيعة عن انفسهم ولم
يجترئ احد من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا هل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس ويجحده
الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوأوا الدار والايمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله كانوا يستخفون
في وقت المفاضة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا عبيدة الزموهم بقولهم الائمة من قريش فلم يقولوا الامامة لعلي بنص من رسول الله يوم غدير
الخم والعاقل المسلم المنصف تامل فيما قلنا من سكوت الانصار وهذا الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي عجز بعد عدم النص من رسول الله
على احد ونعلم ان خلافة ابي بكر بثبت ببيعة اهل الحل والعقد ثم ما ذكره هذا الرجل من ان الاشاعرة لا يعتدون على هذا البحث ويتعجب عن بحثه في الامامة
لقولهم بان الله خالق كل شيء فهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غيره هذا ويقول بالحال الاول على رايه الباطل الفاسد وقد بينا لك شيئا مما ذكره
لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شان الكوذين امثاله انتهى واقول فيه وجوه من الجهل وضرر من الجاهل اما اولا فلان قوله ان الشخص بمجرد
صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما اه ان هذه المقدمة لا يعتبرها مطلوبه لان مجرد اجتماع الشرائط وان لم يوجب كون الشخص اماما
لكن من البين ان الشخص لا يصير اماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرائط والكلام في غير علي هل كان مستجمعا لها ام لا فانهم اثباتا
فلان حكمه ببطلان ما ذكره المصنف من ان امامة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه خرج على ذلك باطل من الصحابة
وهو صاحب المواقف وشرحه قدس سره الشريف على منوالهم حيث قال واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى اجماع
من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه دليل على هذا الاتفاق دليل من العقل او السمع بل الواحد الاثنان من اهل الحل والعقد كافيان في ثبوت الامامة
ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على مواد الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة
بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد
فضلا عن اجماع الامة من علماء اهل الاسلام ومجتهديهم بجميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد عليه اي وعلى الاكتفاء بالواحد الاثنين
في عقد الامامة انطوى الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن العجائب ان هذا الناصب لم يتدبر ما ذكره في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل
هذا الذي نقلناه الى نظره ثم يقول على تقدير ان يكون اهل البيعة فاسقين كثيرون لا خفاء في انهم تابعون لنصوص الشرع فيهم لا تصرف لهم في انفس عزائمهم
اما الامة وهي اقل منهم من مهاتهم فكيف يولون الغير على انفس الخلائق منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل له التصرف واقل الامور لا يتحاشى كيف
يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم هذا على ان ادعائه النقول المتواترة على دعواه
الباطلة المذكورة ثبت اما سنذكره وعند ذكرنا على من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد ولعمري انا نقلنا فلان قوله اهل الحل والعقد كانوا
ذلك اليوم جماعة الانصار يدل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة الذين كانا عمدة اهل البيعة خارجان عن اهل الحل والعقد غير متصفين
بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر اه مدخول
من وجهين احدهما ان تفسير اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصبي لا يوجد في شيء من كتب الصحابة ولا غيرهم وانما الذي صرح به الحاجبي
مختصر والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسير امراء العساكر
وحصرهما في الانصار بوجه غير وجه ابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان امير اهل الثلاثة وغيرهم عند وفاة النبي فان هؤلاء كانوا امراء
مهاجرين كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلمين من اهل السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك الى سنة اشهر قد تحقق
اتفاق الكل على خلافته ورضوا بامامته فتم الاجماع ح وفيه ان ذلك ايضا ممنوع بعد بيعة علي ع واصحابه له ولو بعد ستة اشهر ولو سلم انه تحقق على
كما يفعله اهل البيعة فلا ريب ان سعد بن عبادة ومن معه لم يتفقوا على ذلك ولم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سنبينه ولو سلم تحقق الاتفاق اعتبر في تعريف الاجماع

اتفاق اهله على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل وجوه المتقدم قبل موافقة الباقي فلا يحصل الاجماع على خلافة ابي بكر بل يجوز
وبالجملة ان دعوى اتفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته اصعب
من خرط القتاد كما عرفت والظاهر ان هذا الناسخ في عدم منا الامر بالتكذيب كثير من الافتراء على الكتاب السنة والتاريخ فلا يعتمد على ظن ان كتابا بهذا
لا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في بلدة قاسان من بلاد ماوراء النهر عند
فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما قرر في اول الكتاب مصنفا لكتاب الى الشاه بدخان والى تلك البلاد وقد رعلى يسر
ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يصل هذا الخوف عن الهلاك وكون اهل ماوراء النهر لا معرفة لهم بما عداضه ابي حنيفة واصوله وطرق من ظاهر الرتبة
فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب الموضوعة في كتابه والحوالة قد اصاب المحقق في ذلك لهذا قد رايت في ظهر نسخة المشوشة بخط بعض قضاة ماوراء
النهر سطورا فالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قال لهم الله ولقد رايتها فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار
الا سعد عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة اليوم
الذي قبض فيه رسول الله في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلاثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة وطائفة من الخزرج
وفرقة من قريش وكذا مر ما ذكره من ان سعد عبادة مات بعد سنة ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه
المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة حيث قالا ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يعتدوا على الزامهما لاعتزاله كثرة
اقوامه من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مرات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه عمر نظر عمر وقال الا دخلنا
سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام على ان اكون في بلد انت امير فخرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق وكان
يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم ففي تلك الايام كان بدر بن عمار من قريته الى اخرى فرموه من وراء اشجار كان على طريقه ليسهم فقتل وقال اصحاب
روضة الصفا ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بحوران بعض الظمأ وقال البلاذري في تاريخه عن
الخطاب بن سالم الخالدي الوليد ومحمد مسلمة الانصاري فقتل سعد فرماه كل واحد بسهم فقتل ثم اوقعوا على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل
خاطر عمر ووضعوا هذا الشعر على لسانهم قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة فرميناه بسهمين فلم يخطئ فؤاده واما خامسا فلان قوله فلو كان
الانصار سمعوا اه غير مسموع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لانهم لم يحتجوا ذلك اليوم حجة على ابي بكر لشبهة اوضحها ابو بكر
وغيره في قلوب الناس من ان عليا قد تقاعد عن تصدي الخلافة والتزم البيت وامسك عن جهاد هذا البيت فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ
انه لما توفي رسول الله واشتغل علي مع اصحابه من بني هاشم بتجهيز النبي وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع وجوده
اوقع بعض المخرفين عن علي في قلوب الناس انه قد تقاعد عن تصدي الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي وسكن في بيته مشتغلا بالحزن والتعزية
فجاء خزيمة بن ثابت الانصاري وقال لقومه من الانصار لما سمعه من حال علي وذكر انه لا بد من ولي هذا الامر وليس سوا قرشي يلتبس بذلك فخاف الانصار
ان يشتد عليهم النبلية وولي هذا الامر قرشي فطفقوا يتقدمهم الشارات الجاهلية والاضغان البدرية فوجهوا الى سعد عبادة سيد الانصار
وحضروا سقيفة بني ساعدة مما منه قبول الخلافة فابى سعد عن ذلك الكار علي وانه المنصوص بالخلافة عن الله تعالى ورسوله لما سمع قريش بذلك
منهم بين للفرصة واستولوا الامر وعجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين ثائرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر عنهم بالطوع والاجبار
فقال لهم الانصار اذا تركتم نصر الله تعالى ورسوله فليبايع احد منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب اولى من غيره فنحن امير ومنكم امير فابى ابو بكر و
اصحابه عند ذلك يحتجون في ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول العارتهم معتذرا بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطر الحال الى ان
مال قلب بشير بن سعد سعلة الانصاري دعا الابن عمه سعد عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم فقوي امر قريش وبادر عمر الصفق
يده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اضرابه فلذلك كما اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي
الكتاب المواهب للمحدث جويبر الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد عبادة قال ابو علقمة قلت لابن جبير وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل
فيما دخل فيه المسلمون قال الا لبك عني فوالله لقد سمعت رسول الله يقول اذا انا مت ضل الاهواء ورجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي
وكتاب الله يشهد لا تبايع احدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله فقال ناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بل نا عند نفسك ان
يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فخلف انهم بهم بها فلم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان اول من بايع سعدا انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات
الحلي رحمه الله عليه في شرح دعاء صنوي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير كثرة اهل
البيت وبني هاشم وكل واحد من هؤلاء الثلاثة يرجو الامر والحكم لنفسه ويعطفه على صاحبه فانكر عليهم الانصار واصروا على الدفاع والامتناع
واحتجوا عليهم بما قال رسول الله في علي من التوكيد في امامته ومواطن شتى ورياهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر فلو كان ذلك لكن نسخه
النبي بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقاه عمر وابو عبيدة في ذلك وعلا
فتوعد علي في بيعته والاشتغال بتجهيز النبي دون تصدي الخلافة بعلم بتحويل الامر عنه فقالت الانصار اذا لا نرضى والله ما اقام غيرنا علينا امرا

ومنكم

ويدل على ذكر سعد رضي الله عنه ان
اكثر العرب بايعوا كانوا ابنوه فوقت
بعد وفات النبي وقد نطق بذلك
ما ذكره ابن اعثم في الفتوح في باب
قصة اهل حضرموت وما جرى بين
زياد بن لبيد الانصاري وبين الصدقات
في اول خلافة ابي بكر وبين حارث
بن سراقة وبعد ذلك بينه و
بين بني زبيد وما جرى لابي بكر مع بني
ومالك بن نويرة الحنفي الى غير ذلك
انتهى

ومنكم امير فذكروا عن رسول الله الائمة من قريش وشهدوا الامر على الانصار وسلموا ذلك حجتهم واخذوا بحجتهم ولما فرغ علي ع واصحابه
تجهيز النبي ص ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا تارة بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بانه نازعهم في الامر ونكث البيعة الواقعة لوقت مفاسد
المسلمين وخلل في اركان الدين وتارة بانهم ظنوا ان لشدة مصيبة النبي ص طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله على تفويض الامر الى
ابي بكر الى غير ذلك من الاعذار الذي سيجيء مع جوابها في الموضع اللائق بها وتارة يقلع عرق انكارهم ويوضح وجوه عدم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة
وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر وغيره فانه من الكتب التي كتبها لتسانده في باطل امامة ابي بكر وابا علي ع عن بيعته مدة
صونه وذكر وان عليا اتى به ابو بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة
لي اخذتم هذا الامر من الانصار احتججتم عليهم بالقرابة من النبي ص وانا احق منكم واحق منهم اهل البيت غصبا السنتم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر
لمكان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله حيا وميتا فانصفونا ان كنتم
تخافون من الله ظلمكم والا تبوؤا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي ع احلب حلبا لك شطره اشتد له اليوم امره يحلب
غدا ثمره قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعه فلا اكرهك فقال علي ع يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد
في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين نحن اهل البيت احق بهذا الامر
منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة
شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله حيا وميتا
وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله نحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن
معاشر الامامية نقول صدق في جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب ليت شعري اين محجتهم لاهل البيت وكيف يجعلونه كاذبا في ذلك
وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بايعهم اقتديتم فقد
هديتم اللهم نوره من شئت والله متم نوره ولو كره الكافرون واما ثانيا فلان ما ذكره من قوله الائمة من قريش صحيح يؤيده قوله ص في صحاح
الاحاديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي ع لكن لما اوقعوا الفلوب
الامة تقاعد عن تصدي الخلافة كما ذكرنا سابقا وهو اذن لا يجوز العدول الى قرشي آخر واما ثالثا فلان قوله فلم يقولوا الامامة لعلي بعد
رسول الله آه مدفوع بما مر ويجيء من انهم قالوا ذلك لكن شبهوا الامر على الناس بتقاعد علي ع ومع هذا قد اصر بعض اهل السقيفة في التخلف عن
بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا غير علي بن ابي طالب كما مر وقد صرح به سيد المحدثين في روضة الاحباب وبما قررنا يعلم انه بطلان ما ذكره
الناصب من سكوت الانصار واما رابعا فلان ما ذكره ان شبهوا مما ذكره المص لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله
خالق كل شيء فان لزم شيء فهو لازم لله على مذهبهم تعالى فافهم هذا فانه لطيف جدا قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في
في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب وقالت السنة انه ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب
ثم عثمان ثم علي بن ابي طالب وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين من حيث العقل وهي من وجوه
الاول الامام يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا
يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي ع لعدم الفارق الثالث الامام يجب
ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي ع لم يكن كذلك فتعين هو ع الرابع الامام يجب ان يكون افضل من الرعية وغير علي من الثلثة
لم يكن كذلك فتعين ع الخامس الامامة رياسة عامة وانما تستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسبب ان عليا هو الجامع
الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى وقال الشاعر بحفظه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامامة
بالحق بعد رسول الله ص ابو بكر الصديق وعند الشيعة علي المرتضى ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص والاجماع
اما النص فلم يوجد لما ذكرنا ولما سنذكره ونفصله بعد هذا ان شاء الله تعالى واما الاجماع فلم يوجد وغير ابي بكر انفا من الامة الوجه الثاني ان
الاجماع منعقد على حقيقة امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهم لما تنازعوا في ابي بكر ولو لم يكن علي الحق لنازعه كما نازع علي معاوية
لان العادة تقتضي بالمنازعة في مثل ذلك لان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة لانه هو معصية كبيرة يوجب انتفاء العصمة وانتم توجبونه
في الامامة وتجعلونها شرط الصحة اما منه فان قيل لا نم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع
من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا واتم منه حسبا والنص الذي يدعونه لا شك انه كان بمرأى عن الناس
ومسمع منه والانصار لم يكونوا بحجوا ابا بكر على علي ع والنبي ص ذكره في اخر عمره على المنبر وقال ان الانصار شيعتي وهم كانوا الجند الغالب
العسكر وكان ينبغي ان النبي اوصى الانصار بامداد علي ع في امر الخلافة وان يحاربوا من يخالف نصه في خلافة علي ع ثم ان فاطمة مع علو منصبها
زوجة والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولدا العباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي ع امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس

بايع عمر رسول الله ابن عمر فلم يتخلف عنه اثنان والذي بويع مع شيخا عنه كان معه قبل انه رسل السقيفة وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فلما لو امنا امير منكم امير كاذكرنا ولو كان على امامة علي نص جلي
لاظهر قطعا ولامكنهم المنازعة وما كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فلم يتمكنوا من انتزاع المنازعة معه كما فعلوا
الا مؤيد على ان الاجماع وقعت على خلافة ابي بكر ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه على صحبته اهل الحل والعقد حافلا لصدور امداد باشتهار الاسلام
ولم يكن عرض بين الصحابة لاجل السلطنة والرئاسة بل عرض منهم كان نافعة الحق وتقويم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين الاسلام ولقد كان يحصل
هذا من خلافة ابي بكر فسلموا اليه الامر وكانوا العوا ما له في اقامة الحق هذا مولد مذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال
رسول الله عليكم بالسواد الاعظم واما استدل به من الوجوه العقلية على خلافة علي فالاول وجوب كون الامام معصوما وقد تقدم عدم وجوبه لا عقلا
ولا شرعا ونجوا الثاني على تقدير الشرط ان لا يسبق منه معصية كما قدمنا ونجوا الثالث على تقدير النص لان الاجماع في هذا كان النص ونجوا الرابع على تقدير كون
الامام افضل من الرعية كما ذكر اذا ثبت افضليته على كرم الله وجهه وجوابه انما من اوصاف الزهد والعلم والعفة والشجاعة والايمان كان موجودة
في المشايخ الثلثة واما الاكملية في هذه الاوصاف فهي غير لازمة اذا كانوا لحفظ الدين انتهى واقول مواقع الابرام في كلامه تماما يحصل اما الاول فلان
انكاره للنص باطل بما ذكرناه وسنذكره انشاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان نفي الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العلم كما مر بيانه وتدل
عليه فيما هنا وتذكر ملخص ما افاده بعض علماء علمائنا قدس سره من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشرحه حجة اعني اتفاق جميع اهل
الحل والعقد بعني المجتهدين على امر من الامور في وقت واحد والجمهور اتفاقهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرائطه حسبما ذكر في الشرح
العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل له تحقق ولا وعلى التقادير كلها هل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة
ودليلا هل هو كذلك مطلقا ام يصل ثبوته الى حد التواتر او لا وعلى كل ذلك خلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر ويثبت
شعري ان من لم يقل منهم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر وتصدى لاثباتها تعدد ذلك خلافا اخر وهو انه هل يشترط في حجية الاجماع ان لا يتخلف
ولا يخالفه احد من المجمعين الى ان يموت الكل وانه قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكره في دعوى
اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي فاسد فقالوا ان النبي في مرضه امر ابا بكر ان يصلي امامة الجماعة واذا جعله امامة في امر الدين ورضي به فيكون رضيه
لامامة في امر الدنيا وهو الخلافة فقد قاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة ودعوه سندا وقد عبر واعن ذلك بعبارات متقاربة مذكورة في شرح
التجريد والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر الشافعي والوشاح الفارسية في العقائد لاحمد الجندي الحنفي وغيرها
اشهرها ما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلم والظاهرية
من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ويقبحون على قولهم حججا عقلية ونقلية تسعى بيد منها في بحث القياس من مسائل اصول الفقه وغيرها
وشرائطه خلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك الذي دونه خرط القتاد انما يكون القياس فيما اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا
للاصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظ لان الصلوة خلف كل بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة انه شرطوا فيها العدالة والشجاعة
والفراسة وغيرها وايضا امر واحد لا يعتبر فيه العلم الكثير والشجاعة والتدبير وغيرها مما يشترط عندهم في الخلافة فهنا لما كانت سلطنة وحكومة
في جميع امور الدين والدنيا يحتاج الى علوم وشرائط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر ولو كونه فلا يصح قياس هذا بذاك وقول بعضهم ان الصلوة
من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للمختصر يعرفون الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر
كل مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار ويقولون ان النبي امر الناس في مرضه بالصلوة خلف ابي بكر لبيان انه
امر ان يؤم ابو بكر الناس في الصلوة فلما اطلع النبي على هذا الحال الموجب للفساد وضع يده المباركة على منكب علي واخرى على منكب عباس وخرج الى المسجد
وتنحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا لخلل في الدين ويصدق ذلك ما رواه البخاري باسناد الصحيح قوله فوجد رسول الله
من نفسه خفة فخرج الى الصلوة فكان ابو بكر يصلي بالناس فلما رآه ابو بكر استأخر فاشار اليه رسول الله ان صل كما انت فجلس رسول الله بجنب ابي بكر
الى قوله في شرحه لمواقف ما نصه ذكر هذه الرواية وجه دلالتها انه خالفه لا اصلا وضعوه واخرجوه من رواية اتمام الناس وابي بكر فصلا عن رواية اتمام
النبي بهما على الاصل في وقت آخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر تقديم ابي بكر في الصلوة صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان
ذلك نصا من النبي في امامة ابي بكر وحينئذ لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يجعل ابو بكر واصحابه السقيفة ذلك دليلا على امامة ابي بكر وكيف احتجوا
به على الانصار وكيف بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم الاختلاف والاحتياج الى اثباتها بالسبق وعدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور مع ظهوره
ان لقائل ان يقول لا يحتاج الى الاعتراض الا مع وجود الاهل لا يعرف عند علم ان ذلك ليس فيه حجة اصلا وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول وهذا ذكر في الاصول
وقد مر الكلام في اصالته مستقصى فلا يصح اثباته بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع كما لا يخفى وما ذكره
في المواقف من كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون ذلك مع انه صنوا النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا لمسئلة الامامة كما
في مسائل الفروع الفقهية فيكون تخطئة المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اماما باطلا وكان تقليد ذلك المجتهد جائزا مع انه لو ان الحق عند علم في

امامة علي ع لظن غلبة علي وتغليب المجتهد الفلاني بخطوته بل يقولون وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار والتداوم
ان ثبت خلافه بالفعل وان ثبت بالقول فكذلك كيف وقد جرت العادة بالبيعة مدة حضرة المستخلف والانفراد عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه
استخلف عليا في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في سائر اطرافها لامة لانه لا قائل بالفصل والترجيح هنا
لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة وكام وبعد تسليم ذلك كله نقول ان
اجماع الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور اهل البيت وشيعتهم الاتقياء واولاده
اصحابه وهذا طوى صاحب المواقف نحو ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في اثباته بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصب صحح ان اراد ابو توقع
الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي ص بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق وان اراد ابعد مطاول
المدة فهو وان كان خالفا لما اعتبر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت كما مر ممنوعا ايضا لما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اذا استظهر الاكثر
وخاف الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا الا ولا ثم فهرا فيما بعوا بعد ستة اشهر
وامتنع علي ع ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الا ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى ان معوية
بعث الى علي ع في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع بعيره ويونبه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض ببيعة ابي
بكر حتى استكرهه عليها خاضعا ذليلا كالجمل الذلول يعير على قطرة وشبهها فانه يكره ويخش بالرماح وغيرها البعير كرها فكتب اليه بالجواب عنه ما ذكره
في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه ع وهذا لفظه فاما قولك اني كنت اقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان
تفضح فتفضحت وما على المسلم من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذا حجتي الى غيرك واضحة مورطة
ما ذكره في الخطبة الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعد ما بايعه الناس له وهي مشهورة وسيذكرها المص في هذا الكتاب
قال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عدة ابن عمر هو الذي وطئ الامر لابي بكر وقام فيه حتى انه وقع في صدر المقداد وكسر سيف
الزبير وكان قد شهر عليهم وهذا غاية الاكراه وتمام بوضح ذلك ويدل على الانكار على الخصم ويحمل على ان بيعة علي ع كانت كرها ما رواه الجمهور
في سائر حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة بعد وفاة رسول الله ستة اشهر ثم توفيت قالت عائشة وكان
لعلي ع وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرف وجوه الناس عن علي ع وفي جامع الاصول قالت يعني عائشة فكانت لعلي وجه بين الناس
في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرف وجوه الناس عن علي ع ومكثت فاطمة بعد رسول الله ستة اشهر ثم توفيت فاطمة فلما راى علي ع انصراف وجوه
الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل اليه ايتنا ولا تاتنا معك احد وكره ان ياتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تاتيهم وحدك فقال
ابو بكر والله لاتينهم وحدي وما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده الى الحديث وفيه وجوه من الدلالة على
ما ادعيناه كما لا يخفى على المتامل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي ع وعنده جماعة منهم الزبير بن العوام وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال اخرجوا او لاحرقنها
عليكم وذكر ابن خزابة في غرره قال ويحك اسلم كنت من حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي
البيت ولاحرقنه ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة فخرق علي ولك فقال اي والله او لتخرجن او لتبايعن
وفي هذا كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل في معناها رواية عن النظام والمحض انه قد تقرر في علم المنازل انه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناقص فيكون باطلا وما ظنك بامر يدفع فيه صدر المهاجرين وتكسر سيوفهم وتشهر السيوف
على رؤس المسلمين ويقصد احراق بيوت سادات الامة الى غير ذلك وكيف لا يكون ذلك اكراها لولا عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب في الصدور واما ثالثا فلان الاجماع الثلاثي الذي ذكره باطل كالتثليث فان ما سيجيء من ابائه ولا الارحام نص في بطلان خلافة عباس وابي بكر
كما سنبينه هنا ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ ودعا خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البيهقي
بالاجماع واما رابعا فلان قوله ثم انهم لما بايعوا ابا بكر ثم بل هو اول النزاع وقد بينا ذلك قبل هذا لما فيه كفاية ولا حاجة الى الاعادة واما خامسا
ان المنازعة مع الامكان محل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع بالحرب والقتال في عالم الامكان مكان لما ذكرنا من اتفاق سائر قريش على ذلك مع
انهم لاكثر الانصار واما سادسا فلان قوله انه هو معصية كبيرة توجب انتفاء العصمة منا لما حققه سابقا من ان صدور المعصية لا يوجب الخلل في
ملكة العصمة فتذكر وتدبر واما سابعا فلان قوله قلنا قد دهيتم وسلمتم ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبله اه
مدخول بانا قلنا انه اشجع مجتمعا مزدحما عليه والا لزم انتفاء عصمة النبي ص في عدم قتل الكفار في اول الامر ثم في غزوة الحديبية حيث صالح معهم
وجود معه من علي ع وخلق كثير من الصحابة حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواب الجواب بل كان توقف علي ع عن الحرب مع هؤلاء المظاهرين بالاسلام
اظهر في التقوى كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلنا ان بني هاشم كانوا اكثر منه من تيم لا من جميع طوائف قريش الذين اجتمعوا على خلافة ابي
بكر عداوة لعلي ع حتى روي انه بلغ العداوة كان مع علي منهم خمسون فمن خمس نفر من قريش وهم محمد ابي بكر ربيبه وجعدة بن هبيرة المخزومي
ابن اخته ع وابو الربيع بن ابي العاص ربيبه المشهور وانه كان صهر النبي ص ومحمد بن ابي حذيفة بن عتبة ابن اخت معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص ابن

اشهر

ضرع اليه وشكا ضرعا محركة
الضعف وضراعة خضع وذل
او كفرح ومنع تذلل
الانتهى فهو ضارع
ضرع ١٢

الحافظ

القول بامامة عباس مستحدث
احدثه الجاحظ دعاء
العباسية

اخ سعد ابی وقاص وکان مع معویة ثلث عشرة قبیلة منهم مع اهلهم وعیالهم وقد قال ع فی بعض خطبه اظهرنا نظلمه عنهم اللهم انی استعدیک علی
قریش فانهم قد قطعوا رحمی وکفأوا اناءی واجمعوا علی منازعتی حقا کنت اولی به من غیری وقالوا الا ان فی الحق ان تأخذه وفی الحق ان تمنعه فاصبر مغموما
او مت متأسفا فنظرت فاذا لیس لی راد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بیتی فضننت بهم عن المنیة فاغضیت علی القذی وجرعت ریقی علی الشجی
وصبرت من کظم الغیظ علی امر من العلقم والم للقلب من حز الشفار انتهی کلامه وکذا قلنا ان النص کان ممکنا من الناس ومسموعا من الانصار لکن لم نقل
انه لم یمکنهم ان یشبهوا الامر علی الناس وعلی الانصار بالوجوه التی وقع علیها الاشتباه واما قوله ولا انصار لم یکونوا یرجحوا ابا بکر علی علی ع
ففیه دلیل واضح علی ان ترجیح قریش لابی بکر علی علی ع کان من محض العداوة والعناد واما ما ذکره من ان الانصار کانوا الجند الغالب غیر
مسلم ولو سلم فقد سلم فقد علم المتبوع مما تولی خالهم الیه بعد وفاته من خذلان بعضهم لبعض کما مر فضلا عن خذلان علی ع واما ما ذکره من ان
فلانا غائب کسعد والزبیر لم یکن واقفة فی دفع جمهور قریش وابو سفیان کان منافقا ولم یکن عرضه من قوله ذلک الا اثارة الفتنة لا نصرة علی ع
وحیث علم علی ع ذلک اعرض عنه وقال ما حاصله انک من اهل النفاق لا یعبأ بکلامک ولهذا ایضا لما سمع ابو بکر وعمر کلامه لعلی ع فی ذلک
استألفوه واستمالوه بتولیة ابنه یزید علی الشام سکت وصار من اعوانهم وانصارهم مع ان ذلک الاقوال من عباس والزبیر وابی سفیان انما کان
بعد اتفاق جمهور قریش والانصار علی بیعة ابی بکر فلیس وکان النزاع بالحرب معهم مؤدیا الی الفساد واما تاسعا فلان ما ذکره من ان ابا بکر
عند الشیعة شیخ ضعیف جبان الا ما لا یرآه مسلم وما اعتذرهم حتی اذا لاربه احد ضعفه فی نفسه ورذالته وخطاطته فی ذاته کما اعترف به ابوه ابو قحافة
ایضا وتعجب من اتفاق قریش علیه کما روی البلاذری فی صواعقه حیث قال ولیخرج الحکم ان ابا قحافة لما سمع بولایة ابنه قال اهل رضی بذلک بنو مخزوم
وبنو المغیرة قالوا نعم قال لا واصنع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما تقوی ابو بکر فی امر الخلافة باتفاق جمهور قریش علی اعانته عداوة لعلی ع
کما مر مرارا وانما اختاروا الشیخ الضعیف اللئیم من بینهم لیدفعوا عن نفسهم لطمة العداوة والاغراض الفاسدة بالجملة فیقول الناس انه لو کان
غرضهم فی ذلک مدافعة علی ع عن حقه من الخلافة لارتکبها واحد من اشرافهم واکابرهم او تسموا بینهم ولیس فلیس ویکشف عن هذا ما روی
فی المشکوة وغیره فی جملة حدیث من قوله ع وان تأمروا علیا ولا اراکم فاعلین تجدوه هادیا مهدیا یأخذ بکم الطریق المستقیم ویوضح عنه ما روی
ابن جریر فی صواعقه حیث قال واوضح ان العباس شکی الی رسول الله ص ما یلقون من قریش من تعییسهم وجوههم وقطعهم حدیثهم عند لقائهم فغضب
غضبا شدیدا حتی احمر وجهه ورد عرق بین عینیه وقال والذی نفسی بیده لا یدخل قلب رجل الایمان حتی یحبکم لله ولرسوله ویؤید ما روی
فی موضع آخر من قوله ع ان اهل بیتی سیلقون بعدی من اتقی قتلا وتشریدا وان اشد قومنا لنا بغضا بنی امیة وبنو المغیرة وبنو المخزوم وصححه
الحاکم وفی موضع آخر عن السلفی فی الثقات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سألت عن ابی عن علی وصفوته فقال اعلم ان علیا کان کثیر الاعداء ففتش لهم
شیئا فلم یجدوا فجاؤا الی رجل قد حاربه وقاتله فاطرده کبار اصحابه له انتهی کلامه ووجه التأیید ان اعداء علی ع فی زمانه لم یکونوا من الیهود
والنصاری ولا من الانصار واعراب البوادی والبراری انما کانوا طوایف قریش الفجار فجاؤا الی رجل قد اخذ بتقویتهم الخلافة عنه من غیر احتیاج الی السیف
والسنان وثانیا برجل حاربه وقاتله کما قیل ویفصح عن جمیع ذلک ما روی عنه فی الخطبة الطالوتیة حیث قال بعد الحمد والصلوة مخاطبا لمن حضره
من المهاجرین والمنافقین ولمن غاب عنهم انها الامة التی خدعت فانخدعت وابتعت هواها وضربت فی عشوة اغوتها وقد استبان لها الحق فصدفت
عنه والطریق الواضح فنکبته اما والذی فلق الحبة وبرأ النسمة لو اقمتم العلم فی معدنه وشربتم الماء من منبعه ولخذتم الطریق من واضحه وسلکتم
من الحق فجه لنهجت بکم السبیل وبدت لکم الاعلام واضاء لکم فاکلتم رغدا ولما غال فیکم غائل ولا ظلم منکم مسلم ولا معاهد ولکن سلکتم سبیل الظلام
فاظلم علیکم دنیا برجها وشد علیکم ابواب العلم ففلتم باهواءکم ولختلفتم فی دینکم فاصبحتم فی دین الله بغیر علم واتبعتم الغواة فعلوکم
الائمة فترکوکم فاصبحتم تحکمون باهواءکم وتریدون اعمالا قلیلا تحصلون بجمیع ما زرعتم وتجدون وخیم ما اجترحتم وما اجتنیتم والذی فلق
الحبة وبرأ النسمة لقد علمتم انی صاحبکم والذی بعد امرتم والی ظالمکم والذی بعد نجاکم ووصی نبیکم وخیر ربکم ولسانورکم والغالوی
بضلحکم فمن طلبه وجدنا بکم ما وعدتم وما نزل بالامم قبلکم وسیسأل لکم الله عز وجل عن ائمتکم معهم تحشرون والی الله عز وجل
تصیرون اما والله لو کان فی صدقا لوت وعدا لضربتکم بالسیف حتی تؤوبوا الی الحق وتنیبوا للصدق فکان ارفق لکم
ولخذتها لوفق الله لکم وحکم بیننا بالحق وانت خیر الحاکمین انتهی ولنعم ما قال الشاعر فی هذا المعنی شعر لو سلموا الولاة الامر امرهم ما ساسة
فی الارض بسفا واما عاشرا فلان ما ذکره من انه لم یکن عمر وعثمان من اصحاب الاحمال السلطنة آه فیه من اثار الغرض والعصبیة والهوس ما لا یخفی وکیف
یخفی ذلک بعد ما قدمنا من شجاعتهم واستقلالهم کل خیلة ومکیدة فی تفصل الخلافة وبعد ما نقله الصنعانی فی المشارق عن البخاری من قوله ع
لاصحابه انکم ستحرصون علی الامارة وهی ستکون ندامة یوم القیمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحدیث وقال الشارح الهروی اخرجه البخاری فی الاحکام
والنسائی فی سننه لا ستقبالها کما فی سنکون ویکون المراد بها حرصهم علیها بعد قتل عثمان ویحتمل ان یکون للتأکید کما فی قوله سنکتب ما قالوا الا
والمراد بها شدة حرصهم علی ذلک وکون لفظة ان فی قوله وانها للتأکید وبیان ان ذلک واقع البتة انتهی وقد انصف واعترف شارح المقاصد
ما وقع بین الصحابة من التشاجر والخلافة والتعریض النفوس لکل بلیة وافة فلا ینفع فی اصلاحها ما تکلفه الناصب من التأویلات الباردة الصادرة

عن الجاهل

الا ان

وتشریدا

وقال بعض قد ... اصحابنا فی نفس رسالة
مختصر نامه که یوسف صدیق علیه السلام
هنوز طفل بود و بیشتر از سی خواهر
بود که قصه شریف بزرگ و یاد شاهر
میشود و پدرش یعقوب آن پیغمبر
و سعر زاده بود و هنوز زنده بود و همه
برادران او که بقبول مخالفت پیغمبر
بودند معلوم است که بسبب آن حسد
ارخصه با یوسف چه کردند زیرا عرب
که عادت ایشان دشمنی کردن حسد
بردن بود چه عجب باشد که نیاز بند
یا امیر المؤمنین ع که ایشان را مخلص
فرمانشان آزرده باشد و خلاف امر
بزرگی کردند اندوخته بودند شد
دیگر نیز اهل که خدای تعالی ایشان را
اصحاب موسی خواند و از رسیدن ایشان
آیات و معجزات دیدند و بسبب بی از
فرعون و فرعونیان بلا رسید و پادشاهی
و ملک مصر یافتند و آنچه بدین باید
با این همه چون موسی را روزی چند جا
دیدند و هنوز زنده بود و هارون را
در میان بگذاشته بود و بیشتر ایشان
بعبادت گوساله که از روی هیچ صنعت نبود
مشغول شدند و بگفتار هارون التفاتی
نمیکردند و نزدیک بود که دیر بکشند
پس جمع عشیره موسی در اسلام در آمده
بودند و همه خویشان را از دیار رفته باشند
و نیز که در آن حرمت باشند
و نیز جمعی که نشاید
لسعله هر یک از ایشان

عن الخرافة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد نصه المشاعلى الناظر الذي يطول عليه الرجوع ولا يسعه الاشارة ولا يغني من جوع فنقول قد اطلق
الله لسانا بالحق فقال انما الانفال ما وقع بين اصحابه من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره
على ان بعضهم قد خاض عن الطريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والحسد والمداومة وطلب الملك والرئاسة والميل الى
اللذات والشهوات انه ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي بالخير موسوما الا ان الله تعالى الحسن ظنهم باصحاب رسول الله ذكرهم الهاما مما ذيلا
بما يليق ونسبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا بعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين
منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي من الظهور بحيث لا يجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا
اشتباه على الاراذل والاكابر بهد به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض والسماء وينهد منه الجبال وينشق منه الصخور ويبقى موسوما على كر الشهور والدهور فاحشة الله
على من باشر او رضي وسعى ولقد الاخرة اشد وابقى انتهى واما الخادم بعد فلان استعاره بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة مردود بالفرق
السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصب رحمه الله وجهه مما لا يركن الى الغبي الا الغلو بالشاجة والا نفس الخالية من معرفة الحق والمتيقن الغافلة
عن قوله تعالى كلهم في النار الا واحدة فانه دل على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الناس الكثير قد نص الله تعالى في كتابه العزيز بقوله وقليل
ما هم وقليل من عبادي الشكور وما امن معهم الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك والحق
ان النبي اراد بالسواد الاعظم في قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما مر نبأ او خصوص مولانا امير المؤمنين كما يشعر به كلام الزمخشري
وفخر الدين الرازي في تفسيرهما لما ورد في شانه من قوله تعالى ونعيها اذن واعية على ما سيذكره المصنف فانهما قالا ان قيل لم قال اذن واعية على
التوحيد والتذكير قلنا للايذان بان اولئك هم قلة وتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهي السواد الاعظم لان
ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى فظهر ان الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن ان يقال لعل النبي قال ذلك في بعض الغزوات اشارة
الى طائفة من عسكره بالقصد التعرض بجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظير هذه العبارة عن علي في حرب صفين
حيث قال في بعض ايام صفين اصحبوا معوية جماعة من قبائل يحيث كندة وبجيلة وجزام مع ذي الكلاع الحميري فقال له اخرج واقصد بجريد بن حمد اصحابه
فلما علم علي بذلك الخبر هذا عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا الخبيث فان معوية قد قصدكم بها خاصة دون غيركم انتهى واما الثاني حشر فلانا الدلالة
ما قدمه من عدم وجوب العصمة ويمنا في ظلمات العدم وكذا ما قاله في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط ان لا يسبق من الامام معصية ويستدل
على الاشتراط ههنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حيث سال الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الاية تقرير الاستدلال
ان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون وح نقول ان سؤال الامامة اما ان كان لبعض ذرية المسلمين العادلين مدة عمرهم
او لذرية الظالمين في تمام عمرهم او لذرية المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الاخر لكن يكون مقصوده ايضا ذلك اليهم حال
الاسلام وعدالتهم او لا عم من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم
حال ظلمه وهذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل مرامه فضلا عنه وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو ان الامامة مما لا ينالها من كان كافرا ظالما حال
وفي بعض ايام عمره ان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الاية على عهد النبوة وح لا دلالة في الاية على اشتراط عدالة الامام في جميع ايامه
ان ههنا شقا خامسا قد اهملتم اخذه في الاستدلال وذلك لجواز ان يكون ابراهيم قد زعم ان في ذلك البعض من ذريته الذين سالهم الامامة يكونون
متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان زعمه هذا في جميع افراد ذلك البعض او في بعضها مخالفا لما في نفس الامر فاجابه تعالى بان عهد الامامة مما
لا ينال الظالمون تنبيها على بطلان زعمه لاسلام هؤلاء كلا او بعضا وح لا يلزم سؤال ما لا يليق بشان النبوة ولا عدم مطابقة الجواب
للسؤال فلا يبقى الا الشرط الخامس في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الاية على ما ذكرنا وحجيته على الخصم تصريح البعض الاخر بل اكثرهم ومنهم
صاحب الكشاف وامثاله من اكابر المفسرين على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر ومن سبق الامة على انا نقول يلزم من اشتراط ذلك في
النبي اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تاييده بالوحي العاصم عن الخطا وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم وعن الثاني انه ان بطلان
زعم اسلام بعض من جماعة انما يتصور اذا كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن ان ينظر في سلامة احواله واختلالها واذا كان هؤلاء الجماعة
باجمعهم ممن يتصفوا او يستصفوا بالكفر والضلال ومن البين ان الموجود في رقاب ابراهيم من ذريته كاسمعيل واسحق كانوا معصومين
لا مجال لزعم الباطل فيهما ومن وجد بعد من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبيا معصومين ايضا وبعضهم اولياء مرجومين وبعضهم من
نسل المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك في صدق الصافات بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما المحسن
وظالم لنفسه مبين الاية ولا ريب في انه اذا طلب الامامة لبعض ذريته المعصومين لا بد بعد ثبوت نبوته وقرينة تخصيصه البعض ان يكون طلبه
ذلك لهم بشرط اتصافهم بالاسلام والعدالة الذاتيتين في الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذريته مسلمين عادلين في الواقع
ولم يكونوا متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما يتسوا عليه في نفس الامر صار احتمال كون ذلك البعض الذي خصهم بالسؤال الامامة
لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم حلهم الاسلام ساقطا عن محله وقد منع بعض الفاضلين لزوم عدم مطابقة الجواب للسؤال قائلا ان الله

قال فخر الدين الرازي ان الله تعالى انه تعالى سيجعل بعض ولده كافرا وذلك كان الجواب لا يليق بحال عمه زيد بذلك فان قيل ولما كان ابراهيم عالما بان بعض ذريته لا يليق بها الظالمين قال بلى ولكن لما كان يعلم انه ما كان ذريته ان منهم من لن يكون بالظلم اشتركا كلام ٢ منه الاستدلال لعدم الظالمين لا ينال عهدي الظالمين ١٢

لما عدل عن جواب السؤال الى بيان الاخبار بعد نيل الظالم العهد الامامة فكانه اجاب عنه مع زيادة ووجه ظاهر اذ لم يعهد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الله
العلام ان يسكت السائل عن جواب ما ذكره في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لم يسأل لغو اصلا الا اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب كان للائمة الهداة
ما سألوا الحكيم وما احسن منه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام بعينه وهذا بان الجواب ليس بمطابق للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا
القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع اصلا فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجه وكذا الكلام فيما قدمه من جواب الدليل الرابع والخامس
واشتراط الاكملية والافضلية فتدبر كذا قال المصنف رفع الله درجته واما المنقول فالقرآن والسنة المتواترة اما القرآن فاياته الاولى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي وهو مذكور في الصحاح المستنة لما تصدق بخاتمه على
المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله الولاية لذاته وشرك الرسول وامير المؤمنين وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي والولي
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الاية الناصر فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف
كولي الصبي والمرأة والمشترك اذا تردد بين معانيه يلزم وجود القرينة المعينة للمعنى المقصود منه وههنا كذلك فلا يكون هذا نصا على امامته على فيبطل
الاستدلال به واما القرائن على ان المراد بالولي الناصر في الاية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولى هنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو
قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب حمل ما بينهما على النصرة ايضا
لئلا يلزم اجزاء الكلام انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعنى الاخر موجودة فان حصر الولاية
في المؤمنين الموصوفين في الاية باثبات الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن
مطلقا اثبات الزكوة حال الركوع وهو ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم
الحصر لكن لا يستقيم الوصف باثبات الزكوة حال الركوع وان اريد به الناصر وبالذين امنوا علي ع يبطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف
فهم عليا يستقيم الحصر والوصف معا لان كون اثبات الزكوة حال الركوع من شأن الامام الاولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل روي انه
قد وقع هذه الكرامة عن باقي الائمة المعصومين عليهم السلام واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور عام من الولاية بمعنى النصرة في
الجملة فنفي الولاية بمعنى ولكل وجه فتوجيه الامامة مهيد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الاية الاولى على اتم وجه بان نفي العام نفي الخاص
مع الزائد فهو اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام في ما بعد الاية وايضا العطف دال على تشريك الثلاثة في اختصاص الولاية باي معنى
كان بهم ولا خفاء في ان نصرة الله ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذلك نصرة الذين امنوا غاية الامر ان التصرف في امرهم
مفهوم مشكك يختلف بالاولية والاولوية والاشدية بل حقق ان جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف لان مالك
الرق وهو احد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور والمنعم
بالمنعم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بصاحبه من الذي ليس له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما ثالثا فلان الروايات
الاتيات انما يجب ان لم يمنع عنها مانع وقد بينا عدم صحة حمل الولي ههنا على الناصر والمحب ونحوهما وانه هذه الايات الثلاث لم تنزل دفعة حتى يلزم
ان يكون الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا والعقل جميعها بهذا الوجه لم يقول لو سلم عدم الملائمة على التقدير المذكور فهذا اعتراض
يرد في الحقيقة على خليفتهم عمر من حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلام عن مواضعها ولم يرتب الايات كما هو حقها وكان له في ذلك مآرب
شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تفريع التوجيه في قوله فيجب بحمله على محل تامل وقوله لهذا لام لجزاء الكلام يدل على التوجيه
خصوصا اذا دل الدليل على انه يصح ارادة النصرة فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالاية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما
فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الاية ولم يكن في ذلك الزمان امامة حتى يكون نفيها للتردد والجواب عنه من وجوه
اما اولا فلما يستفاد من كلامه في شرحه للتلخيص في بحث القصر حيث قال ان اعتقاد الخاطب بثبوت ما نفاه المتكلم قطعا او احتمالا يختص بالقصر الغير
الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على صحة قولنا ما الدار الا زيد قصرا حقيقيا مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون
هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطا انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة غيره في الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكوة الذي من جملته وان اثرتم علينا
ولا اراكم فاعلين اه قال لهم على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله ثم بينهما بالجملة واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم
عند نزول الاية بين اختصاص الولاية بالله ورسوله واشتراكه بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس قصر القلب لتحقيق الاشتراك لا لنفي عمومها لجميع الناس ورد اختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا
فلان حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبته اللغو اليه ان محصله ان النزاع في خلافة الثلاثة وولايتهم انما وقع بعد النبي فالحصر
لا يرفعه وباعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي امام وخليفة وتردد في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة

فلا دلالة على مقصودهم الا اذا حمل حزب الله على معنى انصار الله كما تخيله بعضهم وهو كما ترى

من بناء

من ينازع مطلقا الا ان ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد نافيا لالوهية من ادعى الالوهية في وقت نزولها لا مطلقا وهو ظاهر
للمتشاهد وقد اعترض ايضا بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الاية وقال انكم تقولون ان عليا في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع
واستغراق جميع حواسه وقواه وتوجهها شطر الحق حتى انكم تبالغون وتقولون كان اذا اريد اخراج السهم والنصول من جسمه الواقعة فيه وقت الحرب يركبه
الى وقت صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف مع ذلك الحس بالسائل حتى اعطاه خاتمه في حال
صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال الشعر يعطي ويمنع لا الهيه سكرته عن المدام ولا يلهو عن الكاس الحاضر سكر حتى تكون من اهل الصحاة
فهذا افضل الناس وحاصل الجواب انه في تلك الحالة وان كان كما ذكر لكنه حصل منه التفات ادرك به السائل وسؤاله ولا يلزم منه التفاته الى السائل
غير الحق لانه فعل فعلا يعود نهايته الى الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكره فعلا موافقا لفعل الصحاة ولم يلهه ذلك عن ندبهم ولا عن كاسه
ولا خرج بذلك عن سكره فتامل واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في
الجلوة وهذا يثبت للنقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن مبدا ربه فلا ينبغي ان
ينازع مع علي في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية قد يستوا خرقهم في التصوف الى ابي بكر فجاز ان يحصل لهم من بركات
ابي بكر مرتبة لا تحصل لعلي فان هذا كلام لا دافع له الا غضب الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي يوم غدير خم فاخذ رسول الله بيد علي عليهما السلام وقال ايها الناس الست
اولى بكم منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيفما دار ثم قال الست اولى بكم من انفسكم لتقدم السؤال ولعدم صلاحيته غيره فيه هنا انتهى **وقال الشارح** خفضه الله اقول اما
ما ذكره من اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فهو باطل فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما ذكره من ان رسول الله ذكر يوم غدير خم حين اخذ
بيد علي وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا سابقا ترجمة كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة وجمله ان واقعة غدير خم كانت في
مرجع رسول الله عليه حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبائل العرب وكان النبي يعلم انه لم يحج معه وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا
الاجتماع فاراد ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته وقبيلته ولا شك ان عليا كان بعد رسول الله سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضله
وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه لياخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله وليصف المنصف من نفسه ولو كان الواقع غدير
خم صرح رسول الله بخلافة علي نصا جليا لا يحتمل خلاف المقصد الا ترى العرب مع علاقتهم وكفرهم بعد رسول الله وجعلهم الانبياء منهم مسيلمة
الكذاب وشجاح وطلحة كانوا يسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون وبناس في امر خلافة علي مع ان رسول الله نص على المنبر بحجة جميع قبائل
العرب ان انصف المتامل العاقل علم انه لا نص هنا انتهى **واقول** ولا ان المصنف بدع اجماع المفسرين بل قال نقل الجمهور والمعنى بالجمهور اكثرهم وجلهم
مراد المصنف من ذلك موافقة جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكر ولا شك فيه اتفاق كافتهم في ذلك انما ذهب اليه بعض من طائفة وبعض
وافق فيه اخرون من علمائهم يكون حجة على باقي تلك الطائفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا وقال
قال كذا الى غير ذلك من احاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابي عبيد الله وكذا
وهو شيعي امامي وصدر المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا المتاخرين منهم لا يقدح في ذلك بل ذلك دليل على انهم بعد ما رأوا قيام حجة الشيعة
عليهم بذلك استحسنوا المخالفة بوضع الرواية المنافية لحقية الحق وترويجا لما ركبوا اليه من الباطل كما فعله الناصب في الاية الاتية بل نقول
ان الاجماع واقع على حقية ذلك لا وفاقا والخلاف انما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك المفسرين الذين رووا
خلاف ذلك كانوا متاخرين عن المتقدمين ومن يحذو حذوهم فضلا عن قدماء المفسرين من اعيان التابعين وبالجملة من تتبع عادات القوم
وفضائح وقاحاتهم انهم اذا وجدوا اية نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم قد استدل بها الشيعة على اصالتهم ولحقيتهم منع لهم رواتهم
قبل ذلك في كتبهم بروح تارة باحد المخالفة وتارة بضعف الرواة وتارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع
الدين موكلون في تشريع الشرائع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال اقل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بينا للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون برواية كبار
اسلاف الذرية الاطهار واخلاف ملائكة النبي المختار مثل زين العابدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين وباقي الائمة الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين ومن شايعهم من الصلحاء المؤمنين وموالاهم وقابعهم من العرفاء المؤمنين وطعنون بانهم اولى بمن اهل الحق والبهتان حيث لا يجدون
كلامهم مطابقا لمرامهم وما اقل جهالهم واكثر اعتدادهم فاي خبير في ذلك السلف واي جميل مترقب من هذا الخلف لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم
عذاب اليم ولقد فضحهم هذا الناصب الشقي الفعل الزنيم حيث لم يكتف بتحريفات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم بتمامها التي يترى
منسلة لجماع العترة الطاهرة من تنظيراته الظهيرة اخترعه عليه الاية الحاكمة عليها بالتكفير فضلا عن عداوة امير الغدير على انه روى الحديث في
صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد بن حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المصنف كذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي

السائل

الجلوة

عليه

الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمسين طرقا وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي انه
رايت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي العلا الجوبني انه كان يتعجب ويقول انا حفظت
مجلدا ببغداد في هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثانية والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه وتلوه المجلدة
التاسع والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب تواتر هذا الحديث من طرق
كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة قد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الى حد لا يوازيه خبر من الاخبار وتلقته محققوا القبول و
الاعتبار فلا يرده الا معاند جاحد او من لا اطلاع له على كتب الحديث والآثار وثانيا ان ما ستره في بيان سره الذي نعم كونه فاد الى عموم
خصوصية الحديث مدفوع بان فضل علي وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي بكونه صهره وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على
كافة العرب سيما قريش الذين كان الوصية اليهم اهم وقد نطق القرآن بوجوب محبتهم مبدئا بقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى وقال النبي في شانهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث وقال اذكركم الله في اهل بيتي مرات كما ذكره ابن حجر
في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على محبتهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في
كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المص قدس سره بعد انتهائه في هذا الكتاب منبهة العقل خاكه بان نزول النبي في زمان ومكان لم يكن
نزول المسافر فيهما حيث كان الهواء على ما ذكر في غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بيديه ويضع الرداء تحت قدميه من شدة الرمضاء
والمكان مملو من الاشواك ثم صعوده على منبر من الاقتاب والدعاء لعلي على وجه يناسب شان المولى والخلفاء وولاة العهد لم يكن الا لنزول
الوحي الالهي الفوري المذكور في ذلك الزمان لا سيما وان امر عظيم الشان جليل القدر يختص بخصوص علي دون سائر اهل البيت كنصبه
للامامة والخلافة لا يجوز طلب المحبة والنصرة ونظائرهما سيما وقد انضم الى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله
الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة منهم هو النبي والامام عليهم السلام كما مر الاشارة
اليه في تحقيق الاية السابقة وقد فهم هذا المعنى من القضية السامعين لذلك الغادرين بمدلوله الكلام الغرر عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت
والحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه هنأ عليا عم هنالك بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة قال
الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة التي وضحها لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الابحاث وذكر الاختلاف ما هذه عبارته
لكن اشتهرت الحجة وجهها واجمع الجماهير على من الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه
فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضا وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى
لحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود النبوة وخفقان الهوى في قبضة الرياسة واشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول
فبنده والحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون انتهى واما حسان فلانه انشد في مدحه الابيات المشهورة الصريحة فيما ذكرناه فاستحسنها
النبي واثنى عليه واما حارث فلما رآه الثعلبي قدس سره مفسر اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سال سائل بعذاب واقع الاية من انه لما كان رسول الله بغدير
خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى نحو النبي
على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته فاناخها وعقلها ثم اتى النبي وهو في ملاء من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك
رسول الله ففعلناه وامرتنا ان نصلي خمسا فصلينا وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فصمنا فقبلنا وامرتنا ان نحج البيت فحججناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي
ابن عمك وفضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء منك ام من الله فقال النبي والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحارث بن نعمان
يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر سقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل
السنة ووضوح حجته وصراحة مدلوله على ما قررنا وفهمه فضلا قريش يكون ارتكاب القدح والمنع عليه وتاويله على وجه ينقبض عنه العقل
السليم ناشيا عن اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والبوار طبعي العصبية والعناد ولو كان باعث اتيان النبي بتلك الخطبة في ذلك الزمان
المكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الفوري كما ربه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي قرر نفسه
قبل الوصول الى ذلك المقام قرائن تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر ان يأتي بها في حجاب ذلك اليوم لا في حر الظهر واشد الاحر
بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب به في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضرها ظهورا ان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي من مكة
الى غدير خم بل بعضهم بقي في مكة ومن كان من اهل اليمن وفي جزيرة العرب عادوا من مكة اليها فظهر ان الاعلام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن
من عند النبي ولاجل ما علله الناصب به وانما كان بالوحي الالهي ولاجل ان مقاسات المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان
ادعى الى عدم نسيانها كما قيل في الكتب اغماضا فلما نسي ولان ذلك لا يدل على كون ذلك مقتضى الحكم الالهي وتوجيهها النبي كما جوزه القوم عليه ولغير
ذلك من الحكم الظاهرة والايات الباهرة وما يدل على ذلك الا تصريحه ان بلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ومحو ذلك مما احتمله الناصب بعيد

الموالات

السند بالباء الموحدة ثم النون العلم الكبير فارسي معرب قال شاعر واسيا فانحت البنود الصواعق ١٢ ص

الخفقان الهوى والاهواء

اعتمال

مناسبين

ما سبق ولا يخفى انه مكرر لا يوجب التأكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بما لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه تعالى فيجب
ان يكون المراد بالبلاغ حكم يتحقق به بلاغ مجموع الاحكام وبه اكمال الدين واتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان شيئا ثقيلا على الاقوام من قبيل
مصداق الاصل الخامس من اصول دين الاسلام بنصب علي ع وظهر امامته ووجوب طاعته على الانام اعلم ان خلاف القوم كانت مملوة من بغض علي ع
بقتله لآبائهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي ع كما تضمنته الرواية السابقة من الشعلبي وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من
الامر الالهي الفوري في تنصيب علي للامامة فان لم تفعل واهملت فيه كنت كمن لا يبلغ الكل ونظير ذلك ان المكلف بجميع ما جاء به النبي لو لم يؤمن بجميع ما جاء به النبي
بالبعض دون البعض الآخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى اعلم ان ذلك الخطاب كان صعبا على النبي ع حذرا عن اعراض القوم قال الطبرسي ع وبلغه
وعدم مبالاته منهم والله يعصمك من الناس فقدم النصر واندفع الاحتمال الذي قصد الشقي الخناس ان يوسوس به في صدور عوام الناس ثالثا ان الشاهد
اشار اليه الناصب بقوله له وساواة في وجوب الولاية والنصرة والمحبة اه ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة بجميع المعاني المتقدمة التي
استدل عليها المص بقوله السابق اه فلا يكون مسموعا نعم قد عارض ذلك صاحب الموافق بما في آخر الحديث من قوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
اصلا لم يذكره احد من الائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا وان يقال اولى الرجلين واولى الرجال
دون مولى الرجلين ومولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف منه انتهى واقول فيه للنظر تصريحا فيما ان
اشتمال آخر الحديث بارادة المحبة والنصرة انما يتم لو قيل ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه لا يناسب يطلق ما يناسبه بل انه في الاشتمال
على معنى آخر وليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشتمال ذلك ثم خصوصا مع القرينة المتواترة وانه موخر الخبر جملة غائبة
منسا نقله ليس انه باطل بوسط الحشو كان بل القرينة به فاشتمال بذلك لا يعارض اشتمال المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاستدلال على تعيين
المراد بمجرد تناسب المقدمة بل القرينة فيه ما ذكرناه من دلالة عليه بمعونة المقام وانما المقدمة ضميمة الاستدلال ثم اقول ضرورة عن ذلك موخر
الخبر لنا لا عليه لان دلالته على ما قلنا اولى من دلالته على ما ذكرتم فان قوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
لا يليق الا بمن كان له اولياء واعداء ويحتاج الى النصرة ويجد من الخذلة ولا يكون كذلك الا سلطانا او اماما كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل بمعنى
افعل مما نقله الشارح الجديد المحقق عن ابي عبيدة عن ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى مولاكم النار بما اولاكم وقال النبي ع ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمال الذي يدبرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى لنا نعم بانه ليس بصيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وانه يكون للتفضيل
بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الآخر من الصلات لا صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض
المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما يقترن بعلى والدعاء باللام بتعدية على عليه ودعائه ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ
الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال انا عالم ولا يقال انا عالم مع ان المتصل والمنفصل هنا
مترادفان كما صرحوا به وامثال ذلك كثيرة ومنها ان التقييد بقوله ع من نفسهم قد دل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في
امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد القيد المذكور لتم معاضدة واستشهادا
بقوله تعالى اولى الناس بابراهيم فانه لو كان نظم الآية مثلا ان اولى الناس بابراهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وقس عليه فعلى وتفعل لا يخفى
ان ما اعتمد بقوله فلينصف المنصف الخ خال عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عترة العرب من اركان الدين واساس
سيد المرسلين وساداته العرب اجمعين انما كانوا طوائف قريش الخارجين بمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد انهم كانوا سحرة فيهن عن علي ع
لما في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد وفي طوائف العرب كانوا اعرابا رعاة يرعون دوابهم في الصحاري
لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم ذلك الخطاب ولا يعتبر منهم امتناع ولا ارتكاب مع ان منشأ مخالفة طوائف العرب
الذين منعوا الى ابي بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان اعتقادهم خلافة اهل البيت ع وقدحهم في خلافة ابي بكر كما
ذكره صاحب كتاب الفتوح عن سيف وبني كنده وغيرهم على ما نقلناه في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة الحكام
المرتدين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة منهم من لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربهم واجب ولم يسلموا قط لا يختلف احد
في انه قتيل توبتهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فهذا قوم قاتلوا ولم يختلف
الحنفيون والشافعيون في ان هؤلاء لا يلحقهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا نسميهم اهل ردة ودليل ما قلنا اشعر الخطبة
المشهورة الذي يقول فيها اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لها ما بال دين ابي بكر ابو ورثها بكرا ما بعده فبالله العمر الله قاصمة الظهر وانى
الظباء النبم فينعم لك النمر واحلى لك من التمر فيا لتني دوران رحلي وناقتي عشية نجد بالرواح ابو بكر انتهى وبالجملة الخفاء الجهود النص
غير مستبعد غاية فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع بسماع داعي الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه وذلك كما انه وقع ثلثا

قال السيد [illegible] الشريف [illegible] من الناصبين [illegible] الامام [illegible] من الناصبين [illegible] من الناصبين [illegible] منه

وقال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ان الذين منعوا الزكوة من ابي بكر قالوا انما كنا نؤدي الى رسول الله صلعم لان صلوته سكن لنا وليس صلوة ابي بكر سكنا لنا فلا نؤديها اليه وهذا يدل على انهم جحدوا وجوب الاداء الى ابي بكر منه

وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنة رفع اليدين خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر البسملة واخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انهما بنوا الحكم
بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرها وعدم ترك الاحتجاج لازم على تقدير عصمتهم فانهم
يحتجون الصغيرة على الانبياء عمدا والكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمفهم انه اذا لم يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلاث
وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتبين احد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها بتلك الاية او بغيرها مرة او مرتين او ثلاث مرات في تلك
المدة بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث خبر الواحد ان لقوله شروط رابعها ان لا يكون متروك المخاطبة
عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عند وقوعه بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك
غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابة اياه او ترك العمل به والمخاطبة لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع الامة
فالتحاكم محجوج به كغيره انتهى والذي يلوح عند التامل ان تعنتهم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين ع غلطشاء واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس بعد
التميز المبغض وعدم قوة اظهار الحق للمبغض الاخر او لعروض الشبهة كما هذه وهذا كما قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص من ان التمليح بتقديم
الميم على اللام مصدر ملح اشعارا الى شيء مليح وهو مبني خطا محض نشأ من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار
الى قصة ومثل شعر صدا الغلط مستمرا واخذ مذهبا بعد التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلمة لو من الرجوع الى القول
الحكماء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل قال المصنف رفع الله درجته الثالث قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين ع وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني بطرقه الى
الحمراء قال اخذ النبي ص بيدي من تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى يأخذ بعضادتي باب علي ع ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله و
بركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين ع عليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب من الرجس ولا خلاف في ان امير المؤمنين ع ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول اما اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في خلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على ان الاية نزلت في شان الازواج وهو المناسب
لنظم القران قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في
بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا هذا نص القران يدل على انها نزلت في ازواج النبي ص لانه مذكور في قرن حكاياتهن والمخاطبة معهن ولكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤمنين الى
خطاب المذكور فلا يبعد ان يكون نازلة في شان كل اهل بيت النبي ص من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي ص وعلى هذا
فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك وكبائر الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الاية وهو قوله تعالى
فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه لو كان يدعيها لما كان يدعيها بالمعجزة والخفية لوجود القوة والشجاعة
والاعوان وكثرة القبائل والعشائر وشرف القوم وغيرها من الفضائل بل نسلم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة مواجهة بذلك
وتعنه جل لان الاية نزلت فيها وفي ازواج النبي ص غيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الاية انتهى وما اقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلما ان مراد المص من اجماع المفسرين ههنا وفي امثاله اتفاق المفسرين من اهل الشيعة والسنة على ذلك ان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض
المفسرين من اهل السنة معهم واما ما ذهب اليه بعض من طائفة ووافق فيه واخرون من خصمائهم حجة على الكل وايضا قد قلنا سابقا ان مراد المص
دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف ذلك كانوا من
عن الثعلبي واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الرجس المراد من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذين ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد
كذب في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين لكن ذكر غيرهم معكم اه واما ثانيا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير
منهم عنكم ويطهركم وبعض القرائن الخارجية الاتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الاية على خصوص الازواج نظرا الى ذلك المناسبة
فقد جعل نفسه مورد القول الشاعر ابيت شيئا وغاب عنك شيئا على ان في تغيير الاسلوب في الاية المتقاربة المسوق لذكر اهل البيت والازواج
لكن لا يجدي نفعا وان اشار به الى ما بعدها وانه التطهير فكون خصوص اية التطهير يفيد الدلالة على ذلك ظاهر البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما
عرفت وستعرفه واما استدلاله على ما فهمه من الدلالة بقوله لانه مذكور في قرن حكاياتهن اه ففيه ان كون الاية الاولى في ازواجه لا يمنع من كون
ما هو في قرنها متصلا بها بعدها في غير هن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه ع كما نزلت هذه الاية دعا
فاطمة والحسن والحسين وجللهم بكساء فدكي فقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه المص ههنا عن محمد بن عمر وما رواه الشيخ
ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه ص قال اذكركم الله في اهل بيتي قلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله
ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها الى اهل بيته ههنا اهله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده وهم آل

اعضاد الحوض والطريق وغيره اي شدة حوالته من اسناد تهوس

في جامع الاصول انتهى واقول يفهم من قول ابن المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر اي ان اطلاق اهل البيت على الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما
هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراد ابن الذي يلبق ان يراد في امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبهم عنه اصلا دون
الازواج وعلى التقدير فهو تؤيد لما طوبنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحبا خمس احاديث اثنان منها
وهما المسندان الى ام سلمة رض نص صريح في الباب لان احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر ان الحاكم حكم بصحته وقد اشتمل على انه قال النبي
عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العبا اما قالت ام سلمة رض يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير وانى خير والحديث الثاني وهو الذي نقله
عن كتاب المصابيح في بيان شان النزول لابي العباس احمد الحسين المفسر الضرير الاسفرائني قد تضمن انه لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العبا قال اللهم
هؤلاء اهل بيتي واطهرهم تطهيرا اعزني واطيب دمي من لحمي ودمي اليك الا الى النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعا قلت قال ام سلمة رض
قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خيرازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الاية انما نزلت في شان
الخمسة المذكورين عم وهذا يقال لهم آل العبا والله در من قال من اهل الكمال شعر على الله في كل الامور توكلي وبالخمس اهل العبا توسلي محمد المبعوث حقا
ونبته وسبطيه ثم المقتدى المرتضى على ان هذا ما ذكر من الاحاديث معارضة بما روي ان ام سلمة قالت لرسول الله صلعم الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله
قلنا الامر صحة سندها ولو سلم نقول انها مرجوحة في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف لنفسها فلا يسمع قولها وحدها ولو سلم نقول الزوجة
من اهل البيت قد علق فيها بمشيئة الله تعالى فلا يكون من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهم لما سالته لانها من اهل البيت والترجيح حينئذ بعد
التعارض وهو ظاهر وايضا اهل بيت الرجل في العرف هم قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في هذا المقام
انما نشا من حملهم البيت في الاية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي صلعم مع اهل بيته وازواجه ولو
اريد بالبيت ذلك لاحتمل ما فهموا ولكن الظاهر ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القران اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا متوقف
بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستدعي للتخصيص والتعيين من الله ورسوله على المتصف به كما وقع في الاية والحديث ولهذا الحاجة تسلمي الى الرسول
عن هكيتها للدخول فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث سليمان داود هو وراثة المال لا غير قبل المراد به وراثة النبوة والعلم
فافهم وفوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يبعد ان يكون اختلاف اية التطهير مع قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته عم
ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والتشدد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت فحاصل نظم الاية على هذا ان الله تعالى
رغب ازواج النبي صلعم الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصومين يا اهل البيت والا بقاء يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا
كما قال والطيبات للطيبين وايضا فما الدليل على ان هذه الايات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب الذي كانت في اللوح بهذا الوجه واما المانع من ان يكون
قوله تعالى انما يريد الله الاية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه اقم الصلوة واتين الزكوة ويكون عثمان وغيره جعلها في هذا الموضع ظنا منه
انهن المعنيات بها ولتجيبها في الترتيب ليس يمكن انكاره هذا لان من المعلوم انه وقع اختلاف كثير في توتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان
والاختلاف انما هو في الترتيب البتة لان القران متواتر كما لا يخفى واما ثانيا فلان قول الناصب رجس وعلى هذا فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل
الذنوب مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة لظهور بطلان ذلك وانما يحمل الطهارة على الطهارة عن الرجس وايضا الذي حمل الطهارة على الطهارة من كل الذنوب
انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الاية الخمسة من آل العبا لا على تقدير ان يراد منها الازواج فنفي كون الطهارة محمولا
على الطهارة عن كل الذنوب على التقدير الثاني ظ لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من انا لا نم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد مر الاستدلال عليه مفصلا
ولما خاصا فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة بذنبها وقد جعل الخ فيه مؤاخذة ظاهرة لانه لا يدل
عائشة في الاية فرض محال ومن الجائز ان يستلزم محال المحال الاخر فافهم وتدبر مما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبر في الارادة المدلول عليها بقوله
تعالى انما يريد الله الاية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر اولا ان قوله تعالى يريد ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر لفظ عام في الايتين فلو لم يكن بين اية التطهير وبين هاتين الايتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت معنى لانه جل جلاله
اراد بها المدح لهم ولا يصلح المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهم احد ان الارادة لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يكون
دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول على التخيل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للخاطر اذهب الله
عنك كل مرض وان كان ذلك غير حاصل فيه فهذه الاية بزيل الخيال الذي يتصور الانسان في ذهنه هذا وسيجيء في بحث الاجماع ما هو الفقه عند
استدلال المص على حجية اجماع اهل البيت عم بهذه الاية ما اخرجه الناصب هيثاك من نظير هذه الاية في شان سائر الناس مع التنبيه منا على ما يلزم
من كفره بالله تعالى وبغضه وعداوته لاهل البيت عم فطالعه هنا والعنه لعنا وبيلا ثم ان لنا في تحقيق هذه الاية رسالة منفردة فمن اراد زيادة
استبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته الرابع قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
روى الجمهور في الصحيحين واحمد حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رض قال لما نزلت قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول
الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى وقال الناصب غضب الله عليه

اختلفوا في معنى الآية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى خاصة بينكم فهذا انسب واجتهد في تعميمه
وتبليغ الرسالة اليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم عليه اجرا من الاجور الا مودتكم في قرابتي ونظائر الآية على هذا المعنى شاملة لجميع قرابات
النبي ولو خصصنا بمن ذكر لا بد له من دليل على خلافه على ان بدل على وجوب مودته ونحن نقول ان مودته واجبة على كل المسلمين والمودة تكون مع الطاعة ولا يكون
مطاع يجب ان يكون صاحب الولاية الكبرى والعجب من هذا الرجل انه يستدل على المطلوب بالاستدلال على ما هو اعم منه هذا انتهى واقول
الظاهر دعوى الاختلاف من الناصبي ليس له خلاف لما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل
وانه لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل بل ربما عدلوا عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن مخافة ان له لغرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر من
الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا المشترك بل حقيقة فيه مجاز في المنقطع ولذا لم يحمله
علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا الى الحمل على المتصل عن الظاهر لخفاء الفوه ومن ثم قال في قوله له فقد ما نذرهم الا ثوبا واحدا على
ابل الاشاة معنا الا فيه ثوب وفيه شاة فيكون الاضمار وهو خلاف الظاهر لم يكونوا خالقة ظاهر جدا لعنه الله
واما ما ذكره من ان ظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي مسلم لكن الحديث الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وابنائهما كما مر بلا حاجة الى
تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال فقول الناصب لو خصصنا اه ليس على ما ينبغي فافهم واما ما ذكره من انه لا بد له على خلافه على ما فيها انه ضرر او بما هو
الظهور لا له الآية على ان مودته على واجبة بمقتضى الآية حيث جعل الله تعالى اجر الارسال اليها يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى وانما يجب ذلك
مع عصمتهم ان مع وقوع الخطأ عنهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا يحب قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله الآية وعلى
ليس بمحبوب باتفاق فعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن الجوزي في الباب العاشر من صواعقه عن امام الشافعي شعرا في وجوب ذلك مع غم انفاقه الى الحب
وهو قوله شعرا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصل عليكم لا صلوة له على ان ما قاله الشيعة
للدليل على امامة علي على اهل السنة غير واجب بل ترى لاتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد رسول الله غاية الامر انهم يقولون الواسطة في السنة
بثبوتها الدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه الا ان يكون اخرق الاجماع بانكار امامته مطلقا فح يجب على الشيعة اقامة الدليل والله
الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي رواه ابن عباس
انها نزلت في علي لما هرب النبي من المشركين الى الغار خلفه لقضاء دينه ورد ودائعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل
وميكائيل اني قد آخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الآخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعالى اليهما الا كنتما مثل علي
بن ابي طالب آخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة فهبطا الى الارض فحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عند رأسه
وميكائيل عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى وقال الناصب خفضه الله قول اختلف
المفسرون ان الآية نزلت فيمن قال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي وانه كان رجلا غريبا بمكة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وآله الى المدينة فمنعه قريش من الهجرة فقالوا
يا معشر قريش انكم تعلمون اني كثير المال واني قد تركت لكم اموالي وقد عزمت على الهجرة في سبيل الله ولكم مالي فلما هاجر وترك الاموال انزل الله هذه الآية فلما دخل
صهيب على رسول الله قرأ عليه الآية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير بن العوام ومقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله لنزع الجنبذ
الذي من خشبة التي صلب عليه فكان صلب عليه مكة وحوله اربعين من المشركين فقدما بنفسهما حتى انزعاه فانزل الله الآية ولو كان فاذا لا في شان
امير المؤمنين علي فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي وبذل الروح له وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو نص في امامته كما
لا يخفى انتهى واقول روى فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري في تفسيرهما ان الآية نزلت في شان علي كما رواه المصنف وروى انها نزلت في
صهيب عن سعيد المسيب وهو شقي فاسق من اعداء اهل البيت كما اشتهر من كتب الجمهور انهم ومن جملة آثار عداوته ما ذكر انه لم يصل على جنازة الحسن
مع انه اغلامه له بذلك وخطاب الشقي اياه على وجه منكور في موضعه مع انه لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الآية لان مدلولها بذل النفس
والروح ومدلول الرواية بذل المال وابن هذا من ذاك وهذا انه من جملة اماراته عداوة الشقي حيث لم يرض بصرف الرواية المنقبة عظيمة
الى حرمة شيء بل صرفها عنه الى عبد سوء وهي علم انه ايضا من اعداء اهل البيت كما نطق بعد الارتباط وضعها من تلقاء نفسه
في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي للسداد واما قوله ولكن ليس هو نص في امامته فمكابرة صريحة لانه اذا قال رجل
في هذه القضية من مثل علي بن ابي طالب وقد دل هذا على انه مثال له في العالم ولا اقل في اصحاب النبي فقد صار نصا في تعيينه للامامة ومن لا
يماثله في شيء كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول باطل كما سيأتي فتذكر ولعمري ما اشار بعض فضلاء شعرائنا الى تفضيل فضيلة علي
على علي على فراش النبي وسلم في تلك الليلة بقوله شعر بفيت ربحا ما لمثله معتبر قول فضول وشب بحرب كخوابيد انت بجار سوقال
الله رفع الله درجته السادس انه لما هلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين ونساءنا اشارة الى فاطمة وانفسنا اشارة
الى علي فجعلها الله نفس محمد ولا يراد المساواة مساوي الاكمل والادنى بالتصرف الاكمل الاولى بالتصرف وهذه الآية من ادل دليل على علو مرتبة سيدنا
امير المؤمنين لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله وانه تعالى عينه في استثنائه النبي في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه بان

تستعين به على الدعاء البتهل التوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى وقال الناصب حفظه الله قوله كان عادة اربا المباهلة ان يجمعوا اهل
بيتهم وقرابتهم ليشمل البهلة نساء اصحابهم فجمع رسول الله اولاده ونساءه والمراد بالانفس ههنا الرجال كانه اريد ان يجمع نساءه واولاده ورجاله
اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله وعلي واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانه ضروري
الدين لان غير النبي من الامة لا يساوي النبي اصلا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي نبي مرسل خاتم الانبياء افضل الانبياء
الفرد وهذه الصفات كلها مفقودة في علي نعم لا يمنع المؤمنين علي في هذه الاية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا يصير دليلا على النص بالامامة انتهى
واقول يتوجه عليه وجوه من الكلام فمنها انه اذا كان عادة اربا المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقرابتهم ليشمل البهلة نساء اصحابهم كما اعترف
به الناصب ودون من يعتقد من يدعي انه الله تعالى فلم خالف النبي هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قرابته واصحابه من بني هاشم فاطمة حصر
من النساء فاطمة ومن الرجال علي وحسن من الاولاد سبطيه وجب مخالفة العادة المألوفة وخص الاربعة بالبهلة علم ان الباقي من قرابته لم يكونوا
في مكان القرب من الله تعالى ومنزلة بل انهم لو كانت العادة الشمول والتعميم كما ذكره لما تصدى بهم لا يعترض عليه النصارى الذين كانوا يطرب المباهلة
بمخالفته لما اجرى عليه العادة ولاحتجوا عليه بذلك واما قوله والرجال رسول الله وعلي فقد تصدى فيه حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عند بعضهم
ولم يعلم ان النبي في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكره من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن
الحق والبقين وقول عن معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين اما تمسك به الاستبعاد عن تلك من انه كيف يمكن المساواة والنبي
رسول خاتم الانبياء افضل الرسل العرب فيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان في الروح
صورة وغاية ما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن لعلي مدناة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى عليه
انه نفس الرسول ولما كان علي ولا ولده الصغير سبطه اولى من اخيه جعفر او عقيل مثلا لتساويهم في القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب من ان عادة اربا
المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقرابتهم اه والحاصل ان النبي كما كان عازما بجلال الله سبحانه خائفا منه غاية الخوف استعان في المباهلة بتلك الدعاء
من الجانبين بهلاك الاخر وبالبعد عن رحمة الله تعالى يتعين بهم فضيلة ومنزلة عند الله تعالى لدعائهم المباهلة فان كثرة الافضل دخل في الاستجابة كما
علم من سنة النبي ايضا فرد دعوة من يتبع الفضل عند الله تعالى من النبي احلال لشدة الاهتمام في مراد النبي والنبي منزه عنه وعابد على استعمال
بهم في المباهلة قوله ثم ندتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره من ان رسول الله قد خرج محتضنا بالحسين احدا بيد الحسن
وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا دعوت فامنوا وكذا ما قال الشفقة النصاري وهو المسمى بابي الحارثة حين تقدم رسول الله وخرج على كتيبة ويلله
جئنا الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تباهلوا الى اخر ما رواه القاضي وغيره وتوبيخه
الاية على اضلاله على ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن الحجر رواية عن الدارقطني ان علما يوم الشورى احتج على اهلها هل فيكم احد
اقرب الى رسول الله في الرحم مني ومن جعله نفسه وابنا ابنائه ونساءه نساء غيره قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول ليس المراد من النفسية حقيقة الاتحاد
بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول
ولا شك ان رسول الله اصل الناس اتفاقا وقيل الافضل افضل ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المص بالمساواة المساواة في الصفات النفسية وح نقول ان اراد انه
يكون مبينا بانه مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور فظاهر ان هذا ليس من صفات النفس كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليست الاحكام الا بعثا
صفات ذاتية وانما هي اما ان يطلب الشارع بها امرا او نهيا حاوجزا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهو كما النبوة
ذاتية نفسية للنبي ولكنها عبارة عن خصوص تشخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية التي تنبعث عنه البعث على الوجه المذكور ويقتضي
المساواة في الدرجة فلا يمنع ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة حاصلة لا بمجرد كونه غاية الامر خصوصية خاصة يتبين امتنع عن بعثه على الوجه المخصوص
وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما في المثال فمنع اطلاق الاسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضع على الله سبحانه وليس هذا بابعد مما ربه اصحاب الناصب تشفي
في لسان ابي بكر من ان النبي قال انا وابو بكر كفرسي رهان وفي لسان عمر انه قال لو كان بعدي نبي لكان عمر الخطاب رواه في المشكوة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان
هذه الامة ليست اهلا على النص بامامة فمردود بان نفي الحكم مطالب هذا الباب فرض على خلافه على علي بل المدعى كما صرح به مرارا في عنوان المخصوص من البحث الرابع
اقامة الدليل على الامامة نعم من يكون دالا على نفسها او شرائطها او لوازمها من العصمة والافضلية واستحقاق الفضائل على وجه لا يلحقه غيره فيه وقد علم
ذلك صاحب المواقف حيث قال ولهم اي للشيعة في بيان افضليته على مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل اما لا وهو وجوه الاول انه المباهلة والثاني الخبر الطير
المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفضيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول
العلم وهو اعلم الصحابة لانه المخصوص نعم كابر صاحب المواقف بعد ذلك قال في الجواب عن المسلك بانه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف وهي
كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكثرية الطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى ضرورة الاسلام ومناقبهم في تقوية الدين من المعاونة في كتب القرآن
انا بكرا اسلم اشتغل بالدعوة الى الله وسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد وعمر بن ياسر وطلحة وتقوى بهم الاسلام وكان دائما في شغل
الكفار وعلاء دين الله في حياة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم والبين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية

الزعم قد
اي بمعناه والمراد
به هنا الشيء المعروف
عليه او شهرته كما ذكره
القاموس

روى صاحب كتاب الاحتجاج عن محمد
بن عمر الكوفي عن عبد الله بن
الوليد السمان قال قال ابو عبد الله
ما يقول الناس في اية العزم
وصاحب امير المؤمنين فقال
قلت ما يقولون فقال لم يكن
احدا فقال ابو عبد الله ان الله
تبارك وتعالى قال لموسى
وكتبنا له في الالواح من كل
شيء موعظة وتفصيلا لكل
شيء وقال لعيسى ولابين لكم بعض الذي تختلفون
فيه ولم يقل كل شيء وقال
لصاحبكم امير المؤمنين اقل كفى بالله
شهيدا بيني وبينكم ومن عنده
علم الكتاب قال الباقر وهل
هو الا طالب لا بأس الا في كتاب
مبين وعلم هذا الكتاب عنده
انتهى

كما خصه والطائفة بعينه خصاه
خصا وخصاء وخصاية كمكسر جاء
خصيا وناقة بعيد المخصي

بمعنى اكثر ثواب الثواب بل مستندها النقل وليس هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كافٍ في الاحكام العملية بل هي مسئلة
علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لا تها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها
متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره
وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غاية الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل لكن اعتقاد السلف
قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض
ما هو الحق الى الله تعالى وقال الامدي وغيره بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر كالعالم والجاهل واما
بزيادة فيها كاكونه اعلم مثلا وذلك القدر غير مقطوع به فيما بين الشخصين اذ ما من فضيلة تبين اختصاص واحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وتقدير
عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة
اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا يجوز في الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا الاجماع
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والاصح انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وان اريد كثرة معرفة
ذو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول في الكل نظر واما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتمييز ان الكرامة والثواب الذي هو
عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي وبعضها كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون
لغيره مزية وكرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة واسلم على يده عثمان اه ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزيدوا
على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فاذا
انما بقي ان الجانب بدعوة الشخص جماعات كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صرح احد بذلك لاستهزئ به وعلى تقدير تسليم منافاة ذلك فقد
اسلم على يد علي الوف من العرب والعجم ومنها طوائف همدان من اهل اليمن باسرها حتى روي انهم لما وصل خبر علي الى رسول الله باسلام همدان سجد لله وقع
السجود شكرا لله تعالى فقال السلام على همدان السلام على همدان مكررا واما ما ذكره من منازعة ابي بكر للكفار فهو مجرد دعوى لان المنازعة انما تطلق بما امكن لكل
من الطرفين مقاومة وكان امر ابي بكر قبل الهجرة ان يربط الكفار بحبل ويضرب او يصفع ويتنف لحيته كما سيجيء نقله عن اولياء ثم بعد الهجرة ايضا
من ذلك لكن لم يبارز احدا قط بشيء من غزوات النبي بل هذا من الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعداء الدين واما ما
ذكره من انه لا مطمع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد في مقصوده اذ كيف يتصور من الغافل ان يعد
الى عدا ولو يزاما من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة بحيث يحتمل ان يكون غيره افضل في الواقع اذ من الظاهر ان الغافل يقول ان الامر
في نظر هذا الشخص افضل واحق واولى بالامامة الى ان يثبت في غير مضرة انه لا معنى لان يقال ان اخذ العلم متلا من لا يكون علمه معلوما اولى واحق
ممن يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر جدا عند العقل وقد ورد في النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا
ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني هل الذي يكون حسن هدايته وعلم بالحق احق واولى بان يهتدى به الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه او الذي
لا هداية له ولا علم الا ان يتعلم العلم والهداية من غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء نعوذ من المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بمتابعة
الخلق له واهتدائهم به واقتدائهم به وخلافه مكابرة وعنادا لا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة ليس مسئلة يتعلق بها عمل
ففيه انه كيف ينكر تعلق العمل بها مع امكان تنبيهها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتاخير من هو مقدم في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا
لا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى من كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم تعلم الحق كما فسر وبالجملة كيف يحكم بانها
مما لا يتعلق به شيء من الاعمال مع ان اكثر الخلاف بين الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يلعن بعضهم بعضا وقع من هذا فح وجب تحقيق هذه المسئلة
وتحصيل اليقين فيها بالعلم من يحب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تعالى واما ما ذكره من ان النصوص متعارضة فغير مسلم لما بينا سابقا
من ان النصوص الواردة في شان علي مما اتفق عليه الفريقان بخلاف ما ذكر في شان غيره من الثلاثة نعم ما ذكر في مطاعن الثلاثة معارض بما روي
من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما
سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فقد وقع بما اصلنا واثبتنا سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة
وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية اه فقد وقع ما نحن على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما تقتضيه العقل السليم
يكون صحة الخلافة مبنية على الافضلية فالظن فيها يستلزم الظن قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود
الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على الاول بتجسين ما فعله السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسئلة الامامة فلا يلتفت اليه
واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان ذلك السلف وكانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد
الوبيل الذي رد الله عليه في كتابه الكريم مغايرا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة واما على اثارهم مقتدون وحسن الظن بهم ينشا

الا من قلة الفطن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن مع ان محرر حسن الظن بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة لم ينوا الافضلية على
الترتيب الوجودي في الخلافة ولا طائل في ذلك لانا نعلم انهم لو جعلوا اخسهم من اصحابه خلفا قبل امير المؤمنين ع لفضلوا جميع هؤلاء ع وكيف يوجب
الترتيب الوجودي التصور مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صغار السن عن الفضائل والعلم كان نسبتهم الى علي ع نسبة الاصفال الى العلماء لورث
تقدمهم التصور عليه ع الا ان باقة ما كان له من المرتبة والمقام كما قال الشاعر عمر ان رتبة صوك خلافت مقصود جو عرض كمال اسد الله بود كرشت رقم
سه صفر بيش از الفي بيدا بست كه دور نبه كمال كه فرزود وكان القوم مع خبلهم بعلم المنطق وحكمتهم بتحريمه شبهوا امير المؤمنين ع بالشكل الرابع
حيث اسقط بعضهم عن درجة الاعتبار المخالفة الاولى واعتبر جمهورهم الثالثة بعد الاولى ولو افقته معه في اشتراك المتقدمين عندهم وهم غصب الخلافة
عن اهل البيت ع ولهذا سقبنا ما العمر ثم اعتبر الثالث او افقته معه في مقدمة اخرى وهي ترتيب احكام الاولين واتفقا سيرتهما واعتبر اعلى الرتبة
الرابعة لان طبيعته كان مخالفا للاول والثالث اصلا وذاتا ولهذا قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى ان ابدلك بالبيعة الشيخين امتنع عن
ذلك وقال اجتهد بقضي الكتاب والسنة فعدل عنه الى عثمان بالشرط المذكور وفضله منه ذلك اما ما ذكره الامامي بقوله انه من فضيلة تبين اختصاصها
بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر اذ بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا
ان يراد الاشتراك في اصل النوع لتلك الفضائل لكن على نحو ان يدعى اشتراك الصبي المفلوك لقرب الزبال في نحو مع معلم النجم في العلوم العقلية والنقلية
او يدعى اشتراك من قلع باب خيبر بقتل عمرو بن عبدود ومثاله مع من قلع باب كعبة او قتل نحو الضب في الفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن
والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدخول بما مر من انا لا
نحتاج في تعيين الامام الا الى الفحص عن حال من استجمع فيه شرائط الامامة والى تيقنه من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون
غيره ممن لا يظهر منه شيء من هذه الفضائل ايضا كان افضل عند الله وفي الامر بل لو اعتبر مثل هذا الاحتمال الفاسد لتعذر الامر على الناس في تعيين الرئيس
والامام لاحتمال ان يكون كل واحد بعد رسوخ مجهول نشأ في شاهق جبل او برار بحر افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فيسد باب تعيين
المتصف بالامامة ويبطل اولياء الامة الذين يفرون كفرارهم من محال الى محال ويطيرون من عصر الى عصر ان اخبار من اخبار ابا بكر للامامة هل وقع لشيء
مما زعموا فيه من الفضائل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه او لاطلاعهم على ما كان فيه من الفضائل الباطنية التي لم يطلع عليها احد
او وقع ذلك بمجرد البخت والاتفاق ومحض الشهوة والارتفاق من غير ملاحظة الصفات التي تنبئ عن الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عبد الرحمن بن ابي بكر
مساويا معه في نظرهم في استحقاق الخلافة فالثالث ازداد اجلالا لقدره لديه بكر عندهم والثالث ملحق بالحال فتعين الاول وهو اغبا الى ذلك لكثرة
الفضائل ولم يتحقق الكثرة الا في علي كما علم وبه لم يقول الملك العلام واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلنا عن صاحب المواقف
وابطلناه الا ما ذكره من الحاكمة المدلول عليها بقوله والا ايضا انه ان اريد آه وهذا مردود بان الثواب الذي كانوا يستحقونه لهم له افضل ان كان في مقابلة
الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة وبينا سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر فمن تامل في احوال الصحابة علم بديهة ان طاعته ع كان اكثر من غيره
لانه عبد الله تعالى مدة عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره ان عبد الله تعالى بعد مضي اكثر عمره وعصى كما قال ابو سعيد البدري الشعر
عبد الاله وغير من جهله ما زال منكما على اصنام وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس ثوابا لا بد على المنظم والتفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة
هو الفارق بين الثواب والتفضيل في انه لا يكون لموقعه جهة فوجه فانه غاية الشطط من هذا المقام والله اعلم بحقائق الامور قال **المصنف**
رفع الله درجته **الثامن** قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس ان رسول الله ص سئل عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فقال
قال سألت بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب علينا انتهى وقال ابن الخطيب الفخر الرازي في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح
والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج فيها غفر ذنوب آدم وقال بعضهم هي خصال العشرة التي هي خصال الفطرة فلما اراد آدم بالعمل بها تاب الله
عليه لو صح ما رواه الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور ولا دل على فضيلة كاملة لعلي ع ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل بالحسنين العباس من اعظم الوسائل واقرب
الذرائع الى الله ولكن لا بد لك على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه ويتم الدلالة على فضائل مسلمة انتهى **واقول** يتوجه عليه ان موافقة بعض المصنفين
من جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة بالشيعة على الكل كما مر نبأ وللاشارة الى هذه النكتة مع روح الاختصاص اعتمادا على
الاشتهار ترى المصنف سره ربما يقتصر بقوله روى الجمهور وبطوى ذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي
الخصال العشر مع خفاء ان الكلمات عليها غير مذكورة في النفائس المشهورة ولعل الناصب قد صرح الكلام عن مواضعها كما هو دابه لصلة عنه ثقة فان المصنف ومنهم صاحب
الكشاف انما ذكروا هذا القول في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الآية ومنشأ اشتباه الناصب في الكلمات في الآيتين وعدها لانه لما لم يتحصل
البيان اما ما ذكره الناصب الخارجي من خروج المصنف عن مدعاه فقد بينا سابقا ان بيان الصحة لمدعى ما يشهد عليه بخروجه عن طريق الصدق وتبينا عنوان المبحث
عن غاية الحيرة والتعجب بل الانكار من مجرد ذكره تعالى علي في القرآن والتمثيل بحاله دون غيره ممن عمل الناصب مزبالة ع يدل على انه حبيب الله منظور له بنظر رحمته
خير الله لنا مثلا ونبي خلقه بل نقول انه كون فضيلة واحدة له ع لا توجد في غيره يدل على تفضيله في تلك الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة افضلا
وغيره مفضولا فتامل تدرك **المصنف** رفع الله درجته **الثامن** قوله تعالى يا اهل الناس اما قال ان من ذريتي قال الجمهور عن ابن مسعود قال ان رسول الله

اي وان اخبار الثالث لو افتقت مع الاولى في اقتضاء سيرتهما الحقيقة الرابع لي لفقه طبعه لها ما قال الامامي

قال المصنف منهج الكرامة الرابع العاشر قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه روى الخطيب ابن المغازلي الشافعي باسناده عن ابن عباس قال سئل النبي ص عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سأل بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه وهذه فضيلة لطيفة احد من اصحابه فيها فيكون هو الامام لي وانه تلميذي ص في التوسل الى الله تعالى ١٢ الدعاء

انتهت الدعوة الى علي بعد احد نافط الصنم فتحدى فيها واتخذ عليا وصيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والجماعة
ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله والمراد بالوصي امرث العلم والحكمة وليس فيه نص على الامامة كما ادعاه انتهى **واقول** هذه الرواية
مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده الى عبد الله بن مسعود قال لا انكار والامر ربما عنا والحاد والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابرهيم وطلب
الامامة لذريته من الله تعالى فلذلك الرواية على ان المراد بالوصي الامامة وان سبق الكفر بسجود الصنم بنفي الامامة في تلك الحال ايضا كما اوضحنا سابقا فيتفق
الثلثة ويفسر قصد في ارادة الامامة ودعوى ارث العلم والحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى علي لا يدل
على عدم نبي قبله فكذلك انتهاء الدعوة الى علي لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان امام المنتهى اليه الدعوة بحيث لا يسجد صنما فعلا لا يلزم منها
ان يكون قبل لانتهاء ايضا كذلك قلت قوله انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي وسبق امامة غير علي عليه بناء ذلك لغم لو قال
سينتهي الدعوة اه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فيه فظهر الفرق بين اشتهاء الدعوة الى الانتهاء وبين اشتهائها الى غير علي بناء ذلك نعم لو قال
سينتهي الدعوة اه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس بين قطعه الفرق بين اشتهاء الدعوة الى الانتهاء وبين اشتهائها الى غير علي بناء ذلك نعم لو قال
لم يكون في الائمة اماما لانا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول والانقطاع وهذا الجواب مندوحة عما قيل ان عدم صحة هذه الرواية لا يضر لانا
اذ عرضنا الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمان كانوا ائمة فما قال هذا وبقرب من هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسيره المدارك عند تفسير الآية النجوى عن امير المؤمنين
انه قال سئل رسول الله عن تسأل الى ان قال فما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين من ائمة
الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته التاسع
قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا يدل هذه الرواية في تفاسير الشيعة وتفسير اهل السنة وان صح دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت
به النص على الامامة وهو المدعى انتهى **واقول** الرواية مذكورة في تفسير الواحدي وتفسير النيشابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتأخرين
ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله ما يلقون من قريش من عتبهم وجوههم فغضب حتى
عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودرعق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي
رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا رأوا الرجل من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم مني انتهى
واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة فمدفوع بان من بوفع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرهم في مقام الامتنان لا بد وان يكون معصوما واذا
ثبتت العصمة ثبت الدعوى **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله
انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير السنة ولو صح دل على ان علي الهادي
مسلم وكذا اصحاب رسول الله هذه القولة اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى **واقول** هذا مذكور في تفسير امام اهل
السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال وذكروا فيه اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله يده على صدره
فقال انا المنذر وانت يا علي الهادي بك يهتدي المهتدون انتهى وقد صنف في عقيدة كتابا في هذه الآية وروايات نزولها في شأن علي
ورواه الثعلبي في تفسيره مسندة عن ابن عباس انه بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواها الثعلبي ايضا مسندة الى علي قال قال المنذر النبي والهادي رجل
هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب كما ترى واما قوله ولو صح دل على ان عليا الهادي وهو مسلم ففيه ان دلالته ليست مقصورة على اصل الهداية ومجرد على كان
الهداية بل على حصر الهادي من امة محمد فيه وبالجملة هذه الخصوصيات الزائدة مع خصوصيته وقوعه مقابلا للنبي في اثبات احدهما بالانذار والآخر
بالهداية دليل على تقديمه على كل من نازعه الخلافة وانه لحقها منه لان اصحابنا مطلق الهداية فيه تقتضي كونه هاديا في شأن اوقاته وقد ثبت ذلك
الا ترى يقول الله تعالى مجملا ويقول الرسول مبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابه كالنجوم ففيه من آثار الوضع والبطلان ما لا يخفى لان
ذلك القول لا يخلو اما ان قاله النبي لاصحابه وغيرهم او قاله لاصحابه دون غيرهم او قاله لغير اصحابه فان قالوا انه قاله للصحابة وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم
قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح المحكم ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه قاله لغير الصحابة قلنا هل يعلم خبر هذا
معروف يجمع عليه لم هو شيء تخرصونه باسنحاب عقولكم وارائكم لان الصحابة هم الذين رووها بل انما رواه غيرهم فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك
الخبر وكانوا يقولون او يقولون ان الرسول قال الجميع من اسلم غير اصحابي اصحابي كالنجوم اه ولما لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص بطل دعاكم في ذلك وما
ينكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفا للقاضي عياض المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الغرائب
وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد
عن ابيه عن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح وروى ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن عمر بلفظ بايهم اخذتم بقوله
اهتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب وروى البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت منها
في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ ابن الديبع الشيباني وكان ينبغي للمصنف ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم
لما عرف من حاله عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفا وكان شارح الشفا ولو فرضنا صحته فليس على اطلاقه كان من اصحابنا الناكبين عن الصراط

على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان الامامة انتهى اليه الدعوة بحيث لا يسجد صنما فعلا ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله صلعم انت بصيغة الماضي يدل على وقوع الامامة عند تكلم النبي وسبق امامة غير علي عليه بناء ذلك لغم لو قال سينتهي الدعوة اه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس بين قطعه الفرق بين اشتهاء الدعوة الى الانتهاء وبين اشتهائها الى غير علي بناء ذلك نعم لو قال لم يكون في الائمة اماما لانا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول والانقطاع وهذا الجواب مندوحة عما قيل ان عدم صحة هذه الرواية لا يضر لانا اذ عرضنا الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمان كانوا ائمة فما قال هذا وبقرب من هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسيره المدارك عند تفسير الآية النجوى عن امير المؤمنين انه قال سئل رسول الله عن تسأل الى ان قال فما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين من ائمة الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته التاسع
قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا يدل هذه الرواية في تفاسير السنة وان صح دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت
به النص على الامامة وهو المدعى انتهى **واقول** الرواية مذكورة في تفسير الواحدي وتفسير النيشابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتأخرين
ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله ما يلقون من قريش من عتبهم وجوههم فغضب حتى
عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودرعق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي
رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا رأوا الرجل من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم مني انتهى
واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة فمدفوع بان من بوفع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرهم في مقام الامتنان لا بد وان يكون معصوما واذا
ثبتت العصمة ثبت الدعوى **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله
انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير السنة ولو صح دل على ان عليا الهادي
مسلم وكذا اصحاب رسول الله هذه القولة اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى **واقول** هذا مذكور في تفسير امام اهل
السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال وذكروا فيه اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله يده على صدره
فقال انا المنذر وانت يا علي الهادي بك يهتدي المهتدون انتهى وقد صنف في عقيدة كتابا في هذه الآية وروايات نزولها في شأن علي
ورواه الثعلبي في تفسيره مسندة عن ابن عباس انه بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواها الثعلبي ايضا مسندة الى علي قال قال المنذر النبي والهادي رجل
هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب كما ترى واما قوله ولو صح دل على ان عليا الهادي وهو مسلم ففيه ان دلالته ليست مقصورة على اصل الهداية ومجرد على كان
الهداية بل على حصر الهادي من امة محمد فيه وبالجملة هذه الخصوصيات الزائدة مع خصوصيته وقوعه مقابلا للنبي في اثبات احدهما بالانذار والآخر
بالهداية دليل على تقديمه على كل من نازعه الخلافة وانه لحقها منه لان اصحابنا مطلق الهداية فيه تقتضي كونه هاديا في شأن اوقاته وقد ثبت ذلك
الا ترى يقول الله تعالى مجملا ويقول الرسول مبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابه كالنجوم ففيه من آثار الوضع والبطلان ما لا يخفى لان
ذلك القول لا يخلو اما ان قاله النبي لاصحابه وغيرهم او قاله لاصحابه دون غيرهم او قاله لغير اصحابه فان قالوا انه قاله للصحابة وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم
قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح المحكم ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه قاله لغير الصحابة قلنا هل يعلم خبر هذا
معروف يجمع عليه لم هو شيء تخرصونه باسنحاب عقولكم وارائكم لان الصحابة هم الذين رووها بل انما رواه غيرهم فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك
الخبر وكانوا يقولون او يقولون ان الرسول قال الجميع من اسلم غير اصحابي اصحابي كالنجوم اه ولما لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص بطل دعاكم في ذلك وما
ينكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفا للقاضي عياض المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الغرائب
وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد
عن ابيه عن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح وروى ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن عمر بلفظ بايهم اخذتم بقوله
اهتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب وروى البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت منها
في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ ابن الديبع الشيباني وكان ينبغي للمصنف ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم
لما عرف من حاله عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفا وكان شارح الشفا ولو فرضنا صحته فليس على اطلاقه كان من اصحابنا الناكبين عن الصراط

على

وما روى

والمارقين ونحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وحق اتباعهم ولا لكان المقتدي بمن يمرق من الدين مثلا مهتديا واتباعه من الناس من اقتدى في قتل
عثمان بالصحابة اما بجمعهم على خلافه او ببعضهم وفاقا فان رضي ان اصاب بانهم مهتدون في قتلهم عثمان فلا رغم الله الا انه نعم ان يكون المراد بالاصحاب
المذكورين افاضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لانهم الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص عجز نصوصه في وجوب
من قوله عم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شتى اشرنا الى بعضها فيما سبق وذكرنا بعضها في اوائل الكتاب
ولنعم ما قيل في الفارسية شعر صحابه كرچه جمله كانجوم اند ولي بعض كواكب بحس وشومند فلينظر هذا الناصب الضال المتصف بهذا الامر
هو من بطالع اللوح المحفوظ بشهادة ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلو لحقا دون العرش وتحوذ لك مما يدل على غزارة علمه ارى
بعرف معنى الكلالة والاب من القرآن او من يعرف بافقهية مخدرات النساء عنه ويقول سبعين مرة لولا علي لهلك عمر وهذه معضلة ولا ابا حسن لها
امن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون تحمل حبل يبغي ان يعلم انه اذا دل حديث صحيح من طرق اهل السنة
على افضلية علي عم او على تفرده بفضيلة مخصوصة كما نحن فيه ثم وجد حديث اخر من طريقهم يدل على افضلية غيره او تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة
او اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بصدق الاول وكذب الثاني كما اوضحه والدي الشريف روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى
على اولي النهى ان اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلا يكون في الواقع الا احدهما منقولا حاكيا بخلاف كثير من الاحاديث المعتبرة عند الجمهور
يزعمون انها من الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد احدهما يدل لا لالة واضحة صريحة على افضليته مولانا امير المؤمنين عم والاخر يدل على افضلية
من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد وابرامهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون فيهما كاذبا لان
طرح الكل مخالف للاصول فيبقى ان يكون احدهما صادقا في الاخر كاذبا فان قلت ان ناقلهم فيما نقله في حق علي عم كاذب وفي حق غيره صادق
منعنا لان من نظر الكذب في احدى روايتيهم يعتبر رواية الاخرى فهو فيما نقل في حقه صادق وفي الاخر كاذب لكن لا من جهة مجرد نقل ناقلهم
بل لانا وجدنا الجماعة اصحاحا متواترة مروية عن المعصومين وعن كبار الصحابة المنتجبين الموثوقين بتوثيقهم ما ذكر روايتهم وبوثوق ما حكى ناقلهم
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **قال المصنف** رفع الله درجته الحادي عشر قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس
وعن ابي سعيد الخدري عن النبي قال عن ولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** اخفضه الله اقول ليس هذا من رواية السنة ولو صح دل على انه من اولياء
الله تعالى فاولي هو المحب المطيع وليس هو بنص في الامامة انتهى **واقول** الانكار ناش عن الجهل او العناد فانه مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي
والواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي قال وقفوهم انهم مسئولون عن ولاية علي وكان هذا مراد الواحدي بقوله ذكر في قوله تعالى
وقفوهم انهم مسئولون اي عن ولاية علي عم اهل البيت لان الله تعالى امر نبيه ان يعرف الخلق انه لا يسئلهم عن تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في القربى والحق
انهم يسئلون هل والوهم حق المولاة كما اوصاهم النبي ام اضاعوها واهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى واما قوله ولو صح دل على انه
من اولياء الطريقة والولي هو المحب المطيع الخ فمدخول بان ما يوجب التوفيق والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة للنبوة دون المحبة فان المحبة لم
يجعل بانفرادها اصلا لاعتقادها بل يسئل عنها واعتناهي من لوازم اعتقاد نبوة الشخص او امامته فيكون نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي
قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر قوله تعالى ولنعرفنهم في لحن القول روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال ببغضهم عليا **وقال الناصب**
اخفضه الله اقول ليس في تفسير هذا السنة وان صح دل على فضيلة لا نص على امامته انتهى **واقول** قد ذكر ذلك الحافظ ابو بكر موسى مردويه في كتاب المناقب
في جملة ما ذكره من الايات النازلة في شان علي عم وهو مذكور في كتاب كشف الغمة ووجه الاستدلال به على المطلوب ان من جعل الله تعالى بغضه دليل
النفاق والكفر في دين الله لا يكون الا نبيا او اماما ولا اقل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي **قال المصنف** رفع الله درجته الثالث عشر
قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال السابق هذه الامة علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** اخفضه الله
اقول هذا الحديث شاذ في رواية اهل السنة ولكن بعد العباس سبا الامم ثلثة مؤمن آل فرعون وحبيب نجار وعلي بن ابي طالب ولا شك ان عليا سابق
في الاسلام وصاحب السابقة والفضائل التي لا تحصى ولكن لا يدل الاية على نص امامته وذلك لدعي انتهى **واقول** قد وقع في خبر هذه الرواية سبعا
فيما رواه فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الاية قوله وهو افضلهم وكتمه الناصب عداوة لامير المؤمنين
واحترازا عن ان يظهر بذكر ذلك كونه افضل من في هذه الامة كما هو مطلوب الخصم فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته الرابع عشر قوله تعالى
اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الستة انها نزلت في علي بن ابي طالب
لما افتخر طلحة بن شيبة العبدري والعباس وقال طلحة انا اولي بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولي انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال انا
اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه الاية لبيان افضليته عم انتهى **وقال الناصب** اخفضه الله اقول هذا صحيح من رواية الجمهور من اهل السنة
وقد عدها العلماء في فضائل امير المؤمنين وفضائله اكثر من ان تحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر حتى يقيم عليه الدلائل بل الكلام في النص
على امامته وهذا لا يدل عليه انتهى **واقول** الاية مع الرواية يدل على افضليته عم وهو محل الخلاف كما مر وجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحة
كانا يدعيان اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة فرد عليهما علي عم بان الاولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في ذلك وجب الرواية تهكم

اولى البيت خصوصا البيت المعتوى يكون افضل من الكل واولى بالامامة وايضا ما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت اعرف بما في البيت قال المصنف
رفع الله درجته الخامس عشر كرر الآية المناجاة لم يفعلها غير علي قال ابن عمر كان لعلي ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام
واعطاؤه الراية يوم خيبر وآية النجوى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان آية النجوى لم يعمل به الا علي ولا كلام في ان هذا
من فضائله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى واقول انما استدل المص على الافضلية ووجه الاستدلال
انه سبق منا الصحابة الى العمل بمضمونها وبعد عمله بها انتفى عنهم منكون نزولها بنا فالافضلية عليهم ومسارعته الى قبول الوامر الله عز وجل والعمل بها
فيلهم منكون افضل وهذا انما ان ابن عمر وبما استدل من هذا على كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله في سبيل الله
وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم او درهمين بعد ما يبذل يده بنجوى النبي وفارق النبي والنظر الى وجهه الكريم وما يفيد مخاطبة الفهيم مقدار عشرة دراهم
كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري حتى ينزل قرآن بالعتب على ذلك محال ان ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لاحد كما لا يخفى هذا
وقد كابر الفاضل عبد الجليل في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضيلة علي دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الغرض انتهى واقول
فشأن ظاهر لاتفاق الاصوليين سوى من جوز التكليف بما لا يطاق على انه تعالى لا يجوز ان يكلف العبد بانه لفعل في وقت يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع
هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي انه قال في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد
بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا يدفعه ما رواه الحافظ ابو نعيم
عن ابن عباس قال ان الله حرم كلام رسول الله الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا
يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب الاهمال في الامتثال
ولو كان الوقت مضيقا كما ذكره الفاضل لما توجه عليهم ذلك وايضا يدل على ان ابن عمر اراد بما كان هذا وقد زاد الواردي في الطبقات نعمة الزبير فقال سلمان ان
الوقت متوسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة
اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بينا من انها
لو كانت كانت سببا لسآلة النبي انتهى واجاب عنه الفاضل النيشابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لائق عن تعصب من ابن بلزمنا ان نثبت
مفضوليته على كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي ثلث لو كانت لي واحدة منها
كانت احب الي من حمر النعم تزويجه فاطمة واعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي تفيضه على انه لم يرد في الآية النهي عن
المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالآية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء او من جهة محبة نجوى الرسول
ففيها القربة منه وحل المسائل الغوصية واظنها ان يخواه احب الى المناجي من المال انتهى واقول يتوجه على الرازي فوق ما اورده النيشابوري عليه زيادة
تشريع الصدقة عند النجوى انما هو سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الآية ضرورة فلا يكون
انكشافهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال فكان يقول على قياس ما ذكره ان الاولى عدم
شرعية الزكوة مثلا لانها يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر اذ حد الكفر بالله تعالى وايضا قد اطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يحد
لها مقدارا معينا ليقال ان بابا بكر اعطى من الفقراء وبما عجز وايضا يدل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او بشقها وكذا منع كون نجوى الرسول
مندوبة في حد الكفر وقد تعرض النيشابوري باشارة فهم قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر روى ابن عبد البر وغيره من السنة في
قوله تعالى واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا قال ان النبي ليلة اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ما ذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من رواية اهل السنة
وظاهر الآية آب عن هذا لان مما الآية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا وجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجوب
التوحيد ونفي الشرك فهذا مفهوم الآية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى لما علمت ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى
واقول الرواية مذكورة بالنص تغيير في اللفظ في تفسير النيشابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على من بعثوا قلت فما تقول على ما بعثت قال على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الآية انتهى وقد ظهر بما
نقلنا ان الرواية من رواة اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيشابوري وهو مع وصمة الانحراف ضعيفة اذ يمكن ان يكون
الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيشابوري اخرا ويكون الجملة حكاية عن قول الرسول وتاكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار
بعينهم على الشهادة المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن آلهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القرآن في قوله تعالى انا انبئكم فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكره النيشابوري وغيره فارسلوني اليه لاسئله ومروني
باشتهائه فارسلوني الى يوسف فاتاه فقال يوسف الآية فاية الامر ان يكون ما نحن فيه من الآية تخمينا لقرينة على تعيين المحذوف ومن المتشابهات التي
لا يعلم معناها الا بتوفيق من الله تعالى لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الآية لما روي في شان النزول فلا مناقشة ولا شق

وانا اقول لو لم يتسع الوقت للصحابة بهذا الغرض فكيف عمل علي عليه السلام عشر مرات اللهم الا ان يقال ان آية النجوى لم يسلم لاحد من الصحابة غيره او الى الثلثة حتى نتتبع حكمها ١٢

على من بعثوا

اقول لقول المغيرة بن شعبة واحب الصلوة ويقول اهرف انت مسلم

من الماء

من المناكير وانما النكير هذا الشيخ الناصبي الذي يذهب الى كل زيف ذاهق وينبق مع كل ناعق ويلحق نفسه بالمتاخرين وبزعمه ان ما ذكروه انه كلام في مقابلة
الذي قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر قوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون
روى المفسرون انها نزلت في هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان جاءه الذي قال علي فما انسيت بعده شيئا وهذا يدل على علو رتبة علي وعظمة فضيلته
ولا بد من الحمل على النص بامامته انتهى واقول روى الواحدي في اسباب نزول القرآن عن ابن عباس وروى ابو نعيم في الحلية عن علي وابو القاسم حبيب في تفسيره عن زر بن
حبيش عن علي ولفظه قال علي بن ابي طالب ضيفني رسول الله فقال اعرني ذراعك فاني اريد ان اتبعه ولا اقبله وان تضع وتعي وفي تفسير الثعلبي رواية يزيد
وان اعمل وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصبي فيجب اطلاق قوله روى المفسرون بما فسر عن قصته
كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية الاولى ولها الناصبي شاء على ان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير
قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة وتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهي واسعة
الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امثالها قليلة منهم انتهى ثم اقول فقد دلت الآية بما كشف علامة المعتزلة وامام الاشاعرة عن
اسرارها على اختصاص علي في زمان النبي بذلك الشرف بدعاء النبي في حقه وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة
كما هو المدعى وعما يبقى ان يهدم هنا الخيال عليه ما في القرآن والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله انما يخشى الله من عباده العلماء فان معنى حصر الخشية والتقي على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقاكم
او علمها كان اعلم من في الصحابة الا ان استفادتهم عنه مشهور واقرارهم بجهلهم ثم ذلك المستفيد المذكور حتى صار قوله لو لا علي لهلك عمر كالمثل السائر
بين اهل البشر وهذا دليل على ان علمها كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كالسلف او بعد ثبوت الصغرى والكبرى
على هيئة الشكل الاول فيتجه بديهة وانكار مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر سورة هل اتى
روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله وفاطمة الزهراء عند علي صوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة عم وخادمتهما فضة ان نذرا
فلبسا عند آل محمد قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزت خمسة اجزاء لكل واحد صاع
المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسالهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا واصبحوا
اليوم الثاني فخبزت فاطمة صاعا اخر فلما قدم بين يديهم للافطار اتاهم يتيم وسالهم القوت فاعطاه كل واحد منهما قوته فلما كان اليوم الثالث
من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسالهم القوت فاعطاه كل واحد منهما قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فراهم النبي في اليوم
الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة تقول المنقوق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا
فهبط جبرئيل فقال خذها هنأك الله تعالى في اهل بيتك فقال وما آخذ يا جبرئيل فاقرأ هل اتى انتهى وقال الناصبي خفضل الله اقول لا ذكر بعض
المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن نكر على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير تكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة
الى هذا الحد بجوع نفسه اهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال
وقال رسول الله خير الصدقة ما يكون صنوا او عفوا وان صح الرواية لا بد من النظر كما علمت انتهى واقول قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي
من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا
الخ والذي لم يذكر من المفسرين انها نزلت في علي في الآية على عمومها لعدم وصول سبب النزول اليه لقصد اخفاء عداوة اهل البيت لا انه ذكر نزوله
في شان جماعة مخصوصة غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصبي واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة
في الصدقة الى هذا الحد فلعله انه من تشكيك كان نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك الاصل لذكره فخر الدين الرازي المتكلم في تفسيره
ومن الغرائب ان اصحاب هذا الوجه ومنهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيرهما يذكرون ان قوله تعالى ويؤثرون مع الصادقين نزل في شان الذين شدوا
انفسهم على السواري وبسبب ذلك لا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز بلغة النفس في هذا الحد بل يذكرون من جوع مساكينهم ومنعوهم من
النفس شدة به وغيرهم ما يتجاوز عن الحد بل ذكر الناصبي نفسه سابقا في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره ان ابا يزيد البسطامي كان يشرب الماء سنة تاديبا
لنفسه واستحسنه مع ان ذلك منهم يحتمل ضرر من غير نصب نفع منهم الى الغير ثم ينكرون ذلك من جوع اهل البيت وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على
انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية هنهنا اتفاق وثبوت ان السائل عنهم في الليلة الثالثة انما كان جبرئيل عم فقد جاءهم امتحانا من الله تعالى ونعم
ما قال الحصكفي في الدر على التنوير في ذلك حيث انشد قوم اتى في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض منهم
لهم في كل قلب مشهد واما ما توهمه من مناقاة قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو الآية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسره ما ذكره الناصبي
فسر بافضل المال والطيب يؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من خير فان الله به عليم رواه من قوله خير الصدقة ما يكون صنوا او عفوا
معارض لقوله عم خير الصدقة ما ابقت غنى وان تنزلنا عن ذلك فنقول انما يلزم المناقاة لو لم ينفق علي عم معه الصدقة على ذلك الوجه واما اذا انفق
صاحب المال بما وجب عليه من النفقة وهم باجنابهم اثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد منهم حصته قوتهم لهم فلا مناقاة كما

وفي الاذن الواعية اذا اخذت عن الله تعالى ضد السوء الا عند الله تعالى

اتقاكم المستفيد بالذ

سنة

لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به المرسلون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي
ابن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اجماع اهل السنة على ان الآية نزلت في ابي بكر الصديق وان صح نزولها في علي لم يخفى فهو من فضائله
ولا يدل على النص انتهى واقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المص عن الحافظ ابي بكر مردويه وروى الحافظ ايضا عن ابي جعفر
وانما نزول ذلك في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الآية لما وضع
ابي بكر من تقدم التصديق عليه وهذا داب الرجل في تفسير كثير من الآيات كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا يبعد مثل خبر ولو حاولوا اثبات وجود هذه
الرواية في شيء من كتب المتقدمين على الرازي بل السنة كذب من لو جعلوا يخفى حنين ومن وقاحة الرازي انه لم يكتف في تلك الكذب على الله
حتى وضع ذلك على لسان علي ع قاصدا به سد باب تجويز الناظرين كون ذلك وارد في علي ع ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائن الخائب انسب
ذلك الى المفسرين على الاجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال بدل على عدم ورود الرواية في شان ابي بكر وعلى وضع الرواية لدلالة
على ان المراد بالآية هو علي ع الى الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال ان هذا يتناول هذا اسبق الناس الى التصديق واجمعوا على ان الاسبق الافضل
اما ابو بكر واما علي لكن هذا اللفظ على ابي بكر اولى لان عليا كان في وقت البعثة صغيرا فكان كالولد الصغير لابي بكر وفي البيت ومعلوم ان قدمه على
التصديق لا تفيد المزية قوة وشوكة في الاسلام فكان حمل اللفظ على ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الاسرار انه لو كان هناك
رواية في شان ابي بكر لما احتاج الى تكلف الاستدلال ولا الى ذكره على ما فيه ولو على سبيل الاحتمال على ان الاستدلال المذكور كسابقه كما ظهر
البطلان لان درجة النبوة اعلى من مرتبة الاسلام واذا جاز نبوة الصبي كان صحة ايمانه اجوز وقد قال في شان يحيى وآتيناه الحكم صبيا وقال حكاية
عن عيسى في صباه اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شان يوسف في حال صباه وعند القائه في غيابت الجب واوحينا اليه لتنبئنهم
بامرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وكان عمره عند ما جعل نبيا احدى عشرة سنة واذا جاز ان
يكون الصبي صاحب النبوة ولو جاز ان يكون صاحب الايمان بطريق اولى وايضا كما لا يتوقف من تولد مؤمنا وفي فطرة الاسلام انه لم يكن تولد
عليه نكدا في علي ع لانه تولد في حضرة الرسول ولم يعبد صنما قط لكن ابو بكر قد عبد الاصنام ازيد من اربعين سنة من عمره فكان عليه الاتيان بالاسلام
بعد ما لو يكن مؤمنا وايضا عند اصحابنا ان عليا حين امن بالنبوة كان عمره خمسة عشر سنة وقيل اربعة عشر والروايتان قد جاءتا من طريق الخصم وكذلك
ذلك شارح الطوالع عن اصحابه في شرحه والعاقولي في شرحه للمصابيح قال وكان الحسن البصري ان عمره ع كان خمسة عشر سنة عند اسلامه واما شارح الطوالع فروى اربعة
عشر سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري وقد يجاوز البلوغ لانه روى عن المغيرة انه قال احتلمت وانا ابن اثنتي عشرة سنة وايضا فقد روي ان النبي دعا الى
الاسلام الا من يتحقق منه ذلك كما قاله المامون حين ناظر بالعباسية وايضا قد صح انه ع كتب الى معوية ابيا ما من جملتها قوله سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما
ما بلغت وان حلمي ولم ينكر عليه معوية مع عداوته وتعنته فكيف يزيد عليه الرازي وهو من جماعته وفي ذلك وايضا مرجع الاسلام الى التصديق بما جاء به النبي
وانه رسول الله وذلك من التكاليف العقلية معلوم ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس سنين او خمسين سنة وعلي ع
قد كان كمل عقله حين اسلم والبلوغ انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على انه لا يمتنع ان يكون من خصائصه لو كان صبيا صحة اسلامه صغيرا
كما انه طالع اللوح المحفوظ في حال صغره على ما سبقت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة بحوث خصائصه يدل
فضله في الخلقة وجب حصول البلوغ الشرعي قبل العدة وما ذاك بعجيب فانه مظهر العجائب ومنبع الغرائب قال المصنف رفع الله درجته العشرون
قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين عن ابي هريرة قال مكتوب على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد عبده ورسوله ايدته بعلي بن ابي طالب
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في روايات اهل السنة ولا شك ان عليا من افاضل المؤمنين ومن خلفائهم وائمتهم ولما كان رسول الله
مؤيدا بالمؤمنين كان تاييده بعلي من باب الاولى ولكن لا يدل على نص المدعى واقول لا يخفى في كلام الناصب التمويه وذلك لان كلام المص ليس في
مجرد التاييد الذي يشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه ع بوصف تاييده للنبي على العرش الاعظم في ازل الازال وهذا يدل
على الافضلية التي هي من جملة مدعى المص كما مر مرارا على ان ما اعترف به من كونه ع اولى عن جميع المؤمنين بتاييد النبي كاف في ثبوت المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى الجمهور انها نزلت في علي انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الآية انها في كافة المؤمنين ولو صح نزولها في علي ع يكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى
واقول ظهور ما ذكره ع انما اذا كان مراد ع من كافة المؤمنين بقوله حسبك الله والمؤمنون فلما يتبعه منهم دل على المرادة التخصيص واما صحة الحديث فكفى
فيه كونه مرويا عن طريق اهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن كتاب عبد الرزاق المحدث الحنبلي واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان الله
لما حصر كفاية الشرعي النبي في جنابه سبحانه وفي علي ع وكذا حصر اتباع النبي فيه ع مقتضى الرواية دل ذلك على افضليته عن سائر المؤمنين فيكون امير المؤمنين
قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون قوله تعالى فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي ع انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ذهب المفسرون الى انها نزلت في اهل اليمن قبل ان نزل هذه الآية سئل رسول الله عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه
الظاهر انها كانت نازلة لقوم لم يؤمنوا بعد لدلالة سوف ياتي الله على هذا وعلي ع كان ممن اتاه الله من اول الاسلام فكيف يصح نزولها فيه وارسلنا

وهو لا يدعو الى الاسلام

فهو من مصائبه ولا بدل على النص المدعى انتهى وأقول من مذهب علي انها نزلت في اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي فقد استند بما روي ان النبي
لما نزلت هذه الآية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولو لم يكونوا من الاشعريين
كما يفيده ان فهم لم يجاهدوا الا مع علي في حروبه كما يعلم من كتاب السير والتواريخ وان اراد الاشعريين كما يفيده سياق الرواية فهم ايضا بذكر لما قاتلوا
اهل الردة في زمن ابي بكر الله الا ان يراد بعضهم كابي موسى ظاهرا مع علي في حروب صفين مع القاسطين المرتدين وح يتحد ما له مع الرواية المتقدمة لكون
الآية في شان امير المؤمنين واما من بمعنى الذي وقال المراد بهم سلمان وذووه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي فيه انه المنبار من ذووه اي اصحاب سلمان مولانا
امير المؤمنين علي بن ابي طالب اهل البيت لكونه منهم بمقتضى قوله سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم ان سلمان لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا
لم يظهر من ذويه على تقدير ان يراد بهم اهل الفرس مجاهدة مع اهل الردة في زمن ابي بكر فيتعين الحمل على ما ذكرنا وح يتحد ايضا مع هذه الرواية مع ما رواه
الثعلبي والامامية من انها نزلت في سلمان على في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك ان سلمان لم يعش في زمن قتال الطوائف الثلاثة
ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة نسبته فعل الى جماعة حضره من اكثرهم سيما وقد روي ان سلمان اسكن مدائن وتزوج هناك من بني كنده وحصل له اولاد
وكانوا في خدمة امير المؤمنين في بعض حروبه فكان النبي لما لاحظ ان حسن منبع الابناء يكون من ذكاء طينة الاب تسبب فعل الابناء اليه رضي الله قال
الشيخ الموحد محي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله عبد المطلب فاطهره الله واهل بيته تطهيرا وانه ذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فالرجس
هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون
كذلك بالاضافة اليهم هو الذي يشينهم فما يشينهم الا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي لسلمان الفارسي
والحفظ الالهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله سلمان منا اهل البيت وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا ينضاف اليهم الا
مقدس وحصلت العناية الالهية بمجرد الاضافة فما ظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال وهم المطهرون بالنص فيما
منهم بلا شك وارجو ان يكون عقب علي وسلمان بلحقهم هذه العناية كالحسن والحسين وعقبهم وسواء اهل البيت فرحمة الله واسعة
ثم قال فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سرهم الواقفين عند امرهم فشرفهم اعلى واتم وهؤلاء هم اصحاب هذا المقام
هؤلاء الاصحاب ورث سلمان اشرف مقام اهل البيت فكان من اعلم الناس بالله على عباده من الحقوق وما لا نفسهم والخلق عليهم من الحقوق والقيام
على ادائها وفيه قال رسول الله لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف قوله لابي موسى هم
قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لسوء عاقبته والتحاقه بعلي لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم وافرادهم الذين يعد كل واحد منهم
بالف من قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة هذا باسرهم واويس القرني الذي شهد بين يديه في وقعة صفين ثم وقوله لسلمان
هذا وذووه فجعل قومه تبعا له في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة الى ان من اتصف به من معرفة الولاية ومتابعته من فرض الله متابعته فهو
منه وداخل تحت هذا الحكم والا فلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الآية في شان علي ايضا لكن جعلها قولا وعد على الامامية
بالتشكيك الناشئة عن العصبية وابينا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليه من الشناعة والملام ضنا للناظرين القاصرين عن الوقوف في مواقع
الشكوك والاوهام فنقول قال وقال قوم نزلت انها في علي وعلى وجهين الاول انه لما دفع الراية الى علي يوم خيبر قال لا دفعن الراية
الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله وانما وليكم
الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الآية في حق علي فكان الاولى حمل ما قبلها ايضا في حقه فهذا
جملة الاقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات الاول ان هذه الآية من ادل الدلائل على تسلم مذهب الامامية من الروافض وتقريره
ان مذهبهم ان الذين ارتدوا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب فنقول
لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحبهم ويحبونه ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم
الى اخر الآية وكان من حق الشرط العموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله تعالى يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو
كان الذين غصبوا الامامة بخلافة ابي بكر لوجب بحكم الآية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان
الروافض هم المقهورون والممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا انه مقالاتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن تصفح
الثاني انا ندعي ان هذه الآية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر
هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله
بقوم وهذا لا يشعر بالحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان
موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى
الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك
الوقت بالحرب والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد به الرسول ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي لانه لا يمكن

نزول الآية في حق سلمان وذويه

ما ذكره الشيخ العربي في عصمة ائمة اهل البيت مع عصمة اعقابهم من اولاد علي في عصمة سلمان انتهى واعقابه ١٢

اعقب علي من غير فاطمة بتصريح قوله كما سبقت او لاد الحسن الخ ١٢ منه

انحراف الى سر الاسرار

بما اتصف

المقام

لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان قلت لا نم انه لم يتفق له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول
ان المسلم المرتد انما يبتدأ اولا من كان تاركا لشرائع الاسلام والقوم الذين نازعوا عليا اما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انما نحاربهم لاجل انهم خرجوا عن
الاسلام وعلي لم يسمهم بالمرتدين فهذا الذي يقول هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم
في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين القويم ولما لم يوجد
البتة علمنا ان منازعة علي في الامامة لا يكون ردة واذا لم يكن ردة فلم يمكن حمل الاية على علي لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ان يقال
انها نازلة في اهل البغي وفي اهل الفساد لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يتفق لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا اربعة اصناف باغين فاذا
فكان اثر تبين الامر المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الاتباع
والاذناب والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدلائل الظاهرة ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه الثالث في بيان ان الاية مختصة بابي بكر وهو انا نقول هب ان عليا
كان قد حارب المرتدين ولكن محاربته لابي بكر مع المرتدين كانت اغلب واكثر موقعا في الاسلام من محاربته لعلي مع من خالفه في الامامة وذلك لانه
علم بالتواتر انه مهما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف المتبعة من المرتدين وهو الذي
حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي فكان الاسلام انبسط في الشرق والغرب
وصار ملوك الدنيا مقهورين مستولين على جميع الادنياء والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ومعلوم
ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون المراد بالاية الثالثة
في هذه الاية هو انا ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانها لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين
اراد الله بهذه الاية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن تصفه
بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو وصف ابي بكر ايضا لدليل
الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال عليه السلام ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين بالقدر مع الكفار
الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي
باحد من جبابرة الكفار وتسلطهم وفي اخر الامر عند وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى
الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة ونضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم فهزموا وحصل الله تلك المدة
لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم
فهذا مشترك بينه وبين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول البعث فحينئذ الاسلام كان في غاية
الضعف فكان يجاهد الكفار بمفرده وقدرته وبذب عن رسول الله غاية وسعه واما علي فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان
الاسلام قويا وكانت الكثرة معه فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين احدهما انه كان منفردا عليه في الزمان فكان افضل لقوله
تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء هذا لا يليق الا بابي بكر لانه مشاكل لقوله ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لا بد ان يكون في ابي بكر وما يدل
على ان جميع هذه الصفات لابي بكر ثانيا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وان تكون صفات
لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان
موصوفا بهذه الصفات حال حيوة الرسول ثم بعده فانه لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف
يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه
موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الروافض ان
هذه الاية في حق علي بدليل انه صلى الله عليه وسلم قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي فنقول هذا
الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العلم اجمعين اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر بتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا بد
على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكيف هذا في الحال
بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تعالى انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة
المرتدين بعد ذلك فيجب ان تكون تلك الصفة انما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمتنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك
بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ورسوله ايضا فقال تعالى في حق ابي بكر ورسوله
رضوا عنه ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو توقفهم الامر الى بعد بعد الاية على امامة علي وسنذكر الكلام فيه ان شاء الله تعالى

هب انا سلمنا كونه عليه السلام قاتل

وصار الاسلام

في العمل بالخبر الذي يخالف القياس

هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول يتوجه عليه انظار اما اولا فلما اورده النيشابوري على قول المص وكان كذلك لجاء الله تعالى بقوم
يحبهم الخ بان لنا ان نعيب الشيعة ان يقولوا ما بالهم انه تعالى لا يجيء بقوم يحبهم ولعل المراد بخروج المهدي هو ذلك فان لمحاربة من وان بدين الاولين هي
محاربة الاوايل ثم انه مع كونه شافيا ظاهرا وباطنا كما هو صريح به في اخر خبر عبرتهم في ذلك خاف عن المنتصبين من اهل نحلة فاعتذر بان هذا
انما ذكره بطريق المنع لا لاجل العصبية والميل فمن اعتقد او تداد الصحابة الكرام امر مطبع والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق
ما قاله ناصر الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نصرة للشيعة كلام فحش شنيع لا يليق باحد من اهل الديانة وثبت شعوري
ما ذا يعتقد محاربة المهدي في اخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات القيامة ثم انه لم يثبت
انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الاتيان والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين للمرتدين
انما يتحقق لولا الاية لو لم يحضر هنا احد منهم ولكن قد تقرر عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور
المهدي جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فيأتيهم المهدي وينتقم منهم اشد الانتقام وتوضيحه ما ذكره شيخ الموحدين في الباب السنة والستين تلميذه
من كتاب الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي وعلامات ظهوره عن جنت قال ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله وكذا فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله
جده الحسين بن علي بن ابي طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله في الخلق بفتح الخاء ويزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يعيش
خمسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا الدين الخالص لعداوته مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من
الحكم بخلاف ما نصت البراهين فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق
عن تنزيه وكشف بتعريف الهي له رجال الهبون يقتدون دعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما فعل الحنفية
والشافعية فيما خالفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطيعه ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون فيه انه حكم
فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد ومن ما انه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعده
احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما ثانيا فلان
قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحبهم ويحبونه ويردهم الى الدين الحق الخ مردود بانه لا دلالة للاية على ان الله تعالى يأتي بقوم يحاربون المرتدين
ويقهرهم بالسيف والسنان كما تشعر به كلام هذا المستمي بالامام وانما صريح مدلول الاية انه يأتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق
واليقين اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فجاز ان يأتي الله تعالى بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة
والبرهان نعم لما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجاب الشيعة على سبيل مجاراة الخصم بانه جاز ان يكون المراد بها عليا على هذا التقدير ايضا لانه
قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله فهو تدل على ان كل من ارتد عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل
شوكتهم مردود كما ترى وكذلك قوله لو جب بحكم الاية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك لانهم الا
ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم انه بالحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان وهذا الحاصل بحمد الله تعالى للشيعة ايدهم الله بنصره ودحر الاعداء
ولهذا ترى هذا المستمي بالامام قد ماج عقله وهاج بقله ولخل كلامه والحال ما انه عند تكلمه ههنا في رد استدلال الشيعة بهذه الاية الواحدة
فسود ورقة كلها هذر وجلها شذر مذر وهو يعلم انه مجموع لكن هو الاصول الفاجرة يحمله على سوء المكابرة واما ثالثا فلان ما ذكره من ان
الشيعة بالضد يدل على انهم يعرفون الضد اذ المضاد انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم
بذلك هذا الرجل ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع
وكذا مقلده لا يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغاية امر الشيعة ان يكونوا قوما مقهورين المسلمين في زمانهم من اهل الردة بنظر
خصوا امامهم ودنوا الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف يأتي الله بقوم الاية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس حالا بالمهدي هو
شيعة الكوفة كما مر فافهم واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم ممنوع ولو سلم فقد جرت عادة الله على ايضاح مقالاتهم وتحجيجهم الى
المخالف المرتدين نصرة للدين المبين كما اوضح هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وفاء بما وعده بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين واما
رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقالة الثانية من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين غير مسلم وما شرحه سابقا تماما لا ينشرح به
صدر من له قلب وذلك لانا لا نسلم ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا من اهل الردة من ان عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا مسلمين
لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني قوم
منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقراء قومهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو علي
كما مر فضبط هذا لا يوجب الارتداد عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول من الجواب عن الالزام اللازم له من ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في الخارج باطل لانه ظ لان يكون فرقة ممن سموهم مرتدين كان مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان
النبي وقيس بن حنيف كان مالك بن نويرة وهو كان من اصحابه وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صاهر لابي بكر

كلام الشيخ في المهدي الموعود عليه السلام

بالسيف

تحقيق كلام الشيعة بالضد يدل على انهم يعرفون الضد من قول الرسول يأتي بالدين الحق

لما سبق

بعد حكمه بارتداده وأما السابع فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه ان اراد بالقدرة والتمكن من الحرب والاستقلال انه يقدر ابو بكر وممكنه بنفسه
فهو لم يكن ابدا قادرا على اقل من ذلك بعد وانما كان مرؤسا مع عسكر الرسول كصاحب الجيش المنصور يجب الانسياق بالدون حالا لانه كان يفر الجيش لا يفر والمراد
التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي مع زيادة لان القوم وهم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين
قاتلوا المرتدين باشارة مكانوا موجودين في زمن النبي جاضرين في خدمته فما معنى الخصيص الله تعالى اذا اراد الله تعالى بان ذلك القوم بعد زمان النبي
كما يقتضيه سبب الكلام على ان هذا التوجيه لا يتمشى بالنسبة الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الآية حتى يصح بيان ان الله
لم يكن في ذلك الزمان قادرا مستقلا في قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يثبت
من كان تاركا لشرائع الاسلام اه مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين فانكارهم للاصل الخامس من اصول الشرائع
هي الامامة وقد تربت اصالة هذه المسئلة في اوايل هذا الباب فتذكر واما ثامنا فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن
ان اراد ان احدا من اهل التسليم قبل تسليم وجهه ظاهر لانهم فرقوا ان الامامة من الفروع كما لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القائلين
بان الامامة من الاصول يقولوا بذلك فهم والسند ما روي عن علي عن انه قال يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الآية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيح البخاري
ومسلم من حديث الحوض المشهور الدال على ان بعض جماعة من الصحابة سيذكرها المصنف بعد ذلك في الموضع اللائق بها وسيأتيك ان شاء الله تعالى تحقيق
حديث الحوض على شيء مما اطلع به على الفتنة التي وضعها الله سبحانه في هذه الآية بالحجة التي استوفينا اسم جهيكية لنطلع على حقيقة النسبة التي هي بين النبوة
والولاية ويظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار الالوهية فعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا
ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد بحصل معنى الآية وعند من انكرها وارتد بذلك عن دين الاسلام بان ائمة يعرفون صاحبها ويعترفون
بحقه يحبهم الله ويحبونه لحبهم اياه والقيام بموالاته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم بمحبة احبائك والبراءة من اعدائك
انك على كل شيء قدير وبالاجابة والنعم جدير واما تاسعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم
قد عرفت جوابه انفا مما ذكرناه ونقلنا عن ابن ابي بكر واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان كون محاربته لابي بكر على حالا مع المرتدين مردود بان ذلك
فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك على حالا مع ان عليا جاهد المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا
ذوي الشوكة والعدد بنفسه وابو بكر كان قاعدا في قعر البيت يبعث جماعة من اصحاب النبي الى قتال المحاربين من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا
كقوة الاصحاب وفضل الله المجاهد على القاعد اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما فضل ابو بكر ذلك استقر الاسلام اه غير مسلم وانما استقر ذلك
امامته وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة عليه كانوا يتوارثون عليه بالقيام بل يقولهم ان الامامة حق اهل البيت
دونه كما مر واما الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي وكان الاسلام انبسط اه مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام واما الخواص
من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في عضد الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا بعد النبي فكان الخطب بهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على
من اطلع على تفاصيل حروب الجمل وصفين وما ظهر فيها من قريش من المدبرين واما الثالث عشر فلان قوله لانه لما ثبت بما ذكرناه ان هذه الآية
مختصة به وقوله فلما ثبت ان المراد بهذه الآية ابو بكر ثبت اه مجاب بما مر ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفة الثانية واما
الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتأكيد ممنوعة ومن العجائب الخبر الذي نقله الشيعة الزامالهم من كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم
برد بانه من آحاد الآحاد وهذا الخبر الذي لنبي عنه تلك الكتب عن ولا اثر يحوي مستفيضا ومن المضحكات قوله بعيد ذلك ان ابا بكر كان يدب عن
الكفار في مكة فان النبي لم يكن يقدر على دب الكفار ما دام في مكة فضلا عن ابي بكر وهذا اذن بعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو بنفسه هرب
الى الغار ومنه الى المدينة ولو نوقد على الانصار فهم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه او لانه كان معلم صبيانهم في الجاهلية واكثر
شبانهم كانوا الامين فيهم محبوبه رعايته لحق التعليم او لان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس عشر فلان قوله كيف
يلتفت الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة اه مدفوع بان عدم التفاته في ذلك الى قول الحد واصراره هنا انما كان لظنه
من ان انكارهم يوجب الاخلال في خلافته وليس في هذا ما يوجب ما ذكره وكذا الكلام في اظهاره الحرج في قتال القوم وعدم لان اظهاره ذلك انما
كان اعتمادا منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعونه عن الخروج او لتيقنه انه لو خرج لخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لانبلائهم باطاعته وقبول
خلافته وكان واثقا بان الامر الذي حصل الخوف من خالد بن الوليد مع سرعة خفته يحصل منه مع الوف من المهاجرين والانصار من غير ان يحتاج الى الفرار
واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قوله تعالى جاهدوا في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر فغير مسلم فان الخوف من لومة اللائم
لم يكن متوقعا في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف من ذلك انما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين
الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المتظاهرين بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة والزبير من اكابر المشهورين بالصحبة وفيهم
عائشة زوجة رسول الله وفي الطائفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلثة عشر طائفة من طائفة قريش مع الاهل والاولاد والاقارب
اكثرهم انهم كانوا من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج وكانوا في اعداء الصلحاء واهل القرآن فكان محل اللوم ولكن مما كان قوم صحابة

يخافون

ثبوتون

الذين

يخافون من لومة اي لا تم كان لانهم كانوا على الحق فلا يخافون غير الله ومن الضحاك تشبه الجهال الى ابي بكر ثم في اول بعث النبي وفي زمان افاضه
تمكنه الله لهم الا ان يراد بذلك الجهال انكاره للكفار بقلبه وهذا ايضا في محل المنع عندنا واما التاسع عشر فلان قوله واما علي فانما شرح الجهال
يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة اه بدل على انه وقت الاضعاف اليد زيه عن اسلافه من اهل البيت
وذلك لان العساكر من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقتل علي نصف عسكر الخصم بنفسه وقتل الباقي باقي الاصحاب
مع الملائكة المسومين وكانوا في احد اقل من ذلك وفي الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان منح الله تعالى يد علي فقتل عمرو بن
عبدود وقال فيه رسول الله لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد فر ابو بكر في هذه الوقائع كما يدل
عليه الاخبار ويشعر به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض الاشعار حيث قال وليس بكر في حنين فرار فقاحد قد فر خوف وجبن ولو كان الاسلام
في تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابي بكر بالغا غاية الفرار ونهاية الفوائل كانت كبيرة مفضية الى النار واما التاسع
عشر فلان قوله ان ابا بكر منقدما على علي في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل بعد
علي وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع من ابي بكر قط ولم يذكر له في الاسلام جرح فضلا عن قتل مدة حضور رسول الله وبعده
وكذا قد عرفت بطلان ما ذكره في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف وشعر فان تشبيه الانفاق ابي بكر انما هي من موضوعات
اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفة الرابعة مما لا يخفى وهبه على من يرجع الى ما ذكره في موضع اسند الاعلى
قوله ولا يأتل اولوا الفضل منكم فانه ذكر في تفسير هذه الاية بتشبيه كان فخالطات لا ينخدع به الاحمقاء اهل نحلته ولنذكر وما للاخصا
وتنبيها على صدق اظهارنا للرد والانكار عمدة ما بنى عليه هنا من المقدمات الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة فنقول اجمع المفسرون
على ان المراد من قوله اولوا الفضل ابي بكر وهذه الاية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله لان الفضل المذكور في هذه الاية اما في الدنيا
واما في الاخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريرا
فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساويا له في الدين لجاز في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي للفاضل يكون فاضلا
فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا غير مقيد بشخص وشخص وجب ان يكون افضل الخلق لان العمل به في حق الرسول ينبغي العمل به في حق الغير فان قيل
اجماع المفسرين على اختصاص هذه الاية بابي بكر قلنا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية نازلة بالنقل احاد التواتر فلو جاز منعه لجاز
منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا الا تم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك فضلا على اتفاق مفسري الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل
السنة الى انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم شيء من الافك ولا يواسوهم وتوعدهم لفظة اولوا بصيغة الجمع وعلى تقدير
ايرادها في قصة مسطح ومنع ابي بكر الصدقة عنه مع ابا لفظ اولوا بصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلم لا يجوز ان يكون نزولها في شان مسطح ايضا
وابي بكر العرض وما الذي جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المفسر الاصلي من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى واما
قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر فيه انه ان اراد تواتره لفظا فممنوعية المنع عليه ظاهرا لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاحاديث المتواترة
لفظا في الواحد الاثنين ثلاثة وان اراد به التواتر المعنوي فليس هنا روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر المعنوي وثانيا انه قال
من ان الله تعالى ذكره في معرض المدح ثم ولعله توهم هذا من الوصف المعنوي في الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض بالكافر النبي الذي له فضل
حاجة وقوة وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان القوم الفلاني مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم الله تعالى وقد ثبت ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب
معها نسب اليهم من المال والانفاق قد يحلو عند نزول اية النجوى على تقديم صدقة بين يدي نجوى النبي حتى نسخت الاية فيهم وقد قال الله تعالى انك انت العزيز الكريم
ومن العجائب ذكر قبيل هذا الكلام ان من قوله لا يأتل اولوا الفضل لا تقصروا في ان تحسنوا فحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطور
واصر في ان المراد الفضل بمعنى زيادة الثواب والعلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر لهما وجه ههنا اذ كثير من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب
العلم لا يقدرون على انفاق اصلة الرحم واقل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد وقع المدح بها في القرآن بقوله وكذلك مكنا
ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث يشاء الاية الى غير ذلك من التبوء في الارض الذي هو من نعم الدنيا ولم يكن ممدوحا لنا مكن الله تعالى يوسف منه بل تعود
الاية بنقيض ما ذكره في فضيلة ابي بكر لاشتمالها على نفيه تعالى ايا بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا ومن معه كما ذكر في شان النزول فدلت الاية على
صدور المعصية من ابي بكر وما اجاب به هذا المتمسك بالامام في اواخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه في اواخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه
قال الله تعالى لمحمد ولا تطع الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه اطاعهم اه مدخول بان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما رواه هذا المجيب من
شان النزول انما يفاصر بحي في الوقوع حيث قال لما نزلت اية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلشتم منى ولست منكم ولا يدخلن على احد منكم فقال مسطح
انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تخرجنا الى احد فما كلمناه في اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقال والله لا تقوم فخرجوا
لا يدرون اين يذهبون وابن يتوجهون من الارض فانه صريح في ترك النفقة عنهم ولو في يوم والانكار مكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف في
ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهي عن التنزيه من ترك الاولى كما ارتكبه من ضيق الخناق مردود بان الاصل في النهي التحريم فحمله على التنزيه من ترك الاولى تنا

الانبياء انما الرتبة العليا بمعونة قيام دليل عصمتهم وانه لا عصمة لابي بكر يكون ايمانه محالا وقال الثاني ان ما توهمه من لزوم التكرار باطل لو كان الفضل على الخبر بناء على الحاجة في الدنيا متحدا في المعنى مع السعة وليس كذلك لان معنى التسعة اوسع مما يملكه الشخص بادة على حاجته فلا يلزم التكرار وزاد ايضا ان ما ذكره من انه لو كان غيره مساويا له في الدرجة لم يكن هو صاحب الفضل اه منه من الخطأ لا يخفى ظهوره ان مجرد الفضل في الدرجة انما يثبت الفضلية عن ذلك الاخر لا انه يتصدى كونه فاضلا اوجب فضله كما توهمه وقوله لما اثبت الفضل مطلقا اه بناء على مجرد ما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا فافهم واما الفخر فمن قوله الدنيا بالدليل ان هذه الاية لا تدل ان يكون في ابي بكر اه من الاشتباه والالتباس البناء على غير اساس واما الحاكي والفخر فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر من باب الاحاد مسلم لكنه مستبعد ان يكون متواترا يعني وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في الفقه فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع بان القول بعدم الفصل بين الخبر الواحد وقوله اشد وذ من اهل السنة ايضا على ما ذكره في كتب الاصول ولو سلم فجاز ان يكون التمسك به لزاما لجمهور اهل السنة الذين يحتجون بخبر الواحد واما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر لا يعني من جميع الظهور فضل من يثبت له ذلك على من لم يثبت له وان لم ينتف نفيه عنه في الواقع فان عدم اقتضاء النفي اسر شيء بين ابي بكر وسائر من لا يدل اللفظ على ثبوت ذلك لهم حتى عند ابي بكر على ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل له منزوعة من ذلك الصفات مثلا زمة فنفي بعضها لكونه كوارا غير مزار يستلزم نفي الباقي وهو محبة الله ورسوله ومحبة الله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله لخلاصة لهما يقتضي ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله يستلزم ما يبذل في الجهاد بعد فراره مخصوصا اذا لم يكن المقاومة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض للرجلين بان فرارهما انما كان لعدم محبتهما لله ورسوله وبالعكس ظهر ان اللفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات عمن يستوفيها الفرار وسوق الكلام ايضا دليل واضح على ذلك كما لا يخفى على من تامل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا هو تعميم اثبات هذه الصفة المذكورة في هذه الاية اه فدخول انه لو سلم ان الاية بمجردها لا يمنع ان حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت على انه لم يحصل تلك الصفة لابي بكر قط في المستقبل من الزمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل وايام خلافته لقرائن في ذلك الزمان في بيته والتزامه المعافية وهذا خروجه عن المدينة لقتال ولا لصهد ضيف هذا مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكره تمسك بالخبر المنقول بالاحاد غير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القرآن لكنهم جعلوا التمسك بالخبر دليلا دليلا واقل مؤيد له ودعوى الظهور ميان هبوا البلد طهر كما اوضحنا بل نقول ليس ظهور الاية دلالتها على العموم المعين لوجه صحيح للاحتجاج به لانه يمكن ان يتوهم منه ظهور ذلك لا يخ اما ان يكون قوله تعالى ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما ذكره هذا الرجل انها من كلمة من في معرض الشرط المعمم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم اه فلا دلالة له على خصوص من قاتلهم ابو بكر واذا لا دلالة له على انه اعلى الخاص فضلا عن ظهور دلالته على ثبوت واما ان يكون لفظ قوم في قوله تعالى يأتي الله بقوم ولا ريب في ان مفهوم القوم امر كلي يتساوى صدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى واما الاوصاف فدعوى ظهورها في حال ابي بكر خارج عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير على هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة اضاعة اهل البيت وكان له اعداء وهكذا ايجاد دعوى ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن فورك في تفسير قوله تعالى ولكن الله يمسك بقلوبهم ان ابا بكر كان الصديق وصفه بانه قلبه اي لم يكن هذا الصديق في هذه الشاهدة اذا راها عيانا مع انهم عدوا مثل هذا التفسير من التفسيرات المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ولنعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع والعشرون فلانا لا نسلم ان قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه في حق ابي بكر بل ذكر انه وارد في حق ابي الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بينا في رسالتنا المعنونة بتحقيق هذه الاية انه لا مناسبة للاية للرواية المختلقة في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون فلان الحديثين الذين ذكرهما في معرض المعارضة من الوضوء الشهورة الموضوعة عند محدثي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث محمد الدين الفيروزابادي الشافعي في خاتمة كتابه الموسوم بسفر السعادة حيث قال اشهر الشهور من الوضوء ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وحديث ان ابا بكر كفر صدقا وحديث ان الله الف بين الارواح اخذا وروح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها بديهة العقل انتهى كلامه وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كما بينه مذكرة الوضوء فلا اعرف الخلاصة والمختصر فالبعض النسخ المذكورة واما السادس والعشرون فلانا قد اثبتنا بطلان الاية التي نحن فيها على امامة علي بوجه يوجب قطعا اشارة اليه من المنع ولا يتوقف عنه من نظرة سليمة وفطنة قوية فتذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين فهذا غاية الشوط في هذا المقام والله اعلم بحقائق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسوله اولئك هم الصديقون ذكر احمد حنبل انها نزلت في علي وقال الناصب خصه الله بقوله اولئك هم الصديقون والشهداء ولو سلم ان يكون نازلة في الخلفاء وان صح نزولها في علي فهي من خصائصه ولا يدل دليله على مدعى النص انتهى واقول لقد ذكرنا سابقا ان علي على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكلي ينصرف الى الفرد الكامل فينصرف الصديق في الاية الى علي دون غيره فافهم واما احتمال نزول الاية في الخلفاء

من الشيخ كما هو قوله شكر

فافهم

فانما نتم لوارد من المشهد الذي يشهد وعند الحاكم في الدنيا والآخرة وأما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات
خفت نفسه وأما ما ذكره من هذه الآية لا يصلح دليلا على مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والعشرون**
قوله تعالى الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روي الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما
وفي العلانية درهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل السنة ان الآية نزلت في علي عليه السلام ومن بعضا بله ولا يثبت به مدعى البعض
انتهى **واقول** ان الآية بدل على انه تعالى انفرد بهذه الصدقة كان سخي من سنا الصحابة من كون افضل منهم واحب الى الله تعالى وهذا ابطال في مدعى المقدم
كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والعشرون** قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما في صحيح مسلم قلت يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه واما الصلوة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على
ابراهيم وآل ابراهيم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كانه يعني المدعي وهو اثبات النص واخذ بذكر فضائل علي عليه السلام وهذا امر مسلم واتفق العلماء
على انها نزلت فيهم اثبات كثيرة ومن بطل انه ينكر فضل محمد وآله كما ينكره الا من ينكر ضوء الشمس والقمر انتهى **واقول** قد مر ان الناصب يعني عنوان المخالف ويجعل
لو بجا لكاسده فان المصنف جعل المدعى عين ما ذكره ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة والافضلية بل الفضيلة واثبات افضليته عن غيره من غصب
الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة شرائط الامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فيه دون غيره ثبت المطلوب ولا ريب في ان الامر بالصلوة على النبي
صلوة الآل دون الصلوة على غيرهم مع كون استحقاقهم الى مكانة ومرتبة قد ذهب الفوز الى ان يختص واحد بها في الذكر من خصائص النبوة يدل على
الامامة لدى الانصاف كيف والتصريح بذلك على ما نطق به السلطان الفاضل الشهيد عماد الدين ابو المجاهد محمد خدا بنده انار الله برهانه ان الانبياء الذين
لما لم يكونوا اوصياء لهم في حفظ شريعتهم لم يطرق النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظ لها بعدهم بكون شريكا لهم في ايصالها على وجهها الى من بعدهم
لم يستحق الصلوة ولم يجب اقتران صلوته الانبياء بصلاتهم اصلا ولما كان دين نبينا مانعا عن النسخ والتبديل وكان علي له وعترته الاوصياء
المعصومين حفظه بعده الى يوم القيمة او يجب مشاركتهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى من بعده على وجه خال عن الخلل والتوهين فشاركهم معه في استحقاق
الصلوة وتوجيهها اليهم كما انه تعالى اتبع الكلام حقيقة في ان الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح بدونها ومن كان هذا
شانه كان افضل وقد روى ابن الحجر المتاخر في الباب العاشر من صواعقه عن الشافعي امامه وامام هذا الناصب الشيعي شعر في ذلك وهو قوله يا اهل بيت رسول الله
حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصل عليكم لا صلوة له وقال بعد الاستدلال بهذه الآية على كرامة اهل البيت
انه تعالى اتى بهم في ذلك المقام تنبيها على ان الصلوة من الصلوة عليه مؤكد لتعظيمه ومؤيد لتعظيمهم ومن ثم لما دخل من رجل الكساء قال اللهم هؤلاء اهلي فاجعل
صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم فنصيبه اشبه بهذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه فتح خاتم المؤمنين صلوا عليه
معهم وبرئ لا تصلوا على الصلوة البتراء قالوا وما الصلوة البتراء قال تقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد
انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والعشرون** قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور عن ابن عباس علي وفاطمة يلتقيان بينهما برزخ لا
يبغيان النبي يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
هذا النص من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكره من ان النبي يزوج بين فاطمة وعلي فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلة لا على النص المدعى انتهى
واقول هذا تمام نقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه بروايته عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير واكثر كتب الشيعة
وقد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلام المقدسي الشافعي في قصيدة من بعض رسائله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال فلما حان خديجة رضي الله عنها
بفاطمة كانت فاطمة تحدثها من بطنها وتؤنسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن رسول الله فدخل النبي يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة
فقال لها يا خديجة من تحدثين قالت احدثك جنين الذي في بطني فانه يحدثني ويؤنسني قال يا خديجة ابشري فانها انثى وانها نسلة الطاهرة المطهرة فان
الله تعالى قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فما برح ذلك النور يعلو واشعته في الآفاق تسمو حتى جاء الملك
فقال يا محمد ان الملك يحييك وان الله يبشرك ان زوج النور من النور فقال رسول الله ممن قال علي من فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سماواته وقد شهد
ملائكتها جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين الفا من الكروبيين وسبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى
يوم القيمة اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان ارفعوا رؤسكم واشهدوا ملائكتي على بفاطمة فكان الخاطب جبرئيل والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم
عز وجل بحور العين ان تحضر تحت شجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان انثري ما عندك فنثرت ما فيها من جوز ولؤلؤ وسكر فاللؤلؤ من درر الجوز من ذوب
والسكر من سكر الجنة فالتقطه حور العين فهو عندهن في الاطباق انتهى وبه لقبلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي فعند ذلك الحضر النبي
اصحابه وقال اشهدكم اني زوجت فاطمة من علي فلما التقى البحران بحر النبوة من فاطمة وبحر الفتوة من علي كرم الله وجهه هنا لمرج البحرين
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بدعوى ولا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان
الحسين فجاء السلطان شهيد شهيد حبيبين الى سيد الكونين مهما روحا وريحانا ناه فكلما راح عليهما وارتاح اليهما بقول هذا ريحانتاي من
الدنيا وكلما اشتاق اليهما بقول فلذاي هذا سيد شباب اهل الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما ارابها ويؤذيني ما يؤذيها ويؤذيني

شارح نقش فصوص وشرح فص
حكمة الهية في كلمة ادمية كقبة كالا
ان الكامل هو البرزخ بين
البحرين والجامع بين العالمين
واليه الاشارة بقوله سبحانه
مرج البحرين يلتقيان بينهما
برزخ لا يبغيان انتهى
١٢ منه

يقال شهد كه وملاكه
بكسرهما وبفتح الثاني بمعنى
زوجه او عقده ١٢
قاموس

ما ابتدعها قال لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى انتهى وبجهره وجه كون النبي فان وجوده موكد العصمة وعدم صدور خلاف الاولى من احدهما على الآخر
ولنا قول الناصب وان صح التفسير دل على فضيلتهما على النص فمردود بانه قد دل على عصمته ولا اقل على اصلحيته وهذا من جملة ما انتفى المص كما مر بل يدل
على مجرد الفضيلة لكان من متممات الدعوى لان ذكرها وذكر غيرها من جهات الفضيلة الحاصلة فيه مبدل على حصر جهات الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته
على من لم يتجمعها كما لا يخفى وقد اعترف الناصب بذلك فيما بعد عند استدلاله المص في المطلب الرابع على علمه بما يكون قوله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه
والى نوح في فهمه والى يحيى في زهده فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى قال المصنف رفع الله درجته
السابع والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور قال هو علي انتهى **وقال الناصب** خفض الله قوله الجمهور المفسرين على ان المراد به علماء اليهود
الذين اسلموا كعبد الله بن سلام وامثاله وقيل المراد به ابي هو الله تعالى لا يكون جمعا بين الوصفين واما نزوله في شان علي فليس في التفاسير سلمنا لا يستلزم المطلوب
انتهى **واقول** اعترض على القول بان المراد عبد الله بن سلام وامثاله بان اثبات النبوة حقول الواحد الاثنين مع جواز الكذب على امثالهما لكونهم غير معصومين
لا يجوز وعن سعيد بن جبير ان السورة مكية وابن سلام واصحابه امنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيسابوري وانا اقول ايضا ان الكتاب يتبادر منه القرآن
دون التوراة والانجيل مثلا نعم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى وابن هذا من ذلك واما ما ذكره من ان الرواية التي رواها المص ليست في التفاسير مردود
بان التعليل رواها في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان النبي قال انما ذلك علي بن ابي طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب
الاتقان في معرفة علوم القرآن قال وابن عبد منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سالت سعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب قال عبد الله بن
سلام فقال وكيف هذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوي في معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا عن عبد الله بن
سلام وخصوصا الثعلبي رواية صنعة الحصر ومع هذا ترى الناصب يجادل في عبارته على وانكار نصابه عن انكار الملام واما ما ذكره من انه لا يستلزم المطلوب
انه اذا كان علي بن ابي طالب عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه امس من الاتباع ولخص في الاتباع لحاجتها الى معرفة الحلال والحرام والواجب لتمتثل
الاوامر والنواهي الى غير ذلك مما يشتمل عليه الكتاب لانه المبين بجميع ذلك والاتباع لطريق النجاة من الضلال والتسلوك بمحجة البيضاء لا يحصل الا باخذ الدين
ممن هو موثوق به فيه الله ورسوله عليه في الاتباع لغيره فعكس جميع ذلك المذكور لعدم العلم به عقلا وسمعا فيكون هو اولى بالامامة الا من قال المص
رفع الله درجته **الثامن والعشرون** قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قال ابن عباس علي واصحابه انتهى **وقال الناصب**
خفض الله قوله اقول لا يدل على انها في جماعة يكونون مع النبي في الآخرة وعلي من جملتهم لان عدم الخزي في القيمة لا يختص بالنبي وعلي بل خواص اصحاب النبي عدم
الخزي ايضا وان سلم لا يثبت المطلوب انتهى **واقول** اشكال ظاهر لانه ما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية على ما في نسخة المص متضمنة لذكر اصحابه علي معه كما ذكرنا
والناصب حذف ذلك عن النسخة فيتسع له الاعتراض على المص بوجه واما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبي داخلون في عدم الخزي بان اراد بهم خواص اصحابه الذين
كانوا بعده من خواص اصحاب علي ايضا كبني هاشم والمقداد وسلمان وابي ذر وعمار وامثالهم فهو مسلم ولا يفيده وان اراد خواص اصحاب النبي ممن انحرف بعده
عن علي وغصب الخلافة فلا نم دخولهم في عدم الخزي بل انما ورد حديث الحوض المشهور في شان خزي هؤلاء كما لا يخفى وايضا الخزي له مراتب فكيف ينفي
مطلق الخزي عن خواص اصحاب رسول الله مع اثبات اسلاف الناصب لذلك النبي الله ابرهيم فيما سبق نقله عن الصحيحين ان اصحابا يوم القيمة يحال بينهم وبين شفاعته من شاء
من الخلق واعتذر اليهم بان ارتدوا بعده فيغضب عليهم ولن يغضب بعده ولي قد كذبت ثلث كذبات الحديث فاين خبيثه لبيد بذلك الكذبات
عن شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بذلك لوجه خزي لا يخفى لكن تعالى الله ورسوله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان الخزي باعلى ما يعلم من كتب اللغة
مشتق مجهول على التخصيص كقطان ونوم لا مصدر فقول الناصب اخزاه الله عدم الخزي في القيمة وقوله داخلون في عدم الخزي في القيمة لحن وركاكة كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته **التاسع والعشرون** قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت
هذه الآية قال رسول الله هم انت يا علي وشيعتك تاتي انت وشيعتك يوم القيمة راضين مرضيين ويتاتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى **وقال**
الناصب خفض الله قوله هذه غير مذكورة في التفاسير بل الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهى **واقول** ان المص لم يقل انه مذكور في التفاسير وانما قال انه
روى الجمهور وهو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر ونقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه ولو تتبعوا التفاسير المتقدمين عن اهل السنة كالثعلبي
لوجدوه بها ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية ويلزم منه نفي امامة غيره كما مر **قال المصنف** رفع الله
درجته **الثلاثون** قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا روى ابن مردويه عن النبي وعلي خير ترابي فاطمة عليها السلام انتهى **قال**
الناصب خفض الله قوله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح دل على افضليته وهو مسلم ولا يثبت النص انتهى **واقول** حاصل الاعتراض من الاعتراض
قوله انه تعالى خلق عليا قريبا من النبي من جهة النسب ومن جهة التربة وهذه فضيلة عظيمة لا يحصل لغير علي كما علم من حديث ابن عمر سابقا انه يكون افضل
والافضل اولى بالامامة وهذا ما اراده المص قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والثلاثون** قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى
الجمهور انها نزلت في علي وكذا قوله واذكروا مع الراكعين انها نزلت في رسول الله وعلي **وقال الناصب** خفض الله قوله اقول نزلت قوله تعالى وكونوا مع الصادقين
في الثلثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله وكذبوا المنافقون فهلكوا فنزل الله تعالى وكونوا مع الصادقين فخاطب المؤمنين حتى
لا يهلكوا اما الكذب والنفاق فمن وان تحمل على الفضيلة لا على النص كسائر اخواته انتهى **واقول** قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره ان قوله تعالى لما حكم بقبول توبة

هؤلاء

قوله تعالى الا تاج مع الزر مع عرض الطريق الحجة الفعل اي ترك زيدة مرفوعا لضيقه ومنه قوله تعالى فهم مقمحون تاج الاسماء

ما يجاهم الله

هؤلاء الثلاثة ذكر ما يكون كالزاجر عن فعل ما صنعوه والتخلف عن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله في مخالفة الرسول وكونوا مع الصادقين
بمعنى مع النبي واصحابه في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين مع المتخلفين في البيوت وهذا يعلم ان ما قاله الناصب الآية نزلت في الثلاثة الذين تخلفوا
خلفه اخطأ ان مراد المص من كون الآية نازلة في النبي وعلي ان المعنى من الصادقين النبي وابن عمه عليهما السلام المتصفين بالصدق وذلك كذلك كما علمت
تفسير الرازي لا من كذب وتخلف وتابع فعلم ان نجي المنتفعين من شبهة الآية متعلق بهما وابن هذا من ذلك واما ما ذكره الناصب ان هذا ان صح دل على عصمة
لا على النص مدفوع بانه دال على العصمة فيكون نقضا في الامامة ووجه الدلالة ما ذكره الشارح الجديد بالتجريد حيث قال فهم الآية لكونه هو الاتقى
المعصوم لان الصادقين هم المعصومون وغيرهم على من الحكم الذين معصوما لا اتفاق فلما امر بمتابعته انما هو على ثم قال واجيب بمنع المقدمتين انتهى واقول في اثبات
المقدمة الاولى ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المأمور بمتابعته معصوما والامر بمتابعة غير المعصوم يقبح لا يصدر عنه تعالى وفي اثبات الثانية ان فيها
مكابرة لان احدا لا يدعي عصمة غير علي من الثلاثة وفي اثبات الثالثة ان متابعة الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا
يتوقف على العلم بكونه معصوما والعلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع وفعل الامر والصادقون الذين تجب متابعتهم هم المعصومون
فالمص ومن تابعه من المباحثة ما ذكروا وان ايضا فيهما حيث انه تعالى منهم بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من الحق الكل على الباطل فوجب ان الحق
على شيء ان يكونوا معصومين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصادقين كما
ان الرجل ان قال لولده كن مع الصالحين لا يعني الا ان ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقط وكان هذا الامر بالكون
مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما
يقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين فالامر الواجب لا يتم الا به
فهو واجب فيلزم ان هذا الامر على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه حمل عن الظاهر من غير دليل قوله هذا لا
مختص بزمان الرسول قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين الى يوم
القيامة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة بتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث انا لم نجد الوقت المعين
مذكورا في لفظ الآية لم يكن حمل الآية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المقصود
والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان
جائز الخطأ فكانت الآية دالة على ان من كان جائز الخطاء وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله بكونهم صادقين وترتيب
الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطأ ما كونه مقتديا به ليكون ناقلا لجائز الخطأ وهذا المحقق ثم في جميع الازمان فوجب حصوله على كل
الازمان اما قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان فلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ان
المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين
وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لان الجاهل بانه من هو لو كان مأمورا بالكون معه كان ذلك تكليفا لما لا يطاق لا نا لا نعلم
انه امامنا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين لا يدل على الامر بالكون مع شخص معين
ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا يبقى بقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه
واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الآية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد الصادقين
موزعا اتفاقا على اجزاء الوقت والزمان بان يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الآية على وجوب وجود
شيء يتحقق معه الاجماع في كل وقت لان العام لا دلالة له على الخاص ايضا مجموع المجتهدين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد لما صرحوا بان كلام
المحققين جائز الخطأ وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فتوصيف ذلك المجموع المأخوذ على وجه الوحدة بكونهم صادقين غير متجه وانما يتجه لو
كان كل واحد من احاده متصفا بالصدق اجماعا الا ترى ان مجموع الجدران والسقف والعرصة يتصف بكونه مدينة وحجرة وخانة ونحو ذلك ولا يتصف كل
واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل لهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصومين الذين لا يجوز منهم
التكليف عن واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قاله اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انا امامنا موصوفا بوصف العصمة
فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تثبت بالنص والحاصل ان العصمة وان كانت من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم
السر لكن يمكن العلم به بالنص من الله ورسوله على الامام الاول وينقل الامام الاول على الثاني وهكذا وربما يعلم بظهور المعجزة مقارنة لدعوى
العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف الا يطاق كما توهمه اهل النصب والنفاق ولا تربط الآية بحجية الاجماع والاتفاق فظهر
صحة تمسك عصمة النازلة فيه واستحقاقه للامامة ووجوب الطاعة فيها لا نفي اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثالث والثلاثون** قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي انتهى **وقال الناصب** خصه الله

انتهى

دال على الامامة فيكون

صح ز

صح الرواية عندنا ان امير المؤمنين بعد وقعة الجمل كان يقول انا ارجو ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا
على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من الفضائل المسلمة ولا دليل على النص انتهى واقول ما صح عندهم لا يصح عندنا وانما
الصحيح عندنا ما رواه احد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك فتقييد قوله على ذلك بما بعد وقعة الجمل من اضافات الناصب ثم ان
الرواية التي رواها المص عن احمد بن حنبل على ان علياً كان من اهل الجنة ومن نزل القرآن على النبي صلى الله عليه وآله بكونه من اهل الجنة او بان يكون ما لا
بين قد دل الحديث انهم على ان العشرة من صحابة النبي من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه
الاول ان رواية سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد لدفع تهمة جلب النفع لنفسه من دليل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار
قد شاركوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هؤلاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له صحة لاحتج به
عثمان يوم الدار ويقول انا من هو من اهل الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي عن الخلافة الغير ذلك من الوجوه قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول
الله صلى الله عليه وآله لو يعلم الناس متى سمي علي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وآدم بين الروح والجسد قال عز وجل واذ اخذ ربك من بني
آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي امركم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب انهم يتابع المعتزلة في هذه المسئلة فانهم ينكرون اخراج الذر
من ظهر آدم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه يخالف قواعدهم في نفي القضاء والقدر السابق وان صح النقل مبدل على علي امير
المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على امير المؤمنين بعد النبي حتى يثبت به مطلوبه اسمى واقول هذا من تفاسير
الشيعة والسنة وانما لم يصرح المص باخذه اعتمادا على اشتهاره اما اخذه وقس عليه نظائره ثم ان تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس نقوله
وليس من تفاسير المفسرين وجه واما ما الى به من العجب فعجب بل ستوء وسيجيء ان قضية المتابعة منعكسة ومع هذا فالمعتزلة جماعة عقلاء لا يقولون
ليس في متابعتهم علماء الاشعري الذي لا يعرف من عدد الشعوان اي طرفيه اطول من الآخر وكان في اقواله ومقالاته تابعا لما سمعه من القصاص
وامثالهم كما سبق نقلا عن الحكيم الشهرستاني والسيد معين الدين الاشعري الشافعي فتذكر وايضا لا يتأتى انما ذكره المص الا بالتفسير المذكور
المروي عن الجمهور الى اسلافهم فلا بد دل على عدم انكاره لذلك وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب آدم عليه السلام وقع
في تفاسير الجمهور واحاديثهم على ما في المشكوة من ان الله تعالى استخرج ذرية آدم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف واحالهم
الى صلبه حتى قال بعض متصوفيهم ان لذة تلك الخطاب في اذني الى الآن فان هذا التفسير في غاية الاستبعاد كما صرح به المص في جواب ما نقل السيد مهنا
الحسيني المدني قائلا ان جميع بني آدم لم يوجدوا من ظهر آدم وايضا فان ما هو كالذر كيف يكلف ويخاطب بتوجه الخطاب اليه شفاها مع ان
الله تعالى حكى انه اخذ من ظهور بني آدم لا من ظهره وايضا والوجه في ذلك توجه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تعالى بما شهدوا من آثار
الصانع في انفسهم وفي باقي الموجودات انتهى ثم لا يخفى انه لا يثبت هذا الحديث ولا الاستدلال به على مدعى المص ما ذهب اليه المعتزلة في تفسير الآية من
التمثيل والتخييل لكنايته التقرير والاقرار التخييلي بالنبوة والامامة وفضل النبي والوصي كان كافيا في اظهار جلال الله وعظمته فاما
واما ما ذكره من انه لم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي فيه ان دلالته على انه سمي امير المؤمنين قبل وجود آدم بنفسه فيكون
اولى من غيره بامارة المؤمنين في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوبه المص كما مر بيانه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثلثون قوله تعالى
المؤمنين اجمع المفسرون وروى الجمهور انه على انه قال الناصب خفضه الله اقول هذه الآية في سورة التحريم وهي نازلة في شأن عائشة وحفصة واختلف
على ان المراد من صالح المؤمنين ابو بكر وعمر لان صدر الآية هكذا وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين يعني ان تظاهر عائشة وحفصة على
جنب رسول الله من شأن الله مولاه وجبريل يأبى بخبر معين منعتهما وصالح المؤمنين المراد بوهما ان تهما كانا يفعلانهما ترك الافعال التي يكون المضرة
وان صح نزوله في امير المؤمنين فلا شك انه صالح المؤمنين لكن لا دليل على النص المدعى انتهى واقول الرواية التي ذكرها المص قد نقلها صاحب كشف الغمة عن
الذهبي عبد الرزاق الحافظ الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر بن مردويه باسناده الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان النسوي باسناده الى ابن عباس
رواه السدي في تفسيره عن ابي مالك وعن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره باسناده الى ابن عباس ذلك يتحقق كلام المص وتوضيح اسناده له بالآية والرواية ان المراد بصالح
المؤمنين اصلح المؤمنين بدلالة الفرق والاستعمال لان الشخص اذا قال فلان عالم قومه او اعلم بلده يريد اعلمهم او زهدهم ويشهد بصحة ذلك ما روي عن عمر انه
من قوله كان اوس بن حجر شاعر مصر خوفي فنشأ الناس فيه وظهر فطاطاه منه وقوشا ثم في الجاهلية غير مدافع فانما اراد بلفظ شاعر اشعر لا غير وكذا قولهم فلان
سيد القوم لا يريد ذلك الا اذا كان اسودهم فعلى هذا يكون علي اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضا انه لا يجوز ان يخبر الله تعالى عند ذكر ناصريه
اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكره سبحانه وتعالى وذكر جبرئيل الامين كانا اقوى الخلق نصرة لنبيه وامنهم جانبا في الدفع والذب عنه ولا يحسن ولا يليق به
الكلام ذكر ضعيف النصرة لا المتوسط فيها والحال هذه الا ترى ان احد الملوك لو نهى بعض اعدائه من بلاد عساكره وطلب مكانه هل الا تطمعوا في ولا
نفوسكم بمعاليه فان نصرنا فلان وفلان فلا يحسن ان يدعي في دلالة الامن هو الغاية في النصرة والمشهور بالشجاعة المعروف بحسن المدافعة الا ترى ان

سنان

كالذر

وزهير

جمهور

حيث ذكر كثرة من الصحابة من الصحابة رضي الله عنهم بعد الهجرة المؤمنين بما نزل الآية حيث هو معروف والتهاجر مشهور بحسب الواقعة وفي هذه الآية في حق الذين كانوا في كانت لرسول الله
ولقد ظهر لما ذكرناه أولا وحققناه وأوضحناه ثانيا كذب ما ذكره الناصب من اتفاق المفسرين على أن المراد بصالح المؤمنين فاسقا من المؤمنين وظهر مناع حمل
على غير صالح المؤمنين وظهر وجه دلالته على الأفضلية التي هي مطلوبنا فقد سره وأيضا حمل لفظ صالح مفردا على جمع لفظ صالح مفردا على جمع لفظ الأوضح وما ذكره تحريف
الوارد فيهما من أن يجوز أن يراد بلفظ صالح مفرد الواحد والجمع مستندا إلى ما قاله أبو علي الفارسي من أنه قد جاء فعيل مفردا يراد به الكثرة كقوله تعالى ولا يستأذنكم
جميعا فضعف لأن تمام فاعل على فعيل بلا سند يعتد به غير مسموع وليس لم يجئ إنما المراد به الكثرة بقرينة وقوعه في حيز النفي والعبد الاستغراق وذكر الله
فلا يكون للتكثير ردنا يتعين فيه معنوية الحال والمقام ولا تنكر فيما نحن فيه فيكون قياس صالح ذلك على جميع قياسا مع الفارق كما لا يخفى قال الناصب
رفع الله درجته الخامس والثلاثون قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي الآية روى الجمهور عن سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
خطب يوم غدير خم وأمر بما تحت الشجرة من الشوك فقم فأخذ بضبعي فرفعهما حتى نظر الناس إلى بياض إبطي رسول الله وعلي ثم لم يتفرقا حتى نزلت هذه الآية اليوم
أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فقال رسول الله الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي من بعدي ثم
قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقال الناصب خفضه الله أقول في صحيح البخاري ومسلم
أن هذه الآية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قام رسول الله في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من منع بالشيعة وأن صح فقد ذكر ما يدل على هذا
أن وصية غدير خم لم يكن نصا بل توصية لأهله وأقاربه وتعريف على بين العرب ليتخذ سيدا لها هاشم انتهى وأقول قد نقل هذا الحديث من المفسرين
الثعلبي في تفسيره ومحمد بن الجرير الطبري الشافعي في مجلد له في طرق هذا الحديث وأبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وأبو الحسن العتيقي
الشافعي وغيرهم ومن المتأخرين شيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في مرثية المشهورة الموسومة بأسنى المطالب في مناقب علي بن أبي طالب وأيضا فيها تواتر هذا الحديث
من طرق متعددة وذلك يستكثر الجهد والتعصب لا يتصف لخوالي اصلاح ما أفسد الدهر بحمل تقدم الثلاثة في الخلافة على نحو من الذلة الواقعة عن الانبياء ولا
يوجب على حافظهم وفي خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الإتقان وهو أجل الكتب المتأخرين أخرج أبو عبيد عن محمد بن كعب قال نزلت سورة
المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم أكملت لكم دينكم وفي الصحيح من طرق أنها نزلت عشية عرفة يوم الجمعة فلم حجة الوداع لكن أخرج ابن مردويه
عن أبي سعيد الخدري أنها نزلت يوم غدير خم وأخرج مثله من حديث أبي هريرة انتهى وأقول الفضل بحكم من هذه على أن في الصحيح سقيم موضوع عند الجمع
على وبالجملة فكيف في ترجيح ما نرويه ونقابل على موافقة بعض ثقاة الخصال لأنه المتفق عليه بين أهل الإسلام كما مر وأما ما ذكره
قبل هذا فقد عرفت قبل هذا ما فيه من التحريف والتمويه فقد ذكر ثم الوصية لعلي وتعريفه بين العرب بقصوان يكون تلك الوصية لأن يتخذ العرب
فاطمة من قريش وغيرهم سيدا لهم لا بنو هاشم فقط كما ذكره الناصب هذا ظاهر لكن الناصب لأجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كونه سيدا لأبي بكر
وعثمان الذين هم من عرب قريش خص مبتدأ تحكما ببني هاشم فتأمل فإنه جدير بحسن عداوته لعلي وقال المصنف رفع الله درجته السادس والثلاثون
قوله تعالى والنجم إذا هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالسا مع نفر من بني هاشم عند النبي إذ انقض كوكب فقال رسول الله من انقض هذا النجم في
منزله فهو الوصي من بعدي فقام فيه من بني هاشم فنظروا فإذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن أبي طالب فقالوا يا رسول الله عوذ بي حب علي فأنزل
الله والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول آثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء في هذه السورة
نزلت في أوائل بعثة النبي وابن عباس لم يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة الغواية إلى النبي في حب علي وربط الآية بهذا غاية الركاكة
هذا ولو تنزل على مصابيحه والوضاع غير الخلافة انتهى وأقول ما ذكره من أن سورة النجم نزلت في أوائل بعثة النبي من مفترياته وليس في شيء من الكتب
المتداولة عند أهل الأثر والظاهر أنه اعتمد في افترائه هذا على ما قيل أن السورة مكية فظن أن كل ما هو مكي نزل في أول البعثة وليس كذلك فإنها
ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح أو عام حجة الوداع فلم يكن سورة النجم كلا أو بعضا من هذا القبيل وبرهان ما ذكرناه ما قال الجلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الإتقان من أن الناس في المكي والمدني اصطلاحان ثلاثة أشهر أحدها أن المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل
بالمدينة أم بمكة عام الفتح أو عام حجة الوداع أم لا سفر من الأسفار الثاني أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة ولو في غيرها
أبو حامد الشافعي في كتاب شرف المصطفى وأبو الحسن الغزالي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على رغم هذا الناصب الغاسطي المار ذكره ما سنا إلى أن
عباس فلا يطابق كتاب أبو أما ما استشكله من نسبة أصحاب النبي الغواية البتة فإنما استشكله حيث راعى أن بين الثلاثة من خلفا الناصب جملة
الناصبين والا فهذا البين بالبعد من نسبة الأولاد بعقوبة الضلال ومحبة ليوسف فقالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إن أبانا
لفي ضلال مبين وقالوا تالله إنك لفي ضلالك القديم ولولا أن يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا أنبياء بعد ذلك على
رغم أصحاب الناصب الشقي قال لو لم يشأ ذلك في شأن أبيهم وبينهم فاطلقت بضاعة نشأوا في الكفر وأفنوا أكثر أعمارهم فيه وأما ربط الآية بنظر
حد لكن لا يربط بالقلب المتيقن المملوء من عداوة أهل البيت وأما ما ذكره من أن الوصاية غير الخلافة فإن أراد بيان الوصاية لا يكون بعض الإمامة
والإمامة أصلا فباطل لأنه ظ بل الوصاية إذا أطلق لا يراد بها إلا أولوية التصرف في جميع أمور الموصى وهو مساق الخلافة وذلك لأن أصل معنى الوصية
في اللغة هو الوصل ومعنى التصرف أن يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت إذا تصرف كان الوصي إذا أطلق يكون المراد به الأولوية بالتصرف في أمور الموصي

الواقعة

المنافي على رغم هذا الناصب

جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الاعم الخاص كوصف الطفل الاقرار والتعبد فيكون المراد بالوصية حيث اطلق النبي في شاوصية او لفظ الامر
في كل شأن له التصرف فيه وهذا اضعف الخلافة كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون معنى ما بين الخلافة مسلم لكنه من جملة ما يهمنا لان الوصية الفاوصى
وتسميتهم بالنبي الى اولى الغواية في حق علي اما لوصية امعنى الامامة لا غير كما لا يخفى على اولى النهى قال المصنف رفع الله درجته الثالث
قال الثالث اصلح الله بجهاده في غزاة السلسلة كان جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرملة ليهجموا النبي بالمدينة فقال النبي لاصحابه
من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن نقول علينا من شدة فرج بينهم فخرجوا الفرصة على ثمانين جملا منهم ومن غيرهم عمر بابا بكر
الله واتوا الى بني سليم وهم بطن لوادي فهزموهم وقتلوهم جمعا من المسلمين والهزم ابو بكر فقد اسر وبعثه فهزموا النبي فقال عمرو العاص
لعشيرة رسول الله فانقذه فهزموه وقتلوا الجماعة من اصحابه وبقي النبي ايا ما يدعو عليهم ثم طلب امير المؤمنين وبعثه اليهم ومعه الرمح وشيعه الى
مسيره الاحرار وانقذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن العاص فصار الليل وكل انهم حتى استقبل الوادي من فهم فلم يشك عمرو بن العاص انه يأخذهم
فقال لابي بكر هذه ارض سباع ودواب ما اشد عدنا من بني سليم والمصلحة ان نصلوا الوادي واراد امساك الخيل وقال فعل الامير المؤمنين فقال
له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال عمر فقال له فلم يجبه امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله واقاتلوا فاصبحا واستعمله النبي فرس امير
المؤمنين عليه وقال له النبي لولا ان اشفق ان يقول فيك طوائف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر بملاء منهم الا اخذوا التراب
من تحت قدميك تبركا بك فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اهتم غزوة ذات السلاسل صقولة في الصحاح وفيها
نصدها عمرو بن العاص بامر رسول الله اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول في الصحاح بل اشتمل على المناكير فان النبي كيف يجوز
بدعوى الوقيعة على المهموم من هذا الخبر ان النبي كان يريد ان يقول انا لوقيعة ولكن خاف من عبد الناس هذا كلام غلاة الرفضة ولا ينبغي نقل
هذا بمسلم فضلا عن فاضل انتهى واقول ما ذكره من ان الفتح كان بيد عمرو بن العاص مما لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كاذبا في هذا ثم قوله النبي
ما خاف من الناس اعتقاد الوقيعة لا يستلزم ادعاء لا لوقيعة كما توهم هذا الناصب لا عوج الاهوج الحبر الماهر المتكلم بكل يحتج ارد بل يكون
في ذلك كشفه عما خفي من فضائل علي وكمالاته وقدرته بتأييد الله على خوارق العادات التي هي دليل قربه الى الله تعالى وكمال عنايته اليه وتأييده
له وكيف يفهم ذلك عن فهم ذي عوج مع قوله لولا ان اشفق اي اخاف ان يقول فيك اه وكيف يجتمع ارادته لان يقول الوقيعة مع خوفه من
الناس له ثم كيف ينكر الحديث ويحكم باشتماله على التنكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب قد نظم مضمون الحديث في مدحه المتواتر المشهور حيث قال
ثم ان المرتضى ابا حسن لا يعلم الناس طرا بعده له كفى فضلا ولا تاعلى وقوع الشافعي انه الله وقال ابو نواس شعرا يحسن هو بالظهر
حيدرة بفضله وعلاه في ذوي النسب ولا بشجاعته في يوم معركة ولا التلذذ في الجنات من ارب ولا التبرؤ من نار الجحيم ولا رجوان يوم الحشر يشفعه
لكن عرفت به والسر الخفي وان يجعل اوقبلي وكفرني تصدهم عنه ذلا وذا لا اصله له كالهمل يعرض عنه صاحب الكلب قال المصنف
رفع الله درجته الثامن والثلاثون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي والفاسق الوليد نقله الجمهور
وقال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة والاية نازلة في علي وهو من فضائله الذي لا يحصر انتهى واقول الاية
دالة على افضليته واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تعالى والثلاثة المتقدمين الخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين
قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا مستحقين الخلافة وقد بينا سابقا ان الخلافة والامامة لا يجتمع مع صدور الظلم سابقا انتهى هذا كلام المصنف
رفع الله درجته التاسع والثلاثون قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله
والشاهد علي وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح كانوا سهلا انتهى واقول هذا نسب الى رواية الجمهور فقد روى
ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلاثة طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي والقلكي المفسر عن مجاهد وعن عبد الله بن شداد
غيرهم من قدماء اهل السنة ومن المتأخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث قال قد ذكر في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبرئيل يقرأ القرآن على
محمد وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلوا الدلالة البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد وبعض منه
والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد انتهى ولا ريب ان شاهد النبي على امته يكون احد الخلائق سيما اذا تشرف بكونه بعضا منه كما ذكره الرازي
فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النبي لان من مهمات التبيين الجنس فيؤذن بان علي بن ابي طالب من جنس الرسول وقوله ويتلوه شاهد
منه فيه بيان لكون علي تاليا للرسول من غير فصل بينهما بالتاء الخرس جملة تالية بعد ثلثة فعلية الدلالة لان الشاهد من تلو غيره على اثره من غير فصل بينهما
وقوله يريد تفسير هذا الاية بان الشاهد هو علي الدال عليه بنحو قول الرسول انت مني وانا منك فهم بعد هذا الاستدلال لخصائص ذلك الدين
قال المصنف رفع الله درجته الاربعون قوله تعالى فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى على الاسلام حيث علا انتهى وقال الناصب خفضه الله
جاء في التفسير هذه نزلت في الخلفاء الاربعة كذا مع رسول الله اخرجه شاه ابو بكر فازر مع عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي وهو من فضائله الا
لا يدل على النص انتهى واقول اقرار بالمفضلة الذي ذكره الناصب قد رواه الثعلبي عن عكرمة ولعل التفضيل انه كان مذكورا فيما رواه اللص الجبر
كن فاقتصر على بعضها الذي كان دليلا الزامها وموافقا لما روي من طريق الامامية ونزل البعض الاخر منها لعدم مدخليته في غرضه بل العدم اعتقاده

قال تعالى والعاديات ضبحا اي الابل يعدو امن عرفة الى المزدلفة ومن المزدلفة الى منى والضبح هذا استعارة لان اصل استعماله في الخيل وهو صوت انفاسها اذا عدون والعدو ملاحق من الضبع الثعلب ورسم منه

المناكير

لا اشرا

كما اشرنا اليه ثم الرواية دالة على الافضلية لا على مجرد الفضيلة كما توهمه الناصب اذ كان استوا دين الاسلام على ساقه وعمود وغيره دونه وغير مكان الفضل
من غير قال المصنف رفع الله درجته الحادي والاربعون قوله تعالى بشيء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله يقول الناس من شجر شتى
وانا وانت يا علي من شجرة واحدة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قوله تعالى بشيء واحد نزل في بيان ان الفواكه تختلف طعومها مع انها تسقى بماء واحد
هذا من غرائب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الحديث لا ربط له بالآية والعجب ان كلام هذا الرجل في غاية التشويش وكانه زعم ان احدا لا ينظر في كتابه او كان ضعيف
الرأي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى واقول قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال قوله تعالى وجنات واعناب
وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرأ النبي الآية
انتهى ثم ان للقرآن ظهرا وبطنا فلا يبعد ان يكون ظاهر معنى الآية ما ذكره الناصب من اختلاف طعوم الفواكه وباطنها ما ذكره جابر رضي الله عنه والجملة الصنو
المذكور في الآية جمع صنوة هي النخلة تشعب رأسها واي بعد في الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام بنخلة تشعب رأسها وتسقى بالماء الواحد من القبض الالهي ولو
امتنع الناصب عن قبول هذا التأويل فهنا لا اشكال عليه الا في الحديث الذي ذكره مبينا لذلك في تفسير قوله تعالى زرع اخرج شطأه الآية حيث جعل من الزرع
المذكور في الآية كناية عن رسول الله وعلي باعتبار الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض اصحابه مع ان ما نحن فيه من الحديث الدال على الاتحاد الذاتي مما يؤيده
الحديث المشهور وهو قوله خلقت انا وعلي من نور واحد وغير ذلك مما يوافقه في المعنى ظهر ان ما ذكره من عدم انطباق الحديث بالآية ناشئ عن بلوغ عناده
النهاية فالعجب الذي ذكره مما ينبغي ان يذكر عن المصنف من سره الى هذا الناصب استهزاء الذي يتعجب مما حمله وطعن فيه قال المصنف
رفع الله درجته الثاني والاربعون قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي قال الناصب خفضه الله اقول هذا لا يدل
نزلت في احد من هذا او وقف رسول الله على مصعب عمير وهو ممن قتل باحد فقرأ عليه هذه الآية وان صح نزوله في علي فهو من فضائله ولا يدل على النص
انتهى واقول يمكن بما ذكره الناصب ان الآية نزلت في احد ان الله تعالى فيهم رجال صدقوا ما عاهدوا الله ورسوله على قتلهم من قتل ومنتظر حيث
قال من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الآية اي فمنهم من قتل دون نبيه من اهل بيت
رسول الله وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم والذين انتصروا واصحابه ومنهم من ينتظر النصر او القتل على ما هو عليه اصحابه لم يغيروا ولم يبدلوا
لا من استشهد ولا من انتظر وعن علي فيما نزلت والله وانا المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى ان الذين انتصروا واصحابه وان لم يكونوا من بني هاشم لكن رأسهم
رئيسهم في الصدق وسببية نزول الآية حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مفصلة قد سر ان المراد بصدق العهد المنتظر هو علي وكفى به
فضيلة واما ان الآية نزلت في مصعب فلم يجد في شيء من الكتب المعتبرة لو لم يرجع في تفسير فخر الدين الرازي الذي ضمنه كل عليه وليس فيه قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وهو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول علي
من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقائق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور توغله في معرفة الكتاب لا يدل على النص انتهى واقول لو سلم نزول الآية في شأن علي
خاصة الحافظ ابو بكر بن مردويه فنقول الناصب اقبل على من جملة ورثة الكتاب غفلة او تغافل ويحامل على علي ثم الظاهر انه اراد تكذيب هذا التحمل والتحامل نظرا
الى احتمال الشركة ابي بكر وعمر مع علي في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المصنف من تفضيله عليهما وليت شعري كيف يشركان معه في ميراث الكتاب مع انهما
كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الاب في الكلالة وغيرهما من الكتاب وقد اعترف عمر بان النساء اعلم بالحدود الى البيوت الغيب واعلم منه وكان
مدار امرهما الرجوع الى علي ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور وسيأتي في هذا الرد المنثور قال المصنف رفع الله درجته الرابع والاربعون
قوله تعالى انا ومن اتبعني هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان اراد انه ما تبع النبي غير علي فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة المتابعين
فهذا لا يحتاج الى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى واقول المراد بحصر المتابعة الكاملة التي يكون بحسب الظاهر والباطن ولا يشوبها شائبة ردة ونفي
هذه المتابعة عن غير علي عن ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه دليل الفضيلة عن غيره وهو المدعى قال المصنف رفع الله درجته الخامس والاربعون
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح يدل على علمه
بحقيقة الكتاب لا على النص على امامته وهو المدعى واقول المدعى من الاستدلال بالآية اثبات الافضلية ونسبة هذا المدعى حاصلة فان تمام الآية قوله تعالى
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب الآية وقد ضرب الله المثل بعلي في ان حال من علم ان ما انزل الله هو الحق و
استجاب مخالف بحال الجاهل الذي لا يستبصر فلا يستجيب ويقصر في المتابعة ولله المثل الاعلى لكن الناصب الشيعي الذي قلبه اعمى لا يتذكر كما قال تعالى وانما
يتذكر اولوا الالباب قال النيشابوري اي انما ينتفع بالامتثال اولوا الالباب الذين يميزون القشر عن اللب انتهى ليتأمل اولئك الناصبين من تمييز
القشر عن اللب ابو الحافظ وابن الحجاج ام من عنده علم الكتاب فضل الخطاب قال المصنف رفع الله درجته السادس والاربعون
قوله تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون قال علي يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي ذاك امر سيكون مخاصم عند الخصوم
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الآية نزلت في رجل وامرأة اسلما وكان لهما ولد يجحدونه حتى اشتد بهما فاتيا فشكوا ولدهما
عن الاسلام فانزل الله هذه الآية واما ما ذكر من الخبر فالظاهر ان النبي لم يجعل عليا فتنة للمسلمين هذه من الفوائد لا من الفضائل بل على ما ذكره انتهى
واقول من يعجب ان الناصب الشقي يكذب في شأن النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامه فخر الدين الرازي ذكر في سبب النزول اقوالا ثلاثة

العليث جزم شيء وحظه والعلاة ثمن واقط كالحليب وكل شيء يعلق وانظر ان عليث تابع سيه فوز لطفه مرقده تحامل عليه كلفه ما لا يطيق ١٢

الرق بكسر حلد رقيق يكتب وضد الغليظ كالرقيق والصحيفة البيضاء والمنشور مرادفه المنشور مرادفه الرجل الذي نشر وكل كان غير مختوم من كتب السلطان ١٢

الفتنة المهزول وفتنت الحديث وقد لبست كانت ١٢

مذاهب بين شيوخها ولو كان هذا السبب نحو حقه لكان موسى بن عمران مذكورا عند الامة بالاستواء لكن ابا على كان فيه وسمين ثم قول الفتنة في الآية بمعنى الاشتباه
وحاصل الآية كما صرح به الرازي والشيخ ابو حيان ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الاسلام بل يؤمرون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بها
ربما يتبين من جملتها امتحان الله لعترة نبيه الكتاب لعترة الطاهرة فان اطاعوه كانوا مقبلين على الامة ولهذا استدل الحديث المشهور بالثقلين وبعد التمسك
على من يؤمن من المشايخ الثلاثة والطوائف الثلاثة من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال على انا دابة الارض وغرضه ما نظر
به بعض العارفين انه كان دابة الارض سبب تميز الكافر عن المسلم انا ايضا سبب تميز احد فرقهم من الاخرى لا مدخل في ذلك كانوا قوم الناصب بل هو حينئذ
فوق كثير من الفضائل والكمالات كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن والاربعون** قوله تعالى ثانوا الرسول من بعد ما تبين لهم
الهدى وقال في الشرح على انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات الشيعة وادلة لا تصلح على ثبوت النص الذي ادعوه
لروايته مذكورة في كشف الغمة رواية عن الحافظ ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله تعالى امر على امامته فهو نص على امامته وشقاوة من شاقوا في ذلك
قال المصنف رفع الله درجته **التاسع والاربعون** قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو على انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحق
نزوله فيه فهو دال على فضله المنفق عليه ولا دلالة على النص انتهى **واقول** الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الآية كما في
التبيان ابو وشيخنا الطبرسي قدس سره ان كل ذي فضل يؤت موجب فضله وفقنا بغير الجزاء المرتب على عمله بحسب ما يليق بالطاعات وزيادة الايمان
على عبد على انه كان دائما في العمل عن غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل هذا
ما اراده المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن والاربعون** قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه
من يدل قول رسول الله في علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات الشيعة وان صح لا يدل على ثبوت النص انتهى **واقول** هذا من روايات
الشيعة مردوية عن حافظ اهل السنة وكفى دلالة على ذلك كتبه الشريف بالظاهر ان المراد من قول رسول الله في علي قوله في امامته كما صرح به مفسرو
ومن الذين رد عليه حارث بن النعمان الفهري كما مر ومن رد عليه عند دفنه بقوله ان اجل ابهم فيه وعلى هذا يكون نصا في القصة ولو سلم فالدلالة
على مجرد الفضيلة تكفي في ثبوت المقصد كما مر تنبيه مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الخمسون** قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو
رافع وجه النبي عليا في طلب سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة فقال ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الآية في البدر الصغرى وذلك لان ابا سفيان لما انفصل الحرب يوم احد قال الموعد بيننا في موسم بدر فلما كان وقت الموسم
تبسط ابو سفيان ان يخرج للحرب السنة فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله من القتال فجاء نعيم مسعود رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم
الوكيل وتمام الآية يدل على ما ذكرنا فانه يقول الذين قال لهم الناس هم نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله
وهم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رووا فلا يدل على المقصود كما علمت انتهى **واقول** الرواية التي ذكرها المصنف رواها ابن مردويه
وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم ووجه دلالته على المقصود ان من يزيد ايمانه في هذه المخاوف اشجع خاصة في الذين
عن غيره فيكون افضل وهذا ما اردناه والناصب من الرواية التي ذكرها المصنف قوله فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمة ايضا في صدر
الآية بصيغة الدلالة لنصيحة فيعترض على المصنف وقد كشف الله عن سوء عمله والحمد لله **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والخمسون** قوله تعالى
وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود بعلي ابطالك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات السبعة بعد ثبوتها
وان صح دل على فضيلته لا على امامته بعد رسول الله انتهى **واقول** هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة ليس من الشاذة قابلة لوجود الواسطة
بينهما وهي الاحاد الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن الراغب جلال الدين التلمساني له قال ان القراءات تنقسم
المتواتر والاحاد والشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والاحاد القراءات الثلاثة التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءات الصحابة والشاذ قراءة
التابعين كالاعمش ويحيى وامثالهما وجه الدلالة على المقصود ظاهر لظهور دلالة الآية بناء على تلك القراءة على كون علي اشجع من كل الامة وان
بعمر كفى الله عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل الله الجاهد على القاعد اجرا عظيما **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني
والخمسون** قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين هو علي عرضت لابيه على الرفيق فقال الله اجعله من ربي فقال الله انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مفهوم الآية ان ابراهيم سأل من الله تعالى ان يجعل له ذكرا جميلا بعد موته وهو المراد من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي بعيد
والشيعة لا يبالون بمثل هذا ويذكرون كل ما يتمشى ولا يبالون فيما يفترون انتهى **واقول** ما نسب الناصب من الرواية قد رواها ابن مردويه
وبعد تسليم الناصب لصحة الرواية لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي على ما في التبيان ابو وقال في تفسيره ان الاضافة في قوله لسان صدق كقوله قدم
وقيل سأل ربه ان يجعل من ذريته في آخر الزمان اعمالا تتلوه وهو محمد انتهى وانت خبير بانه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على
محمد وبين حمله على علي على كل الناصب يدعي فضيلة من فضائل علي اخل من الغيظ فضله واحال في دفعه الظفر وابنائه وشنع على الشيعة
روايتها ولو من كتب الصحاح ولنعم ما قيل شعر از ذكر اهل البيت من اهاشم نافرت حلق الكلاب الشارة فقل لاهل نجد خانك في مولد الوالي
نظم همه بيند بجوز دال على باشد مرد زود بجوش كوكبي نرصوا است خطا است بيكان كمتن توان غايه كه زاهد الذ خفيه بيشتر

ولا يستبعد من قلب مكر فيه بغض علي بن ابي طالب ان يصير محروما بحجوبا عن توفيق الهداية والسعادة وكمال النعمة وفيها الانصاف بكون سبا
اقوالهم واقعا له خطاوز بالخسر الدنيا والاخرة وذلك هو الخسران المبين قال المصنف رفع الله درجته الثالث والخمسون والعصر ان الانسان لفي
خسر فيخبرنا ما جهل الا الذين امنوا على كونه استثنى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يفسد لا يصح اصلا لان الانسان اذا اريد به ابو جهل لا يكون الاستثناء
منقطعا ولم يقل به احد وان كان الاستثناء متصلا لا يصح ان يراد بالانسان ابو جهل فلم يبق الا ان الانسان على سبيل الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص
المؤمنين بعلي وسلمان فان غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل يفرق بين الاسم والحشو انتهى واقول قد ذكر الاستثناء
منقطعا مفاد وغيره من اسلاف الناصب الشقي ربما لا فقه قال النيشابوري في تفسيره وعن مقاتل انه ابو جهل كانوا يقولون محمد الى خسر فقسم الله
تعالى الانسان الصدق ما توهموه وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا انتهى واما قول الناصب فان غير علي وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر غير مسلم وانما يكون كذلك
لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد به مطلق الذنب والتقصير فلا لما قاله شيخنا الطبرسي في تفسيره من ان الانسان ينقص من عمره كل يوم وهو راس ماله فاذا مضى يوم
يكتسب الطاعة كان طول عمره في النقصان الا المؤمنين الصالحين الكاملين فانهم اشتروا الاخرة بالدنيا فربحوا وفازوا واستعدوا انتهى وزاد عليه فضل النيشابوري
في تفسيره قال وان كان العبد مشغولا بالمباحات فهو ايضا في شيء من الخسران لانه يمكنه ان يعمل فيه عملا يتجر به ولذته دائما وان كان مشغولا بالطاعات فالطاعة الا
ويمكن الاتيان به على وجه احسن لان مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله وجماله ليس لهما نهاية انتهى فلم يفرق الناصب الذي لم يفرق بين الفرق
والقدم بين الحشو والتم ولم يسلك من القلم عما يورث الجهالة والندم قال المصنف رفع الله درجته الرابع والخمسون وتواصوا بالصبر قال ابن عباس
هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول انت خبير بان الصبر صفة من الصفات وليس هو من الاسماء حتى يراد شخص وهذا قريب من المشابه انتهى واقول
نعم نحن خبيرون بذلك لكن يبقى هنا خبر اخر ليس للناصب الجاهل عنه خبر خبر بيت قد سيد تو مكر خبر نداري حكم حق خود شد تو مكر خبر نداري وذلك الاخبار هو
في قول ابن عباس هو علي ليس لعلي الصبر كما توهم الناصب الغافل عن فهم واضح الكلام بل هو راجع الى المراد اولى ضمير الجمع في قوله تواصوا المراد به على التخصيص وبخصوصه
تعظيما له وكمالا له نظائر من كلام الملك العلام قال المصنف رفع الله درجته الخامس والخمسون والسابقون الاولون علي وسلمان انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول المراد بالسابقين ان كان السابق في الاسلام فمسلم ليس كل وان كان السابق في الاعمال الصالحات فغير معلوم اصلا ولا يصح هذا النقل
وهو من تعاسير الشيعة انتهى واقول لك ايها الحافظ ابو بكر بن مردويه قد اخرج ذلك وما ذكره من ان سلمان ليس بسابق في الاسلام ان اراد به نفي كونه سابقا كل
فمن لا يدعيه ولا دلالة للاية عليه وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين بان يكون ثالثا في الاولين او ثالثهم فهو جهل بحال سلمان او تجاهل لاجل رفع حال
الى بكر وستأتي انفعة اسلام سلمان عليه والاحاديث الواردة وغيرها من المفسرين ان سلمان قد جاء النبي صلى الله عليه وآله قبل البعثة وهذا كان الكتابة تهمة والنبي عند
بان ما ذكره من الاخبار الماضية ويجوز من كلام الله انما هو تعليم سلمان فرد الله عليهم بقوله لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا الشاعر في شعره الاية نعم
كان سلمان جلا غريبا مسكينا لا يحصل له خلافة ولما ان لم يلتفت الجمهور الى ضبط حاله ولم يرضوا ان يذكروا فيه مما يوجب شان ابي بكر وآله وتسليما
الخلافة اولا ولو بالجملة انه قالوا انه اضل واسبق اسلاما من ابي بكر في محافه وقد رايت في بعض الكتب المعتبرة ان سلمان هو الذي صار واسطة في تقريب ابي بكر الى النبي
بحكم فقال النبي بحضور علي ان ابا بكر وان كان من اذل طوايف قريش لكنه لم يزل كان معلما لصبيانهم مطاعا لمن اخذ عنه من غيرهم فهم لاجل رعاية حق التعليم
في غيره بالتبجيل والتعظيم ولكلامه فيهم اثر عظيم وان معلمي الصبيان طالبون للرياسة راغبون في التواصل لدراسته فلو رغبت الى اخيه من ظهور سلطانكم
سطوع برهانكم والطمع فيما يتوقع من جاهكم ودلت الى بجاهكم لكان ادخل في تالف القلوب واقرب الى نيل المطلوب فتستصوبا جلبه السلم ذلك وشرح سلمان
في دلالة الرجل وادخاله الاسلام والله اعلم بحقايق المرام قال المصنف رفع الله درجته السادس والخمسون قوله تعالى وبشر المخبتين الى قوله ومما
رزقناهم ينفقون على عمومهم قال الناصب خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على الدعوى انتهى واقول بل يدل على المدعى بضم الفضائل
الاخر التي ذكرها الله قال المصنف رفع الله درجته السابع والخمسون قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على الدعوى انتهى واقول فيه ان الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل على افضليته على غيره ممن لم يدخل
في الاية قال المصنف رفع الله درجته الثامن والخمسون قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها حبنا اهل البيت والسنة بعضنا من جاء بها اكبه الله على وجهه
في النار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل البيت من الحسنات ولكن لا يثبت بالنص انتهى واقول ليس الكلام في الحب وحده لان
حب المؤمنين من الحسنات وانما الكلام في بغضهم فان بغض غير اهل البيت من المؤمنين لم يقع فيه الوعيد بالانكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية
لان هذا من الابتداء كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع والخمسون فاذن وقتل بينهم هو علي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير ان صح لا يدل على النقل انتهى واقول قد ذكر ذلك مؤيدا على ما كان كشف الغمة فلا انكار ورود
نص في الدلالة على الافضلية لان من اذن الله تعالى بين الناس يوم القيمة وينادي على اهل الجنة والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزها
عن سائر شوائب الظلم معصوما عن الكبائر والصغائر ويكون افضل من غيره سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان قال المصنف
رفع الله درجته الستون اذا دعاكم لما يحييكم دعاه كما في ولاية علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير وان صح لا يدل
على [illegible] ابن مردويه ووجه دلالته على الافضلية توقف على تمهيد مقدمة وهي ان تمام الاية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا

قصة تسليم سلمان مستند الى قوله تعالى وان الذين يلحدون اليه الاية

انتهى

الرازي

قوله الرسول الخ اذا كان الامر بالامر بالشيء امرا بذلك الشيء فقد صرحت الفقهاء بان الامر بالامر بالشيء ليس بامر بذلك الشيء على ما صرح به جمهور الاصوليين وكذا من امر بالفعل
عند فعل الشيء ذلك الفعل وهذا الآية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاهم الله اليه فان قيل قوله استجيبوا لله استجيبوا لله امر بالجزم انه يدل على الوجوب وهل النزاع
الا فيه ويرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو يفيد اثبات الشيء بنفسه وهو محال الجواب ان المعلوم بالضرورة
ان كل امر الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله والرسول على هذا المعنى كان هذا اخبارا بامر يصلح الواضحات فانه عبث
فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب وهذا النص عن التعطيل وبتاكيد بان قوله ثم بعد ذلك اعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه
تحشرون جاء مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى فنقول لا يخفى ان يكون المراد من الآية المذكورة وشان نزول الآية الخلافة
الامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم فعلى هذا دلت الآية على وجوب الطاعة له واعتقاد خلافته وان كان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله على غيره
بالامكان نصرة غيره من احاد الامة بغير واجبة خصوصا مع هذا التاكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل المقصود بالاخص
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والستون في مقدمة صدقة عند ملك مقتدر على انه لا يخفى ان الناصب الكفي في جرجه
بعضه بقيه من نسخ المتن فسقط فيها هذا الفصل ثم كتب في هذا المقام من جرجه انه لم يذكر هنا الاول وكانه في الحسبان انهم غالطا انتهى وانقول
الغالط من اعتمد على الغلط واشد غلطا من ذلك انه عبر عن الحادي بالاول فانه قال المصنف رفع الله رتبته الثاني والستون ولما ضرب ابن
مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي صلى الله عليه وسلم ان ملك مثلا من عبدي لحية قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا فيه فقال النصارى ما اجرى
مثلا الا عيسى فنزلت الآية وقال الناصب اخرجه الله قول الآية نزلت في عبد الله بن الزبعرى حين نزلت انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم
لها واردون فقال ابن الزبعرى عبدت الملائكة وعبدت اليهود عزيرا وعبدت النصارى عيسى فهو يدخل جهنم فقال رسول الله ما احملك على هذا قومك فان ما الا يراد به ذوو العقول وعيسى من ذوي
العقول فانزل الله ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان مع فهو في حكم لغوا انتهى واقول لقد ذكر في الكشاف الزاري في هذه الآية
انواعا ثلثة احدها ما ذكره الناصب حيث قال ان لفظ الآية لا بد الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا لهذا القوم بيصحون ويرفعون اصواتهم واما ان تلك
كيف كان فالفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالاول ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى قالوا اذا عبدوا عيسى فالمسيح
خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم
لها واردون قال عبد الله بن الزبعرى اليس عيسى عبد فهو يدخل جهنم فقال رسول الله ما احملك على هذا قومك فان ما لا يراد به ذوو العقول وعيسى من ذوي
العقول فانزل الله ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان مع فهو في حكم لغوا انتهى واقول لقد ذكر في الكشاف الزاري في هذه الآية
انواعا ثلثة احدها ما ذكره الناصب حيث قال ان لفظ الآية لا بد الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا لهذا القوم بيصحون ويرفعون اصواتهم واما ان تلك
كيف كان فالفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالاول ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى قالوا اذا عبدوا عيسى فالمسيح
خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها

امامه ولم يتعدوا به ما جعله الله له ومعلوم ان المتقدمين من الامة قليل والتعصب فيها اكثر وعلى ذلك مضى جمهورها الا ترى ان قوم موسى حال عودهم من
البحر وشاهدوا الايات العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون وظاهر عجبا ان سنة الامة
بعد نبيها ويختلف في وصيته ومعلوم ان ابا بكر لم يجعل احدا من الامة ناسخا انه الله يحيي بيت بل قوم بروتا امة وقوم لا يرونها اهلا اصلا الا
باسرفاق بلة بامامة علي مكانهم منهم من جعله اولا ومنهم من جعله ثانيا فالخلاف صح في علي بين الامة والايمان والخلاف في ابي بكر هل هو ايضا
امر لا وهذا نبأ عظيم وتباعد مفرط قد بلغ الى الغاية ولم يقع في النهاية كما اشار اليه الفرزدق بقوله شعر انا الذين اذا الفضل اذا
فاسوا عينا بجد سخنت عيونهم بالذي به فاسوا كوش بين شك في امامته وبين من قبل امر الله وقد اشار عن الشارح فيما سبق من قوله لولا الرضى
ابي محلة لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع النقل بانه الله قال المصنف رفع الله درجته الثالث والستون
ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال علي انا وشيعتي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من دعاويه ايضا ولم يبين
فيه دليلا على المدعى انتهى واقول هذه الرواية مما اختصرها المحدث رواية رواها الحافظ ابن مردويه عن زيد بن علي قال لما نزلت هذه الامة على ثلاث
وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى وقال الخ
الذي الوارد اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا قوم محمد وانها هذه الامة وروى ابن عساكر انه عليه السلام تلا هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الزهري
انه قرأ النبي هذه الامة فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس يريد امة محمد من المهاجرين والانصار انتهى والرواية
الاخيرة مما ذكره الرازي ضرر يجحد في تخصيص بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه ما اشتهر عن حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين
حديث ابن مردويه تقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن البين ان المخالف الثلثة واتباعهم من اهل السنة ليسوا من شيعة علي لما عرفت
من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن جهم الفرشي عليه انه كان معدودا في بعض علي والا تحرف عنه
لان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن انتهى فيكونون على الباطل لان الحق لا يكون في جهتين مختلفتين وحكمه بانه دليلا على المدعى كما لا
قال المصنف رفع الله درجته الرابع والستون وتولهم وكذا سجدا انزلت في علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح فلا دلالة له
النص انتهى واقول اتمام الاية قوله تعالى رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
سيماهم في وجوههم من اثر السجود الاية ولعل استدلال المصنف بتمام الاية وانما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا على اشتهاره من قرائن الاحوال
الدالة وكون باقي الصفات المذكورة فيها مرتبطا بعلي ومدلولا عليها وسيجيء من الاحاديث والاخبار ما يدل على انه بلغ في الكمال مبلغا لم يبلغه غيره من
الصحابة فيكون اعبدهم كما انه اليه افضل المحققين قدس سره في التجريد ويكون اجتهادهم ادعا للنص قال المصنف رفع الله درجته
الخامس والستون والذين تبوؤا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة
وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر العموم وان خص فلا دلالة له على النص المصنف انتهى واقول اقتصر المستدل على الاستدلال بهذه الاية على الانسب
لاختصاره الاية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ولم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اولئك هم الصادقون
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعدلهم عذابا مهينا الاية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره انه كان يقول مصليا على نبيه لا تنبئك
ابدا الله عن ابدائه فان من اذى الله فهذا اذى الرسول فيه من الله للمؤمنين انكم ان اعتبرتم بما امركم وسلمتم على النبي كما سلمت على لا تنبئك ابدا ولا تكرر
ابدا الرسول كما يكون على الاسد فالصادقين في الصدق انتهى وفي الاية بمقتضى الرواية التي ذكرها المصنف قدس سره دلالة على ان ابا علي لا ينفك عن ابي الرسول
ولم يزد في الاية والرواية الصحيحة المنقول عليها ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلثة او غيرهم من كبار الصحابة منكرا فضله قال المصنف رفع الله درجته
السادس والستون واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين وهو على لانه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ظاهر الاية العموم ولم يذكر المفسر تخصيصا جاء لو خص فلا دلالة على النص والاستدلال بانه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص لوجود
الاوصاف المذكورة في غيره انتهى واقول الذي يفهم المصنف لا يقتضيها ذكره من الرواية ففي عموم الاية بل المراد ان ذلك العلم مع الغير معه من الاوصاف انما يقتضي
بين ارحام النبي وعلي ولكن الناصب لما يفهم المصنف والمراد والحاصل ان الاية نص في امامة علي لدلالتها على ان الاولى بالنبي ايضا من اولى الارحام من كان
مستجمعا للامور الثلثة كما انه اليه المصنف وقد اجمع اهل الاسلام على انحصار الامام بعد النبي في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ومن اولي
الارحام لكن لم يكن مهاجرا بل كان طليقا ولا نزاع في ان الناصب في انه طلب امامته علي في اول الامر لم يكن ذلك لاعلمه بالنص على علي كما تقول او
بالافضلية كما يقولون بل قاصدا القول بامامة عباس بعد الاجماع الثاني واعترض الفاضل بعد ذلك التباسه فانهم رأوا بكرا على تقدير صحة ايمانه
وهجرتهم لم يكن من اولي الارحام فيمتنع ان يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد النبي علي لانتفاء احد الامور الثلثة فقلنا ادعينا بحمد الله وبما
ذكرنا فاندفع ما اجاب المشكاة المرتضى في تفسيره الكبير عن تمسك بعض الاكابر الذين الظاهرة بالاية المذكورة على المطلب المذكور بانه لم يبق العباس وحينئذ
تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الاية الا ان الامامة بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب فقال لقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض يدل على ثبوت الاولوية ولبس في الاية شيء معين يثبت هذه الاولوية فوجب حمله على اكمل الاشخاص الداخلة وح ينفرج عنه الامامة ولا يجوز

دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة قوله تعالى ركعا سجدا اخبار عن كثرة صلوته

امر فكر وقسمته وتلقى المعنى اوفي القرآن للنبي صلعم

وقد استدل مولانا الكاظم عليه السلام على ذلك بقوله والذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وتمام ذلك في الفاضل الطبرسي في كتاب الاحتجاج منه

ان يبين ان ابا بكر من اولي الامر لما نقل عنه انه عاقبا سوق برائة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامره ان يكون المبلغ هو على صوفال الاولى بها الا
معنى وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحة هذه الدلالة كانت ابتداء اولى بالامامة لانه كان اقرب الى
رسول الله من علي وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر الطوسي عنه انتهى كلامه ورفعه الصحيح له عما فرضناه ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته
والسبق وبشر الذين امنوا انهم قدم صدق عند ربهم ولا يخفى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يذكر المفسرون فان صح فهو في حكم الغوايات
قد ذكره الحافظ ابن مردويه رواية عن ابن عباس رضي الله عنه والمراد بقدم صدق الاية الفضل والسابقة قال شيخنا الطبرسي ولما كان السبق والسبق بالقدم يشعر
بالمنزلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا وباعا لانها تعطى باليد وصاحبها يبوع بها واضافة الصدق اليه على ارادة فضل وانه من استوا بالعظيم
انتهى وقد وافقه في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف وبدل الاية على زيادة فضل علي عليه السلام رواية الرواية لما ذكره
المفسرون من اهل السنة على ما في تفسير الرازي فهي اخبار الاحاد ثبوتها بحجة واشتبهت اعتقادهم وملاحظة الى مناسبة بحث في انظارهم فلا يعارض الرواية المذكورة
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته والسبق اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي عليه السلام انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول هذا لا يشمل سائر الخلفاء فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على تعيينه انتهى واقول سنذكر ان شاء الله تعالى في بحث الاجماع تفاصيل
امامة فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي افترض طاعتهم وهو طاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما وهذا يذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع ونفي
ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم فيما ذكره الناصب هنا من شمول الاية لخلفاء الفقه لقول العامة فلا يلتفت اليه فان القول امامة الامام ويحتمل قد
اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عقلا ونقلا وعلى سيدهم ثم لنا الدست قال المصنف رفع الله درجته التاسع والسبق واذان من الله
ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد وعلي حين اذن بالاذان من سورة برائة حين انفذها النبي مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى علي وقال
النبي قد امرت ان لا يبلغها الا انا او واحد مني انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول يرد عليكم ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون
الا قول منا العهد او واحد من قومه ولاجل هذا انفذ علي انتهى واقول لا ريب في ان الفعل الصادر عن الله ورسوله عن العبث في الوجه في انفاذ الرجل
اولا واخذها منه ثانيا الا تنبيها على الفضل وتنويها بالاسم وتغليبا للذكر ورفعة لجنابه من ارتضى لنا دينا وعكس الذي يمس عزه ولو كان دفع البراءة
الى علي اولا اما وضح الامر هذا الوضوح والجاز ان يجول بخواطر الناس ان في الجماعة غير علي من يصلح ان يكون موجها بالبراءة فاعلم في ذلك مقام
رسول الله واما ما ذكره الناصب في وجه انفاذ علي بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا قول منا العهد او واحد من قومه
من عادة العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى منهم الا السيد المطاع او رجل من عشيرته انتهى ورد عليه بانه اراد ان يذهب عليا فلحقه وان يعيده
فقربه وانا اقول في الترجيه على وجه الناصب انه لو كان انفاذ علي لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي او لا فعلم ان السر في ذلك عدم نسبة
ابي بكر للاداء عند الله تعالى وسيجيء تمام الكلام مفصلا انشاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته السابع طوبى لهم وحسن مآب قال ابن سيرين
هي شجرة في الجنة اصلها في دار علي وليس في الجنة حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في الرواية المشهورة انها في بيت
النبي ولا يبعد ان بيت النبي والوصي يكون متحدا ولا باس بهذه الرواية فان كل هذه يدل على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة على النص وهو المدعى
انتهى واقول تحقيق الكلام في هذه الاية ما ذكره شيخنا الطبرسي في تفسيره من انه روي عن النبي ان طوبى شجرة اصلها في داري وفرعها في اهل الجنة وقال
لنوري في داري علي فقيل له في ذلك فقال ان داري وداري علي في الجنة بمكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة ليس في داري علي فكفى في افضليته ما اعترف به الناصب
كرها من ابي النبي والوصي وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا الخ الحاد ابتداء بلا دليل ظاهر على شرفه على جميع الخلائق واذا كان كذلك انتفى ان يكون
امرها مناسبا بحسب ظهر الجبال ثوابا وان حسن الرجع لاحدهما كان ذلك لبلاء اتخاذ غلما لا يجاوز زنادا فدعا على بقرة الحق وخلفه الباطل قال المصنف
رفع الله درجته الحادي والسبعون فاما الذين هربوا منك فانا منهم منتقمون قال ابن عباس يعني عليا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يظهر منه
يعني ان المراد من الذين ينتقم منهم هم الكفار وعلي لم يحارب الكفار بعد النبي وان اراد الكفار الا انه ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق من الاية
على انها نزلت في شان الكفار وان صح فلا دليل على المدعى انتهى واقول الرواية عن طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه وقد ذكر ذلك شيخنا
الطبرسي في تفسيره عن جابر عن عبد الله حيث قال ان كلمة ما في قوله تعالى فاما نذهبن بك للام القسم في انها اذا دخلت معها النون الثقيلة والمعنى ان
فضنا لك وتوفينا لك فانا منتقمون بعد لقائهم وعن الحسن قتادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النعمة وقد كانت تلك بعد موته وقد روي انه اراه ما يلقى امته
بعده فما رئي منبسطا ضاحكا حتى قبض وروى جابر بن عبد الله الى ان ادناهم من رسول الله في حجة الوداع بمنى حين قال الا الفيكم ثم التفت الى
خلفه وقال او علي او علي ثلاث مرات فرايناه ان جبرئيل اخبره فنزل الله تعالى على اثر ذلك فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون يعني ان ابطالبك وان اردنا ان نريك
ما نعدهم من العذاب فانهم تحت قدرتنا لا يفوتوننا وقيل انه اراه الله منهم يوم بدر وبان اسر منهم وقتل انتهى واما قول الناصب وعلي لم يحارب
الكفار بعد النبي ان اراد به الكافر الاصلي فهذا يكون كذلك لكن لا يجدي نفعا وان اراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم لان البغاة
كفار مردودون عندنا كما مر سابقا في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الاية وبالجملة محاربو اهل البغي كفرة عندنا كما صرح به افضل
المحققين في التجريد بقوله محاربوا علي كفرة ومخالفو نفسه والبغاة قد حاربوا عليا وابيهما الوجه في تجويزهم الحكم بارتداد من منع الزكاة الى

بكر بعمر

ذكر لاجل انعقادهم عدم استحقاقه الخلافة دون تجويز الحكم بارتداد الثلاثة ولو صح ما تجوز لا لزم منها بطريق اولى كما لا يخفى وقد تمسك
سره في شرحه لمختصر الاصول على ان الخوارج على امير المؤمنين عليه السلام كفار لانهم بعد ما علموا ثبوته من الله وقوله النص الجلي الدال على امامته مع تواتره
عند من آخر وان الائمة بعده هم الاثنا عشر ثم اختلف قولا على اقوال ثلاثة احدها انهم يخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني انهم يخرجون من النار الى
الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم انكارهم الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب
انتهى وجه دلالة الآية على المدعى ان من ينتقم الله به عن الكفار ويطيب خاطر نبيه بوساطته دون سائر المهاجرين والانصار يكون افضل اصحاب الاخيار قال
المصنف رفع الله درجته الثالث والسبعون من يتوكل ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لا شك ان عليا كان يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم لكن لا يدل هذا على النص على امامته انتهى واقول لما ذكر النص من تمام الآية
قوله تعالى وذكر الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم
الآية وقد ضرب الله فيها المثل لنفسه ولما يفيض الله على العباد من النعم الدينية والدنيوية والاصنام التي هي اموات لا تنفع ولا تصل نفعا الى من يعبدها فلم
يضلا ولا شك في ان من ضرب الله به المثل لنفسه من الجهة المذكورة يجب ان يكون في اعلى درجات القدرة والعلم والجود والاستقامة فيكون افضل لقوله تعالى
وله المثل الاعلى ولقوله تعالى ضرب لنا مثلا ونسي خلقه فانهم وانهم اذا كان على الصراط المستقيم اي الطريق الواضح كما طريق من خالفه جائر غير
واضح لاستحالة وجود الحق في جهتين مختلفين والمخالفة بينه وبين من تقتضي الخلافة مما لا يمكن انكاره ولا يدفع اشتهاره قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والسبعون سلام على آل ياسين عن ابن عباس آل محمد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح هذا وان ياسين آل محمد على نبينا
والسلام عليهم ولكن ابن مردويه لبيان المدعى انتهى واقول قد خص الله تعالى في آيات متفرقة من هذه السورة عدة من الانبياء بالسلام فقال سلام
على نوح في العالمين سلام على ابراهيم سلام على موسى وهارون ثم قال سلام على آل ياسين ثم ختم السورة بقوله سلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين ومن البين ان التسليم عليهم منفردا وانشاء السلام على الانبياء والمرسلين دلالة صريحة على كونهم في درجة الانبياء والمرسلين ومن هو في
درجتهم لا يكون الا امامه معصوما فيكون نصا في الامامة ولا اقل من كونه نصا في الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المكي في صواعقه
عن فخر الدين الرازي من انه قال ان اهل بيته ع ايضا وتر خمسة اشياء في السلام فقال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على آل ياسين وفي الصلوة عليه صلى الله عليه
في التشهد وفي الطهارة قال الله تعالى يطهركم تطهيرا وفي تحريم الصيد وفي التحية قال الله تعالى فسلموا على انفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة وقال لا اسئلكم عليه
اجرا الا المودة في القربى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده علم الكتاب هو علي واما من قرأ كتاب بيمينه
قال ابن عباس هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علمت ان ما به من عنده علم الكتاب نزل في عبد الله بن سلام واما آية من قرأ كتابه
بيمينه فالظاهر ان المراد سائر المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى واقول قد علمت فيما مر ان رواية نزول الآية
في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى ذلك في شان علي ع واما الآية الثانية فلا شك في دلالتها على الافضلية او الامامة مبني على ما ذكره
الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسير التبيان ان هذا كتاب اخر غير كتاب الاعمال وفيه اسماء اهل الجنة واهل النار وكتاب الحفظة انما يكتبون
الله وبين عبده ولا يراه احد ولا يقرؤه فيما قال المصنف رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين
عن ابي هريرة قال قال علي بن ابي طالب يا رسول الله انما الحب الذي امر فاطمة احب الي منك وانت اعز علي منها وكلانا بك وانت على حوضه تذود عنه الناس
وان عليه الاباريق مثل عدد نجوم السماء وان الحسن والحسين وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين انت معي وشيعتك في الجنة
ثم قرء رسول الله اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم في قفا صاحبه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من فضائل الزهراء
ودرجاتها العلى في الجنة ولا ريب المؤمن في هذا البحث عن وجود النص في نعم لذكر هذه الفضائل في ذكرها واقول قد سبق الكلام في تحقيق
هذا الحديث ووجه دلالته على الافضلية ونزيد عليه ههنا ونقول وجه الاستدلال والنفع في ذكره دلالته شان النزول على ان عليا اعز
عند النبي ص من فاطمة ع ومن البين ان فاطمة اعز عنده من باقي الائمة فيكون عليا اعز من الكل فيكون افضل قال المصنف رفع الله درجته السادس
والسبعون يحب الزراع لينبغيظ بهم الكفار وعلي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكر في شان نزول هذه الآية وهو من الفضائل
ولا يدل على النص انتهى واقول قد سبق منا ايضا تحقيق شان النزول وتوضيح دلالته فيما ذكر قال المصنف رفع الله درجته السابع والسبعون
ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله قال الباقر نحن الناس انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا ان صح فهو من الفضائل لا
ثبوت للمدعى انتهى واقول قد ذكر هذه الرواية ابن حجر المكي في صواعقه حيث قال اخرج ابو الحسن الشاذلي عن الباقر ع انه قال في هذه الآية نحن الناس
والله انتهى واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان محسودية الناس له في امور الدين يكون افضل قال المصنف رفع الله درجته الثامن والسبعون
كمشكوة فيها مصباح عن الحسن البصري قال المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كانها كوكب دري قال كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء
اهل الدنيا من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابراهيم لا شرقية ولا غربية لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء حتى قال يكاد العلم ان
ينطق منها ولو لم تمسسه نار نور على نور قال منها امام بعد امام نهديه الله لنوره من يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء الله

وقال الشارح خفضه الله اقول ليس من تعاسير اهل السنة وان صح فمدلوله على فضائل اهل البيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر قبله ما صح هذا فلا منازع
بنا زعمه انتهى واقول ان الناصب غفل عن مضرة تسليم ذلك له والا فهو اول منازع في ذلك ايضا لذكر كثير من فضائل اهل البيت سابقا ونسبها
الى النكر والوضع ولهذا ايضا قال الامام فخر الدين الرازي في تفاسيره من آية النجوى في سورة تحوى سؤال الله عن كونها منصة حتى
عليه النبي شابوكه شاوقال قلت هذا الكلام لا يليق عن نصب بن ابن بازمنا ان نثبت فضيلة علي في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل الفضيلة لا بعد
من اكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكونوا مثاعين في هذا مع ظهور كثرة الفضائل بل الخصيصة بهم توجب افضليته والافضلية تستدعي الاولوية بالامامة كما
عرفت سابقا وان هذه الرواية تعاذكره ابو الحسن الغازي الشافعي في كتاب المناقب مقدم الائمة الله نور الاولين والآخرين مثل نوره كمشكوة انه فقد
ضرب الله تعالى فاطمة وسطيه عن المثل النوري تعم الله المثل الاعلى واذا كان مثل فاطمة والتطبيق بين هذا المحل في الاولى ان يكون محل على الجمل والكمال فيكون من
غير من الائمة اتم وافضل والله تعالى نور ولو كره الكافرون قال المصنف رفع الله درجته التاسع والسبعون ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان
بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا اهل بيت نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة وترك قتال اهل البيت النبوي مما
يحتاج الى الاسناد لا بالنص وهو على انه الدليل على انتفاء نقل الامامة ويستدل القرآن على عدم قتالهم وهذا من غرائب اطواره في البحث انتهى واقول
ليس المراد من ذكر الآية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتال اهل البيت كما توهمه الناصب فانه الله بل الغرض الاستدلال على افضليتهم عليه لان عليه
زيادة مبالغة في المنع والزجر عن قتال اهل البيت لان دينهم اعز عزتهم بحيث يكون عنده الامر كعزة انفسهم فكما ان الشخص يمنع عن قتل نفسه بحيث
يمنع عن قتلهم واقل ما يلزم من ذلك ان يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم ان يكونوا اعز الناس وهو دليل الافضلية وايضا لو لم ما اورده من مشتغلا
وجوب ترك قتال اهل البيت كعن الدليل لورد ذلك على ظاهر الآية مع قطع النظر عن المعنى الذي اقتضاها الرواية كما قال فخر الدين الرازي من ان يعتقد
انكر كون الآية نهيا عن قتلهم انفسهم وقال المؤمن الذي اقتضاها مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان
الصلاة عنه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم واذا كان الصلاة خاصا لا امتنع مندرجا بفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن في النهي فائدة وانما يمكن
ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد قتل نفسه اما من يعتقده فعل المنكر ذلك لا يتأتى في المؤمن ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم
الآخر قد يلجئه من الغم والاضطرار ما يكون الصبر عليه اعجل من ذلك الكافر كثيرا من المسلمين قد يقتلون انفسهم مثل السبب الذي يكون انتهى واقول على هذا
القياس يمكن ان يجاب انه من ابراد الناصب اسلامه من الامومية والعباسية ومن بعدهم وهم انهم كانوا يظهرون الايمان بالله وباليوم الآخر وقد يحتمل
حب الخلافة وحوص الدنيا عن حب بها اما ادراهم الى قتل كثير من ائمة اهل البيت وسائر ذريتهم الطاهرة لعلمهم ان اهل البيت حيث كانوا هم الخلفاء الحقيقة
دنيا يجتمع الناس معهم ويؤدي ذلك الى اخذ الملك منهم فصار القتل عليهم اسهل من التساهل في حفظ الملك لعظم هذا لكن لا يجال الى ذلك الشول بهم
المصالحة فيه حتى يحتاج في دفعه هذا الجواب الله الموفق للصواب قال المصنف رفع الله درجته الثامن والثمانون وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات
منهم مغفرة واجرا عظيما عن ابن عباس قال سأل قوم النبي فنزلت هذه الآية قال اذا كان يوم القيامة عقد لواء من نور ابيض وناداه مناد ليقم سيد
المؤمنين ومعه الذين آمنوا بعد محمد فيقوم على لواء الطالب فيعطى اللواء ولا يجتمع به وتحته جميع السابقين الاولين من المهاجرين والانصار
لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر نور بالقرب ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطى اجره ونوره فاذا اتى على اخوهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة
ان ربكم يقول لكم عنكم مغفرة واجرا عظيما يعني الجنة فيقوم على القوم فيحملون لوائه معهم حتى يدخل الجنة ثم يرجع الى المنبر فلا يزال الله يعرض عليه جميع
المؤمنين فما احد نصيبه منهم الى الجنة ويترك قوما على النار وذلك قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم اجورهم ونورهم يعني السابقين واهل
الولاية له والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم يعني باولاية علي حق على حقه واجب على العالمين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا ايضا من الفصص الحكايات التي فيها الشيعة ولا نقل صحيح به ولا اسناد ولا شيء ولا انتهاء من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على نفيه عظمة
من منا ابراهيم المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص وان هذا الاسناد لا يصلح انتهى واقول نحن اعتمادنا على اشتهاره بين الجمهور
وحفظه في الدفاتر والصدور وما حضرنا من الكتب الذي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل من تأليف الحاكم ابي القاسم عبد الله بن الحسكاني
ومع هذا اكثر مقدمات الرواية مؤيدة بآيات اخرى من سورة الحديد كما ترى في الآتي بوجب كونها من الفصص الحكايات دون صحيح الرواية وما سوى
بلوغ عصبة الناصب الى اصول الغايات قال المصنف رفع الله درجته الحادي والثمانون قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون
اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون نزلت في علي لما وصل اليه قتل حمزة فقال انا لله وانا اليه راجعون فنزلت هذه الآية
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة وان صح فهو كسائر اخواتها في عدم دلالة النص انتهى واقول شأن النزول على الوجه
الذي نقله المصنف مذكور في تفسير الثعلبي والكشاف وغيرهما وانكاره هذا كانكار انه الباري والواقع في مواضع شتى واما الاسناد لان الآية في المؤمنين وجماعة
احدهما الاسناد لان بشرى الصلوة من الله تعالى اليه وهو قد زعم اهل السنة ان توجيهها الى شخص بانفراده مخصوص بالمصوبين على عصمته وهو واحد
للطالب وثانيهما الاسناد لان الحصر كمال الاهتداء بقوله تعالى واولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تعالى انا هديناه السبيل في سورة هل اتى وقوله تعالى انما
انت منذر ولكل قوم هاد وكما ترى فيدل على الافضلية وهذا مطلب آخر فمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف

عبد الله بن

تحكمون

فوائد تهام

محكمون قال المصنف رفع الله درجته الثالث والثامن من مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ما في القرآن آية الا وهي في اهل السنة وانا اهلها وانا اهلها
اخرجه احمد في الفضائل وما ذكره ابن عباس ما نزل في احد من كتاب الله ما نزل في علي وعن مجاهد نزل في علي كتيبة وعن ابن عباس ما انزل الله آية
وفيها يا ايها الذين آمنوا الا وعلي رأسها وامير فيها انتهى وقال الناصب خصه الله اقول هذا خبر الوحدة دل على فضائل علي وكل ما نقله من مسند
احمد بن حنبل فهو بدل على اهل السنة لا ما لون حمد الذي ذكر فضائل امير المؤمنين ولو كان النص موجودا في امامته لكانوا يروونه ويفتخرون به ولا يكتمونه
فعلم ان لا نص هناك انتهى واقول انما ذكر احمد بن حنبل واضرابه من اهل السنة قال الفضائل لجزاء الله تعالى لسانهم ولسان اقلامهم من غير ان يعرفوا
ان الشيعة بنظرهم بذلك الى توهين امر الخلفاء الثلاثة وكان القصد لاصحابهم من تلك النقول امران رفع صفة النصب الذي كانوا يتخذونه على اولاد خلفاء
بني العباس حيث كانوا يشيعون في الاعتقاد وانهم خلوص ما ذهبوا اليه من تصحيح خلافة الثلاثة عن لوث العصبية الجاهلية وشوب الاغراض والكدورات البشرية
وهذا نوع لما ظهر عليهم الحجة بان تلك مسند الشيعة بذلك على افضلية علي اضطروا الى انكار المنقول وجحود المعقول وتفضيل المفضول قال المصنف
رفع الله قدره الثالث والثامن من مسند الحافظ محمد موسى الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من تفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما عني
المؤمن ثمنا الا كرامة لامير المؤمنين ومن رواية الثوري عن الحارث انتهى وقال الناصب خصه الله اقول الاثر هذا من تفاسير اهل السنة وهي اشياء
تدل على فضيلة آل العباء وهذا امر لا ريب فيه ولا ينكرها الا المنافق ولا يعتقدها الا المؤمن الخالص لكن لا يثبت به النص انتهى واقول لا يخفى الحافظ
المذكور من مشاهير اهل السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم وقوله ان هذا الاثر من رواية تفاسير اهل السنة لا وجه له وكانه انما انكر
كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه لكمال عداوته مع الائمة الاثني عشر كما راى لفظ التفاسير في كلام المصنف فقال الاثني عشر توحش طبعه وانتشر
كذي ناب اهرم انتشر وعاص اخضر في المحشر فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الائمة الاثني عشر والاثني عشرية القائلين بامامة تلك العشرة من كرام الله
قدس سره وانه لهم بان مثل هذا الناصب الجاهل بما لك بمثل هذا الانكار فنصل فيما بعد عند ذكر مطاعن بعض الصحابة اسماء مؤلفي تلك التفاسير ليعلم
انهم من اهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمنازعة ولقد اوضحه الاستدلال الا بالآية فظ جدا لان من سماه الله تعالى باهل الذكر وامر الامة بالسؤال
عنه لا يكون الا اماما قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثامن من مسند الحافظ قوله تعالى عم يتساءلون عن النبأ العظيم باسناده الى السدي
عن رسول الله ان ولاية علي يتساءلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا في غرب ولا في بر ولا في بحر الا ويسألون عن ولاية علي
المؤمنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن نبيك ومن امامك وعنه عن ابن مسعود اوصت الخلائق من الله تعالى ثلاثة فمن آدم في قوله
اني جاعل في الارض خليفة وداود انا جعلناك خليفة في الارض وامير المؤمنين لنستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم داود وسليمان الكبير
لهم دينهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني لا يشركون بي شيئا يعني يوحدونني ومن كفر بعد ذلك
على ولايته فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تعالى ولرسوله وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر عنهم انتهى وقال الناصب خصه الله اقول الاثر
ان المراد بهم علي فلا يصح بحسب المعنى والتركيب يكون هكذا على يتساءلون عن النبأ العظيم وانت تعلم ان هذا تركيب فاسد واما ما ذكر من السؤال في
القبر عن ولاية علي فلم يثبت هذا في الكتاب ولا السنة ولو كانت من المسئولات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر كما اشتهر في اركان
الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة من الله لثلاثة آدم وداود وعلي فآدم وداود فقد صرح باسمهما في الخلافة في القرآن واما ان يكون
المراد من قوله تعالى لنستخلفنهم على نحو غير ظاهر ولا خبر صحيح يدل على هذا بل الظاهر يشمل الخلفاء الاربعة وملوك العرب في الاسلام فان ظاهر الآية ان الله
وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع الملك من كسرى وقيصر ويؤتيه المؤمنين هذا مضمون الآية وما فسر في الآية فكل من يأتي بالتفسير
بالرأي وما ذكر ان كل الاشياء التي ذكرها نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا كذب باطل وبين من كذب بمسألة الكذابين مراد من الجمهور واهل السنة
والجماعة وليس كل ما ذكر متواتر عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر واقول لعل المراد بهم صنف لفظه هو علي كالمراد انه جاهل ولا
علم واتفاق ان الآية نزلت في علي مراد ان المراد بالنبأ العظيم المذكور فيها هو علي ويدل عليه شعر المشهور عن عمرو بن العاص او حسان بن ثابت
مناقبه كما اشار اليه النيشابوري في تفسيره حيث قال النبأ العظيم القرآن واختلافهم فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا وكهانة وقبل نبوة محمد
كانوا يقولون اما والذي حشد وجحدوا ان مجاءهم منذر منهم وقال الشيعة هو علي وقال القائل في حقه شعر هو النبأ العظيم فلا نوح ولا
وانقطع الخطا انتهى بتوبيد مار والحافظ المذكور عن عبد الله عن عامر انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام عليه سلاح ومصحف بيده وهو
يقرأ عم يتساءلون فاردت البراز فقال علي مكانك فخرج وقال اتعرف النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون قال لا قال والله انا النبأ العظيم الذي اختلفتم
وعني ولايتي رجعتم بعد ما اضللتم وبغيا كم هلكتم بعد ما تبين بخوتم ويوم خدير قد علمتم قد علمتم ويوم الفتح تعلمون ما علمتم ثم علاه
بسيفه وعن واسه وعلا ثم قال اشعر الحالة الان صفين دارنا ودارتكم ما لاح في الارض كوكب وحتى تموتوا او تؤوب فالنا
عن حوزة الحرب مهرب واما ما ذكره الناصب من ان السؤال في القبر عن ولاية علي لم يثبت في الكتاب والسنة فكفى في رده وثبوت ذلك في الكتاب ما رواه
حافظ اهل السنة في شأن نزول الآية واما قوله لو كانت من المسئولات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر الخ فجوابه ان رسول الله

روايات

حوتا البحر والرجل والقتال وغيره منظر او اشد موضع فيه فتوى

بنفسه

غدرتم ان الله عذابه ثم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فشاهد الآية على ما استوى من دلالة النص ودلالة غيره من الآيات
والاحاديث على امامة علي عن اسماء الذين وقد تواتر واشتهر كون ان النبي صلى الله عليه وسلم استعار شبهة الخلاف في قلوب الناس ثم منعت تقليد السلف
واتباعهم الشبهة في قلوب الناس بتمادي الزمان حتى صار امامة اهل البيت من مذاهبهم عن تواترها عند جمهور اهل السنة المقلدة للسلف
الخاصين في غير الشبهة وبقي متواترا مشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا يسبق شبهة الى السامع لو تغلبه بها موجب ان
يكون معتقدا نفيه فان ادراك الشبهة ونحو هذا الذهن في اعتقاده فانه مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا ومن قوله عليه السلام
وبهم وبهذا الشرط يحصل الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى وقوع المتواتر بدعوى نبي انه النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه
فاولا المانع يحصل العلم بان المسلمين سبق الشبهة الى نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابهم عن غير معجزة القرآن وسيعلم الذين ظلموا اي
الشيء كل الى عند المرجع وبعده كما قال نعم كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رواه المصنف عن ابن مسعود
مع كونه منقولا من كتب المناقب لا اهل السنة مما يدل عليه انه نعم كلما ذكر امر الخلافة اضافه الى نفسه واشار الى كونه من عند الله فقال شاورني
آدم عن اني جاعل في الارض خليفة وفي شاورني داود اني جاعلك خليفة وفي حق هرون حكاية عن موسى هرون اخلفني في قومي فان سياق الآية يدل على انه
انما قال ذلك لما رفعه الى غيره لان من نظر هذه الآيات والامامة عند اهل السنة بثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد كما مر تفصيله فلو لم يحمل الآية
على خلافة علي ولا رهم لزم خلف وعد الله تعالى ويتحقق الكلام وتوضيح المرام بتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسير هذا المقام مع ابراز ما سنح
لنا عليه من الرد والالزام فنقول ان الآية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان
محمد وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم المرضي وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا
الوعد بعد الرسول لان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم
ان هذا الاستخلاف الذي يصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمان لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن
بحصول الدين في ايام علي كان قبل الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي حصول الخلافة لكل واحد من من عمل صالحا ولم يكن الامر كذلك نزلنا عنه لكن
لا يجوز ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم هو انه تعالى يمكنهم في الارض ويمكنهم من التصرف لا خلافة الله وتعالى لانه لا يجوز حمله على خلافة الله
انه من مات منكم انه لو استخلف احدا وروي عن علي انه قال اتركم رسول الله نزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه عليا والواحد قد يعبر عنه
بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلنا عنه ولكن يحمله
على الائمة الاثني عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى
الذي ذكره حاصل بجميع الخلق فالمذكور ههنا غير مفيد البشارة بنبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تعالى كما استخلف الذين من قبلهم الذين
كانوا قبلهم فذكانوا خلفاء الله بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا انه لم
يستخلف احدا بالتعيين لكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر والاجتهاد فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تعالى استخلفهم وان الرسول استخلفهم على هذا
الوجه فاولا ان ابي بكر خليفة رسول الله الذي قال انه عليه السلام لم يستخلف احدا به على وجه التعيين واذا قيل استخلف المراد منه على طريقة الوصف والامر
بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس انه باطل لوجهين احدهما ان قوله تعالى منكم يدل على ان هذا الخطاب
كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تعالى وعدهم القوة والشوكة والتمكن في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا
صحة امامة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمان وبطلان قول الخوارج الطاعنين على عثمان وعلي انتهى كلامه واقول
وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره عن الاول من ورود ان كلمة من للتبعيض في الآية انما يقتضي كون الذين امنوا وعملوا
الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين امنوا وعملوا الصالحات فظاهر الآية يقتضي استخلاف كل من اتى بعمل
صالح كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما ذكره عن الثاني مدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ممنوع لان المعترض
فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالتمكن في الارض والتصرف فيها معا او اراد به التصرف في الارض التصرف الحاصل بتصالح الملوك المتصرفين في بعض
الاقطار والاقاليم والبلدان بلا حصول شرط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره ثالثا من ان
الخلفاء الذين اشار اليهم تعالى بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة والامامة فنشبه من تاخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفاء
بعد نبينا لوجهين هو تشكيك سهل وهو غالطة ظاهرة لان من يقول بجواز الخلافة وفي جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كذا يقول بجوازها
على ذلك في جانب المشبه به ايضا فلا يكون قبل بعثة نبينا خلفاء انبياء او ائمة لكن لما كانوا خلفاء مجازا بصالحين في دينهم ولما قال ثالثا فلان ما اتى به رسول الله
مدخول لان الامامة على تقدير ان الخلافة بالنص والاختيار والاجتهاد والنص والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تعالى ورسوله قالوا
الخليفة هو علي واولاده والذين قالوا بالاختيار قالوا بصحة خلافة الشيخين لقول بالنص مجملا ومبينا في حق غير علي يكون ثالثا خارجا عن الاجماع
واخرا اما من الرابع فهو باعث على الاوام مع ان هذا التاويل مما يابى عنه ظاهر ارادة المصنف اولا من ابي بكر عن عمر من انه قال لن لم استخلف فان

رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف ووجه الاباء ان النفي والاثبات في كلامه يقتضيان ورودهما على موضع واحد كما لا يخفى وايضا قوله
كما استخلف الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلف من قبله كادم وداود وهرون انما كان خلافتهم على النص والتعيين من الله تعالى لا على طريق
الاختيار من الامة بسبب اختيار جماعة منهم لواحد على التعيين تارة واختيار واحد منهم لواحد غيره معين من سنة تعرف على طريقة الشورى اخرى وايضا كان ابراء
الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم موروثا للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ ابو علي قدس سره في الجبائي الشفا فكيف يفوض الله تعالى الى اختيار الامة
وقال الغزالي في منهاج العابدين واما النفوس فتتمايل اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار لا يصلح الا من كان عالما بالامور بجميع جهاتها باطنها وظاهرها
خافيها وعاقبتها والا فلا يامن ان يختار الفساد والضلال على ما فيه الخير والصلاح الا ترى انك لو قلت لبعض الاوقر واستقد لي هذه الدراهم ومن اين جيدها
ورديها فانه لا يعتقد لذلك ولو قلت لمن تستخبره في فرس تعتبره ايضا فلانا من الاباء تعرفه على الصبر في الجبر بالذهب والفضة وما فيها من الخواص لا سيما وهذا
العلم المحيط بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا لله تعالى الذي خلقه ويختار ما يشاء ويختار وما كان لهم الخيرة اي
مقاله ومن اللطائف ان الاية المذكورة مع ما ذكر صاحب الكشاف والقاضي البيضاوي وغيرهما قد نزلت في شان قريش لاجل انهم لم يرضوا برسالة الله تعالى لانفسهم
بحضرة الرسول وكانوا يقولون لولا انزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم فرد الله عليهم بان اختيار الرسل واولي الامر في الدين انما يكون من جانبه تعالى
لانه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيها مدخل واختيار العدد عليهم بالصلاح والفساد وكيف يمكن اختيار الخيار الامة في باب الامامة مع ان الكتاب
السنة قد اطبقا بان جمعا من الانبياء الذين كانوا ناظرين بنور النبوة وبصير الرسالة المؤيدين بالمكاشفة الالهية ومخالطة الملائكة اختاروا بعض قومهم بعد
الاختبار والتجربة والتجربة فظهر اخر الامر ضرر ذلك الاختيار وبين ان الصواب كان خلافه من ذلك ان يعقوب عم اختار كبار اولاده لحفظ ولده يوسف وقد
ظهر ضرر اخر وكذا اختار موسى عم من قومه سبعين رجلا لميقات ربه فلما اخذتهم الرجفة قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وال الامر الى
على موسى عم انهم كانوا سفهاء فقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا الختار ولنبيه عقبة الارسال الى المصطلق لاجل اخذ الصدقات كان
بينه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله فحسبهم مقاتلين فرجع وقال للنبي عم انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم رسول
الله بالفتك بهم حيث قال هؤلاء القوم فانزل الله يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
وايضا من المتفق عليه ان النبي عم اختار الذين لوليد بعثه لاصلاح حال بني خزاعة اليهم وهو قد قتل جمعا كثيرا منهم بسبب حقد وضغن كان في قلبه منهم
من ايام الجاهلية حتى ارسل عليا في اثره لاستدراك ظلمه وقتلهم وقال عم في ذلك المقام اللهم اغفر لبني المغيرة فما فعله خالد وكذا ذكر القوم في كتبهم ان
بعثاه النبي اختار ابي بكر واختار ابي ابن كعب فرجع منهم ماعز وفي رواية ان بعد فرار ابي بكر اختار عمر وهو اختار القرار على الفرار حتى فتح الله عليه وكم غير ذلك ولا
يخفى على العاقل المنصف انه اذا كان الانبياء مع كمال عصمتهم وفضلهم وتاييدهم من عند الله قد حصل لهم ضرر الاختيار في كثير من الامور فكيف يمكن
الاعتماد على اختيار عدة من الصحابة في بواطن امور الدين مع عظم شوائبهم لم يكونوا الظاهر اكثر الامور مهتدين بما كان من كان في تعظيم عمالهم خلافها وفيها
من ناقصات العقل والدين واما رابعا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف الاصل مقدوح بان العدول عن الاصل انما دل الدليل على خلافه
جائز بل واجب كما في المشتبهات وغيرها والدليل ههنا عدم صلاحية غير علي للخلافة الالهية كما علم سابقا وبه ارتكاب يجوز حمل الجمع على الواحد مع ان الكلام
من يجوز ان يدخل الخلافة على الخلافة الثابتة واختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فافهم واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب
عن الخامس لا مزية بانه ان اراد ان احدا من هؤلاء الائمة لم يكن حاضرا عند نزول الاية فكذبه ظاهر لظهور حضور علي عم بل الحسن والحسين عم ايضا وان اراد ان جميع
لم يكونوا حاضرين مسلم لكن الخطاب لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه توجيه الكلام الى الحاضرين ايضا والى الغائبين والمعدومين تبعا كما تقرر في الاصول ان تعدد
نفس الخطاب وان كان شاملا للغائبين والمعدومين وقت النزول لكن التمكن من الذي وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين لم
يكونوا حاضرين عند النزول قلت الخلافة الالهية لا تستند الى التمكن من الدين كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء وكذا الكلام في تبديل الخوف بالامن
ويشهد له قوله تعالى حاكيا عن موسى عم ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف بالامن لم يحصل في زمن الخلفاء الثلاثة ايضا على حد ما اخبر الله تعالى
عنه بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا ان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم يحصل في زمان الصحابة الا في بعض المواضع بل لم يحصل الامن مطلقا
في شيء من المواضع مطردا بالنسبة الى الجميع لما المسلمين كيف وقد قتل في زمان ابي بكر مسيلمة وامثالهم من المسلمين الذين ارتدوهم بالردة واصروا
على الباطل وقاتل ابي اهل البيت لاجل اخذ البيعة عنهم واخذوا فدك غصبا الى غير ذلك وكذا في زمان عمر وعثمن وكما لا يخفى على من تامل في مطاعنهم الاتية
وقاتلا سابعا فلان ما ذكره ثانيا مخدوش بان وعد القوة والشوكة لا يقتضي حصولهما في الحجج بل يكفي حصولهما في بعضهم لان قوة بعضهم الذي في قوة قوة
الباقي كما صرح النيشابوري في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم الاية حيث قال ان محاربة من دان بدين الاوايل هي محاربة الاوايل
فافهم بل نقول ان قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي ان يكون وعد الاستخلاف والتمكين بحصول ذلك
لانفسهم بل يكفي في انجاز الوعد حصوله لبعض ذرياتهم مثلا وذلك كما يعد السلطان بعض هل عسكره بانه يجعل على عسكر عدوه وقاتلهم ثم قتل الرجل
اولاده شيئا من الاباء والامات هذا والحق كما صرح به اصحابنا وورد به الخبر عن ائمة اهل البيت ان المراد بهذه الخليفة وهذه اهل البيت الائمة
الامة ولا الخلفاء الثلاثة بناء منهم على فتح بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب هيهنا بقوله ويزيل الملك من كسرى وقيصر

على عبد الله بن علي الحنفي به المصنف هنا الزاما من رواية ابن المسيب والمروية من طريق أهل السنة وإنما قلنا ذلك لأن الظاهر من قوله تعالى الأرض يرثها عباد
وتمكين الله وتبديل الخوف بالأمن على أوجه الذي ذكره الأئمة وعلى جهة الاطراد إنما يحصل بالمهدي الأمة الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي لو لم يبق
الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجلا من ولدي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما
نور الله عيوننا بنوره لقائه وجعلنا من الجاهدين تحت لوائه وجعلنا من الجاهدين تحت لوائه وجعلنا الأئمة كلام الناصب فيقول إن قوله وليس كل ما ذكر متواتر عند أهل السنة وكأنه
لا يعلم معنى التواتر ومراد المصنف بأن مراد المصنف بيسير من المتواتر فيهما المتواتر معنى لا لفظا كما سيحقق الكلام فيه بعيد ذلك الشر نكاهذا الناصب الجاهل
لا يعلم من التواتر إلا النزول لفظا والله تعالى أعلم قال المصنف رفع الله درجته وأما السنة فالأخبار المتواترة عن النبي الدالة على إمامته وهي
أكثر من أن تحصى وقد صنف الجمهور وأصحابنا في ذلك وأكثروا ولنقتصر فيها على القليل لأن الكثير غير ممكن وهي أخبار الأول ما رواه الخمسة في
مسنده قال رسول الله كنت نبيا وعلي بن أبي طالب نور بين يدي الله ورسوله قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزءين
جزءا أنا وجزء علي وفي حديث آخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب ففي
النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر في آخر حتى قسمها جزءين فجزء في صلب عبد الله وجزء في صلب أبي طالب فأخرجني نبيا وأخرج عليا وصيا
وقال الناصب خفضه الله أقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث بعينه في كتاب الموضوعات من طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله والمتهم به في الطريق
الأول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدارقطني متروك وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن أحمد وكان رافضيا وقال أبو سعيد
بن يونس كان رافضيا كذابا يضع الحديث في سب الصحابة رسول الله والنسبة إلى مسند أحمد باطل ودروا أما ما ذكر أن الأخبار متواترة من النبي على إمامته
على نفسه أولا عن معنى المتواتر فإن قال إن يبلغ عدد الرواة حد لا يمكن للعقل أن يحكم بتواطئهم على الكذب فيقول اتفقت جميع المحدثين أنه
ليس في حديث متواتر إلا قوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وهذا الحديث في كل عصر رواه جماعة يحكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب
وبعضهم الحق حديث البينة على المدعي واليمين على من أنكر بالمتواتر فكيف هذا المرء الجاهل الحديث والأخبار بل بكل شيء حتى إني ندمت من معاضدة
كتابه وخوفا أنه بالجواب لسقوطه عن مرتبة المعاضدة لانحطاط درجته في مناهر العلو ومعقولها ومسقوطها الصوت وتزويرها ولكن ابتليت بهذا المتعرض
بحكم بأن المنقول من مسند أحمد متواتر وأحمد بن حنبل قد جمع مسنده الضعيف والمنكر لأنه مسند لا صحيح وهو لا يعرف المسند الصحيح ولا يفرق بين الغث
والسمين والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه أحد ولم يعده أحد من العلماء من جملة المصنفين والمحدثين والعجب أن هذا الرجل لا ينقل حديثا إلا من جملة أهل
السنة لأن الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواة ولا علماء مجتهدون مستخرجون للأخبار وفي إثبات ما يدعيه عيبا على كتب أهل السنة فإذا صار كذلك فلم لا يروي
عن كتب الصحاح فهو يترك المنقولات في الصحاح بل يطعن فيها ويدين لو المناكير والضعفاء والمجهولات من جماعة مجهولة منكرة ويجعله سندا لمذهبه الباطل
الفاسد هذا غاية التعصب والتخبط ثم ما ذكر من المتواتر فإن أدعى تواترها متواتر عند أهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وأنه ليس بمتواتر هذا إلا ما
ذكرناه وإن أدعى تواتره عند الشيعة والروافض فكل الناس يعلمون أن عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الأول إلى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة
والاشتهار فضلا عن حد التواتر فلا يمكن له دعوى التواتر في أي مدعى كان وما ذكره من الأخبار في هذا الباب أكثرها ضعيف وموضوع فلا يصح به
الاستدلال له ولكن نذكره على إبانة تكلم على كل خبر بما هو الحق فيه انتهى وأقول حديث اتحاد النور أظهر صحة من التوراة على ما هو الظهور
لكن المخالفين يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فإنا قد أوضحنا لك كذب هذا الناصب الشقي وتحريفه الكتاب
والسنة وافترائه على الكتب ومصنفيها تزويرا لا مرخوجا عن عهدة التزامه وتوطئ فيه من أبطال ما هذا الكتاب المستطاب فإن الحكم بوضع هذا
هذا الحديث أو ضعفه لم يوجد في كتب أئمة آخرين من أهل السنة كمختصر الفيروزآبادي والمقاصد الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلئ للسيوطي وكتاب التذكرة
الوجيزة وموضوعات الصغاني فإنسبته إلى ابن الجوزي لا يسلم منه الأبعد ظهور صحة النقل وبعد التسليم ظهوره لا ملتفت إليه فيهما من وجهين أحدهما
أن المحدثين مما اتفق على نقله الفريقان ويجرح واحد منهما الإيمان رواية له سيما وقد صرح السخاوي في شرح الألفية المنظومة للعراقي في أصول الحديث
بأن المعتمد أن ليس في مسند أحمد شيء موضوع وهذا العدد كاف فيما نحن فيه والثاني أن ابن الجوزي متهم عند أصحابنا بأنه يجازف في حكم الوضع حتى لا
فهو عند الشيعة أولى بذلك خصوصا في مناقب علي فإن جلال الدين السيوطي في كتبه الثلاثة قد أكثر ابن الجوزي في الموضوعات الخارج الضعيف
بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد مر في وجيزه ثلاثة أحاديث وقال لا سبيل إلى إدراجها في الموضوعات
حديث في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية محاربين شاكر وأحاديث في بقية الصحاح والسنن ونقل منه عن أحمد الحداد أنه قال وما ذكره ابن الجوزي أطلق أنه
الوضع لكلام قابل في بعض رواته فلان ضعيف وليس بقوي أو ليس بحكم بوضعه من غير شاهد عقل ونقل ومخالفة كتاب الله وسنة أو إجماع وهذا عدوان
ومجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فإنه كان أموويا ناصبيا طاعنا في كل من استشهد منه وبحجة من محبة أهل البيت قال فخر الدين الرازي في
رسالته المعمولة لنصرة مذهب الشافعي أن يحيى كان يبغض الشافعي إلى التشيع وكان شديد الحسد له وكان يلوم أحمد بن حنبل على تعظيمه وكان أحمد يلومه
على ذلك الحسد وقد طعنوا في يحيى بكثرة طعنه في الناس فقالوا لابن معين في الرجال وقبعه سيئاتهم والمليك شهيد فإن بلصلاة فهي لا
غيبة وإن بلا زور فالقصاص شهيد انتهى هذا مع ما علم من رأي أهل السنة أنهم إذا ظهر لهم الشيعة عليهم حديثا يدل على خلافة أمير المؤمنين

او افضلية او طعن احد من الصحابة الثلثة مرويا في كتب سلافهم اعتراض خلافهم في قدح بعض رجاله او تاويله او تخصيصه الى غير ذلك من التعسفات كما
ترى واما ما ذكر من ان الحديث المتواتر منحصر عند جميع المحدثين في واحد واثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى
والمتواتر انما ادعى تواتر الحديث المذكور معنى وهو عبارة عن اخبار جماعة عن امر بلفظ واحد لامتناع تواطئهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة تشترك في
معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتظافر
لا الالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دينار واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهلم جرا تواتر القدر المشترك وهو العطاء
مثال غيره وهو المعبر عنه بالتسامح لوجود في الكل والتسامح الذي يصح اطلاق اعطاء المال الغير جزئي لكل من الاعطاءات الجزئية وهذا بحسب الظاهر
والا فالتسامح كما هو المشهور كيفية نفسانية فيمتنع ذلك الاعطاء ومثال الثاني الاخبار عن وقايع حضرة امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام
من انه مزج الشهد في خيبر وقتل عمرو بن عبدود في وقعة الخندق وقد عجز عنه جميع الحاضرين ولم يهتد واعلى مبارزته وهو ابن ثمان عشرة سنة
سنة فضربه ضربة بعد المجادلة والمشاكة العظيمتين وقال النبي صلى الله عليه وآله لضربة علي يوم الخندق تعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين سرور
ذلك اليوم لم يدخلهم مثله فطالما عبر تلك الا يحصى فانها بعينها العلم والقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو امر لازم وهو نامر والحاصل ان
المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف اخبارهم بالوقايع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى هو قدر مشترك بينها فالكل يخبرون عن تلك المشترك
ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن كما في الاول والمتسامحة له كما في الثاني ومعنى تواتر القدر المشترك ان العلم القطعي
يحصل من سماعها بطريق العادة فحفظ هذا وانظر ما في فيها قال ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان الحديث الذي اخرجه البخاري عن موسى الانصري
مرض موت النبي من قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس الخ حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة
سبعة الخ فتلك واما ما ذكره من انحطاط درجة المصنف من ترقي شان العلوم فهو بجهله معدود في ذلك فقد قيل انما يعرف ذا الفضل ذوو الفضل
على من تامل في تواريخ الدولة القاهرة لخانية الا السلطان الفاضل المستعبد او مجاهد محمد خدابنده انار الله برهانه ان زمانهم اكثر تبحرا في الاصول
والعلوم والحكماء والفقهاء وكان معاصرا للمصنف العلامة خلق كثير كبحر الدين عمر الكاتبي القزويني والفاضل البيضاوي والعلامة الشيرازي والحكيم احمد
محمد الكشي والمولى الفاضل بدر الدين محمد الحنفي الشوشتري والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد ركن الدين الموصلي والمولى صدر الدين
البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين الذين عجز وعن مناظرته مسلمو الهند حيث مذهبه الى ان الخيل السلطان مع كثير من اهل زمانه
الامامية على التفضيل المشهور والمسطور في سير الجمهور فقول انحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي سلم عاود درجة مثل هذا العلم الا
ازراء بجلالة قدرهم مع ظهور ان هذا الناصب الشقي الفضولي لا يصلح لمخاطبتهم بل لمرعي ما شبههم وبالجملة فما ذكر من القول لا يسقط من الصاحب
العلامة كلام ساقط فذكر مؤنة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهور ذلك وامثاله كالمؤرخ على قلل الطور ولا لوم على هذا الفاضل
الشقي في النفي والانكار المذكور لان ذلك من هزل الدهر مع اهل الجهل والغرور واما قوله وهو لا يعرف المسند الا الصحيح فكلام سقيم والصحيح ان
الناصب لم يعرف من الصحيح الا ما سماه مؤلفه بالصحيح ولو سمى جميع المسند او المرسلات بالصحيح لا سوى الكل عنده في الصحة ومن اين علم ان البخاري
ومسلما قد اثبتا شرطا من اسباب الصحة وقد رواه على غير رواة الصحيح من رواة الضعيف وان احمد مثلا لم يعبر ذلك بمثله ولم يجوز ان لا يكون
جرح من جرحه مسلم ورفع عنه ملحمة مثلا ثابتا عنده كما مثل جواب من عاسلا بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين فقد
التوبي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلك يمكن ان يكون فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يبقى الجرح مقدما
على التعديل لان ذلك فيما اذا كان الجرح ثابتا مفسرا السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقد قال الامام ابو بكر احمد ثابت الخطيب البغدادي
وغيره ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على انه لم يثبت الطعن او ثم مفسر السبب انتهى وما بينا
التنبيه عليه في هذا المقام لان اعتقادهم لصحة جميع ما اخرجه البخاري ومسلم ناش عن محض التعصب الحاقة بدل على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني
في مقدمة شرحه على البخاري في الفصل التاسع سبب اسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان يخرج صاحب الصحيح لراو
كان مقتضى هذا انه عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما من نص الائمة على ذلك من اطلاق جمهور الائمة على تسميته الكتابين بالصحيحين
هذا معنى لم يحصل لغيره من مخرج عنه في الصحيح وهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه الحاقة فيه ظ لانه لما ادعى البخاري
جمع الاحاديث الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجمهور ذلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما فان الغرض جرى
بان واحدا منا اذا سمى عبده الزنجي مثلا بالكافور ولفقه الجمهور في ذلك الاطلاق وسموه مع علمهم بانه من تسمية الشيء باسم ضده
ولهذا ترى فقهاء اهل السنة مع حكمهم بتحريم علم المنطق وافساد حكمة الفلاسفة والحكم بكفرهم يعبرون عن كتابي الشفاء والنجاة لابن سينا
بان ابن سينا الاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوها فلا دلالة في تعبير الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح على تعديل من ذكر فيه من الرواة لما ذكرنا
من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح مع واضح قد سبق من هذا الشارح التصريح به حيث قال في اوايل المقدمة ان المصنف التزم فيه الصحة وان لا يورد
فيه الا حديثا صحيحا فهذا اصل موضوعه ومستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وايامه مختصرا

من روايات الائمة عنه صريحا آه فتدبر وسيجيء في ايضاح سقم محاجاتهم من زيد بن علي في شرح البحث الخامس ان شاء الله تعالى واما قوله والعجب من رجل مجهول لا يعرفه
احد ولم يعده احد من العلماء من المتقدمين والمحدثين فانكار بارد لا يروج على احد من اهل العلم والحديث فان ابن المغازلي هو مولف كتاب المناقب ابو الحسن
الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرفه من متاخري المحدثين ابن حجر المتاخر الشافعي وينقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة عند ذكر الاية السادسة من الايات
الواردة في فضائل اهل بيت النبوة فظهر ان الداعي له الى الحكم بجهالة ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشي من تعصبه الجاهلية ولما قوله والعجب ان
هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا عمل بمجتهد الخ فمن اعجب العجاب الذي تصدى به خداعة الوهابية
ان الشيعة انما يحتجون على اهل السنة باحاديثهم لكونهم اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اصح من الصحاح السنة لاهل السنة كما لا يخفى
للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتاب التهذيب والاستبصار للشيخ النحرير ابي جعفر الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه
وغيرها من الكتب المشحونة بالاحاديث الصحيحة والموثقة المروية من طريق اهل البيت وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر
مصنفي الامامية كما مر وبالجملة فما علم المصنف قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يقبلون احاديث الشيعة بالقبول عنادا وتجاهلا بادعاء الاحتجاج عليهم
باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام لما ذكرنا وكما قال والدي قدس سره وما حيثيت كه خواهي كه شود خصم تو عاجز سخن من بند بكار قول بزرگان
خصم از سخن تو چون نكرد ملزم او را بسخنهاي خودش ملزم كن وكان هذا الناصب الجاهل لم يتفطن بالبحث الالزامي والتخصيصي ومعنا استعمالها وهذا
غاية الجهل والبعد عن ترتيب اسباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى
هذا العصر مما بلغ حد الكثرة والاستفاضة فيه او لا ان ذلك الكل الذي تمسك بعلمهم هم المتسمون باهل السنة الجهال الذين قال وافيهم في كلامهم
لا خبر في كلامهم فلعنة الله على الكل فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانيا ان فيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار تحكم وكذب بحت
يدل عليه حال بلدان الشيعة كالمناصبين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار وتون مما لم يوجد فيها قط غير الشيعة
فضلا عن البلاد المشتركة ويشهد ايضا بخلافه مصنفات اصحابنا منها ما ذكره الذهبي الشامي في اول كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر
ابان بن تغلب عن انه شيعي صلب لكنه صدوق فقيه قرئ لنا وبدعته له مقال احمد حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في
التشيع ثم قال ان قيل كيف يحكم بثقة المبتدع مع ان العدالة المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان كثيرا
في التابعين وتبع التابعين مع انهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء مع كثرتهم لضاع كثير من الاثار النبوية وهذا
ظاهر انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرنا ظاهر ومنها ما ذكره ابن اثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام
الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية وقال ان مجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية
هو الامام علي بن موسى الرضا وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها قال الشيخ تقي الدين ابن كثير الشافعي
في الحوادث سنة ثلث عشر واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الروافض والمفيد الحاكي عن جوزتهم وكان مجلسه يحضره خلق من العلماء
من سائر الطوائف وكان من جملة تلامذته الشريف المرتضى وقال الشافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرفض صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد
وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقة عظيم الخشوع كثير
الصلوة والصوم خشن الملبس وكان عند الدولة وزاد الشيخ المفيد عاش ثنتا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم وفاته مشهودة وشيعه
ثمانون الفا من الرافضة والشيعة وارباح الله منه انتهى ومنها انه قال عند العلامة الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوايل حاشية الجديدة على الشرح الجديد
للتجريد عند تحقيق صيغة افعل التفضيل في قول المحقق قدس سره وعلى اكثر اجلائه ما هذا عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل
السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في موضعها وبنوا على ذلك ان غيره ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب
الشيعة الى ان عليا افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه من الدلائل وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد من الصحابة غيره
واستمر هذا الخلاف والمراء بينهما وفي كل من الطائفتين علماء كبار يعارضون بالحق المعرفة فلو كان معنى الشيعة ما ظنه هذا القائل لجاز ان يكون كل
واحد منهما افضل من الاخر ولم يقع هذا الخلاف والمراء والمنع وكيف يجوز ان يكون معنا ما ذكر ولم يتنبه له احد من هذه الجماعة الكثيرة وفي
الخلاف والبناء والمنع المذكورة بين الطائفتين قريب من ثمانمائة سنة انتهى كلامه ومنها ما طويتها على غرة حديث الاخذ المفضي الى الاسهاب قال
رفع الله درجته الثاني من مسند احمد لما نزل واندر عشيرتك الاقربين جمع النبي من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثلثا ثم قال من يقضي عني ديني
ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي انا فقال انت وروى الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة اسكت القوم غير علي انتهى
وقال الشيخ خصه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي في قصة طويلة وليس فيه تكون خليفتي وهذا من وضعه او من وضع شيعة من شيوخ الرفض
واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد حنبل لفظ فيكون خليفتي غير موجود بل هو من الحاقات الرفضة وهذا الكتاب ان اليوم موجود وهم لا يبالون
عن جعله الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من فضائل امير المؤمنين حيث اقبل الناس ادبر واقدم اذا الناس احجم وفضائله اكثر
من ان يحصى الله تعالى سره بعد اخرى انتهى واقول بل حديث خليفتي خلق باطل من اباطيل الناصب فهذا الحديث ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات

هذا سقم

بل سلام

فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي في الحديث بن الا ... لفظ خليفتي غير موجود فيه وان ذكره في كتاب آخر لابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكر
ذلك الكتاب حتى يرجع اليه في تحقيق ذلك حيث ابهم الكلام في ذلك على آخر امره واضطرابه وكيف يكون من الوضوح مع ما نقله عن البخاري
انه قال ليس في مسند احمد شيء من الوضوع وقوله هذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظاهر انهما لم يكونا موجودين في البلاد الذي قصد الناس
ترويج زيف الكاسد على اهلها اعني بلاد ما وراء النهر واهل من قلبه وانهم يكتفون بمجرد نقله وصاحب فضائل امير المؤمنين عليه السلام قلبه مع اولئك
الناصب الى مسند احمد وتقبيل التعليق حتى يتحقق انه لغاية العجز والاضطراب ثم ان الاقتراح في الجواب ايضا قولهم بعضهم يوجد يكفي في ثبوت الدعوى لانه
انه بكر الدال الا بعضها اذا لم يكن عليه دين بقي عليه الى حين وفاته لما روي من انه في ايام مرضه طلب ثلاثة الذهب من الناس فلم يدع عليه احد شيئا
مراد عي عليه ضرب وسط من غير حد ولان ضمان حفظ الدين بكسر الدال هو الذي يصعب على الناس ان تكابره حتى سكت القوم عن اجابته بعد ذكر الثلاثة
ذلك ثلاث مرات كما في رواية التعليق ولو كان المراد الدين بفتح الدال ولو كان المراد بذل بعض المال في غزوة ما خلافة النبي من الدين لكان الكلام
عن ذلك ابو بكر الذي صرف اموالا كثيرة في سبيل الله على ما برهن القوم ولا ينبغي ان ضامن حفظ دين النبي يكون خليفته ان قيل الكلام من ذكر المواعدة
يكون الدين المذكور هو الدين بفتح الدال قلت جاز ان يكون المراد المواعدة باعطاء الحد شيئا من بيت المال كما وقع لابن مسعود وهو ابن من ابواب الدين
الدال ولو سلم فلا بد من العدول عن الظاهر عند قيام الدليل الدال على ارادة خلافه وهو ههنا ثبوت براءة ذمة النبي عن حق الناس كما مر ويؤيد ايضا ما
المحقق قدس سره في التجريد حيث قال لقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني يكسر الدال النهي على ما الزام الله تعالى لسانه من براءة
اقبل ان الناس اذا برء ما قدم ان الناس اجمع كانت ذمة الامام كالا يخفى على ذي الالباب قال المصنف رفع الله درجته الثالث من المسند عن ابي ذر
قال يا رسول الله من وصيك قال يا سلمان لو كان وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي وارثي يقضي ديني ويعدي موعدي علي بن ابي طالب
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الوصي ديني وبرامه من اوصى له بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد هذا
من الوصي فمسلم انه كان وصيا لرسول الله ولا خلاف في هذا وان اريد الوصية بالخلافة وان لم يقصد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص
في خلافته على ولو كان نصا جليا لم يخالفه احد ان خالفوا لم يطعهم العساكر وعامة العرب سيما الانصار انتهى واقول الوصي بالمعنى الاول الذي
ذكره الناصب ايضا يستدعي ان يكون بالنسبة الى الخليفة اذ ليس معنى الخليفة الا من اوصى النبي بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم
والمعرفة والى حصل هذا الحفظ والتبليغ لاشرف المتحيرين في ذاتهم الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم فنقول الوصي ههنا
بمعنى الامام والخليفة بدليل جعله عليا منه بمنزلة يوشع في الوصاية والامامة عن موسى فان يوشع كان وصيا اماما بعد موسى كما صرح
الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني الاستر في الشابي احوال الهود حيث قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون اذ قال اشركه في امري
فكان هو الوصي فلما مات هرون في حياة موسى انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة لهو صاحبه شبير وشبر ابني هرون قرارا وذلك ان الوصية والامامة
بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه بعبارته وهو ايضا يجعل قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى فاكورا المراد من المنزلة منزلة الوصاية
والامامة فانهم واما ما ذكره من انا قد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص وخلافة علي فخواء عن العلم المحض اذ لم يسبق عن الناصب المعهود
عن السمع والعقل القاطع بالنقل عن النقل دليل عقلي او نقلي على ذلك انما فصلنا ما موضحا سبق التشكيك في الادلة العقلية والنقلية التي ذكرها
المتقدمون فضلا بطلان تلك التشكيكات بما وضح وجه ذلك بيانا بحمد الله تعالى ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي الفضل الركيك الذي اعاده
ههنا بقوله لو كان نصا جليا لم يخالفه احد انتهى وهذا كما اشرنا اليه سابقا مما فيه ظاهرة لا يخفى بطلانه على ولي التمييز واما قوله وان خالفوا
لم يطعهم العساكر فقد سبق جوابه بما حاصله ان العساكر كانوا على طبقات ثلاث سادات واتباعهم مقلدة لهم السادات فانما اجتمع اكثرهم وهم قريش
على كتمان النص وخالفته لانهم كانوا على قسمين حسدا ومبغضين لما حسدا لحسدا فلما كانوا يشاهدونه من تفضيل النبي اياه وانابته عليهم في بطون
المواطن كلها واما بغضهم اياه فلانه كان قد قتل اكابر القوم ولم يكن بطون من بطون قريش الا وكان لهم على علي دعوى دم او قتيل في سبيل الله
كما صرح به الناصب ولا شبهة عند من اعتبر في العادات والطبائع البشرية في ان من قتل اقاربه دم واحبابهم واخوانهم واولادهم فانهم يبغضونه دون
قتلهم كما لا يخفى ثم منعه ما يروم ان يستطيعوا وكيف يستبعد ذلك عن النفوس الامارة المارة جملة من اعمارهم في الكفر والجاهلية مع ان الحسد
مع عصمة وطهارة وتقدس نفسه ابطن وقربه وحشو قاتل عم حمزة رضي الله عنه بعد اسلامه الذي يحب ما قبله فقال له حين اسلم غيبني
وجهك لا اراك كما ذكره صاحب الاستيعاب واما اتباعهم فانما كانوا يخالفوا اتباعا لسادتهم واما باقي الناس فكانوا مقلدة فلما رأوا اقدام
متقدميهم مشايخهم واهل البصيرة منهم على ما اقدموا عليه عقدوا ان ما سمعوا من ذلك لم يكن بضار وانما كان دليلا على التفضيل على ما
يزال يقولون به وايضا قد اوقعوا الشبهة على قلوب بعضهم بقعود علي في بيته مشتغلا بتجهيز النبي واما الاقلون عددا الاعظمون
قدرا فلم يكتموا الحق وزجروا ابا بكر اعتقادا وايضا بعوا اختيارا كما مر مفصلا قال المصنف رفع الله درجته الرابع من كتاب المناقب
لابي بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب الاربعة رواه باسناده الى ابي ذر قال خلفنا على رسول الله فلما من اجتماعنا اليه وكان
كانه وان كانت ثانية كما مر وفيه قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ان صح يدل على ...

وان التوبيخ به حيا شديدا ولا يدل على النص بامارته ولو كان رسول الله ناصا على خلافته لكان هذا محل اظهاره وهو ظاهر فانه لما لم يقل ان
الامر بعدي علم عدم النص فكيف يصح الاستدلال به انتهى واقول قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المراد كما يكون بالدلالة على ذلك من مجرد
مدلول اللفظ كذلك يكون بالقرائن الواضحة الدالة بالاحتمال الخالية للمعنى المقصود وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول السائل وانكار
امر كما معه وان كانت قائمة كما ادعيه مع قوله م هذا على الله بكم انه نص على ارادة الخلافة فان قوله م اقدمكم بمنزلة الدليل على اهلية المتقدم على
سائر الامة فقوله لو كان رسول الله ناصا لقال انه الامر بعدي من باب التعجب الطريق الخارج عن شرح المحصلين بل لو قال النبي ذلك لكان
بتصف الناصب التقي ويقول الامارة ليست صريحة في الخلافة لاستعماله في الامارة الجيوش وفي امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا
ومنكم امير بالجملة التصريح والتطويل لا ينفع المعاند الجحود ولو تليت عليه التوراة والانجيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس ما رواه
ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى وقال الصاحب اخصه الله
اقول قد ذكرنا معنى الوصي وانه غير الخلافة فقد يكون هذا وصي فلان على الصبي ويراد به انه القائم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث
ولهذا قرنه في هذا الحديث بالوارث وليس هذا نصا في الخلافة ان صح الرواية انتهى واقول قد ذكرنا ايضا هنا ان اصل معنى الوصية في اللغة
هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرفه كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور
الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الولي الخاص كولي الطفل بالاضافة او التقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي في شأن
وصيه الخلافة واولوية التصرف فيثبت ما ادعيناه واما ما ذكره من قرب معنى الوارث للوصية فلا يخفى بطلانه على وارثه العلم وتضرب صفحا
قال المصنف رفع الله درجته السادس في مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة ما معناه ان رسول الله بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ
ذا الحليفة بعث اليه علي فاخذها منه فرجع ابو بكر الى النبي فقال يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك
انتهى وقال الناصب اخصه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره ان يقرأ اوايل سورة البراءة
على المشركين في الموسم وكان مكة بين النبي وبين قبائل العرب عهود فامر ابا بكر ان ينبذ اليهم عهدهم الى مدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة عند قوله
فسيحوا في الارض اربعة اشهر واسرى ابا بكر ان ينادي في الناس الا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج بدا لرسول الله
في ارسال سورة براءة لانها كانت مشتملة على نبذ العهود وارادها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من
احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بني هاشم فبعث عليا
لقراءة سورة البراءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما وصل علي الى
ابي بكر قال له ابو بكر اجئت اميرا او مأمورا قال بل مبلغ لنبذ العهود فذهبا جميعا الى امرهم فلما حجوا ورجعوا قال ابو بكر لرسول الله هل نزل في ما رسول الله انزل في
شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه دلالة على نص ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكره رسول الله لا
ولكن جبرئيل اتاني بهذا من ملكوت وليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى واقول ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من ان كان
المتعارف ما اختلقوه من عدم اعتبار العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من احد من قومه لما خفي ذلك على النبي ولا ونزل عليه مهمة ونقول
لو كان كذلك لما خفي ايضا على ابي بكر ولم يلحقه شدة الخوف فما حصل له كما يدل عليه نقله الناصب ايضا من قوله انزل في شيء يا رسول الله ونقول ايضا لو كون
عقد العهد مما يتوقف على النبي او على احد الطرفين بدون اعتماد هما عليه ظاهر واما نبذ العهد فانما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل له العلم
صدق ذلك على من نبذ اليهم ولو بمجرد كتابته وختمه لان النبذ سبب لا يستدعي مؤنة ايجاب العهد كما لا يخفى فلولا ان الغرض من ابلاغ علي هو ما
خصوص حضوره في انتظام الحج وكف المشركين بانفسهم عن تعرض المسلمين ونحو ذلك من الحكم لارسل عمه عباسا او اخاه عقيلا او جعفرا مع
اكبر منه او غيرهم من بني هاشم سنا وقدرا وان عليا استعد بالي لست الخطيب فاحدثا لسن فقال النبي لا بد ان تذهب انت او ان تذهب هذا فقال العباس اذا
كان كلامنا ان اذهب يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي على ذلك امر عظيم حيث انه قتل خلقا
عظيما من اهل مكة ولم يقدم خوفا من قدومه عليهم وموسى بن عمران مع عظم شانه وشرف منزلته قدم الخوف في قدومه وهو على فرعون وقومه القبط
لا جدال فيه نصر واحد وفي حديث عن الباقر انه قام علي على اعلام الشرك بنادي فقال الله ورسوله بريء من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا
يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريانا فقام خداش وسعيد اخو عمرو بن عبدود فقالا وما بيننا وبينك اربعة اشهر بل بيننا وبينك
ابن عمك ولا بيننا وبينك ابن عمك الا السيف الرمح وان شئت بدأنا بك فقال علي عم هلموا ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الاية ومن تشرف فضله
على فضل الانبياء اولي العزم كان اولى بالتقدم على جميع الصحابة لاستماعه ليس له بلاء حسن قط في حرب من الحروب وهذا الانعقاد كان اول من حج
سنة سبع من الهجرة واراها على الناس يوم عرفة ويوم نحر وهذا هو الذي امر الله ابراهيم حين قال له وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود
فكان الله امر الخليل بالنداء اولا بقوله واذن في الناس بالحج وامر اولي بالنداء اخيرا وكان نبذ العهد مختصا بمن عقدها ومن يقوم مقامه في فوض الى الغاية
وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب بفضله ولا يعترض في مقاله ومن هنا مضى العاقد ومن امر وحكمه حكمه واذا حكم

ثم ذكر
تحت براءة قبل نظر
في الآيات وسبب
في مرضعين بعشرين

حكم

بحكم مفوض واستقر وأمن فيه الاعتراض وكان بعد العهد قوة الاسلام وكان الذب وصلاح المسلمين وفتح مكة وانتشر الاحوال الصالح واراد الله ان
يجعل ذلك كله على يد علي بن ابي طالب حتى ينوه باسمه ويعلي ذكره ويبين فضله ويدل على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك ويحمله
ان يبين العزل والولاية فوق عظمها وبونا كبيرا لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل السائر اعزل طلاق الرجال ان كانت الاية الرجل من النبي بحسن اختياره
فضله من الله سبحانه بحسن النبي الامر فعله ثم على باطن الاحوال وفعل النبي على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لنا دينا فلا يصلح للامامة
لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز جامعه وعن السنة ناشرها ومعلوم ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله سيئ على البعث فالوجه في انفاذ الرجل
اولا واخذ ما منه ثانيا الانبه على الفضل وتنويها بالاسم وتعلية للذكر ورفعة لجنابه من ارضى لنا دينها وعكس الذي من عزل وتوبيخا هذا ان
رسول الله اختصم اليه رجلان في بقرة فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا فقلت خذها فقال رسول الله اذهبا الى ابي بكر واسئلاه
فجاءا الى ابي بكر وقص عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله حتى تموتا فالا هو امرنا بذلك فقال لهما اذهبا فقلت بهيمة لا شيء فيها فعادا الى النبي
فاخبراه بذلك فقال لهما اذهبا الى عمر واسئلاه فقص في ذلك فذهبا اليه وقصا عليه قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله حتى تموتا فقالا هو
امرنا بذلك قال اكيف لم يامركما بالمصير الي ابي بكر فقالا لا ندري امرنا بذلك وضرنا اليه فقال ما الذي دعاكما الى هذه القصة قالا انه كيت وكيت قال ما ارى
فيها الا ما رآه ابو بكر فعادا الى النبي فاخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما فقال ان كان البقرة
دخلت على الحمار في منامه فصلى ربها فيه الحمار على صاحبه وان كان الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته فعلى الغارم على صاحبها فعادا الى النبي فاخبرا
بقضية بينهما فقال لقد قضيا بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنن داود في القضاء وقد روي هذه
القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت في قضاء علي باليمن فظاهر هذا الحال انه قضى بها الرسول ان يبين بها فضل علي وان هذه
الرجلين يجعلا القضاء في بهيمة فكيف يصلحا للامامة لان الامام يجب ان يكون عالما بما يحتاج اليه الرعية من امر العلوم جليلها وحقيرها كثيرها وقليلها
وينوه بذكر ابن عمه وانه يقضي بقضاء داود وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما انزل الله ونبه على ان من يهدي الى الحق احق
ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كذا يدل على الدلالة على انه احق بالامامة من غيره وكو
ان القضاء بين الناس من مقام الانبياء والائمة فلا يجوز ان يحكم احد من الانبياء في خصومهم الا نائب يريد النبي ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند امته
ليقتدوا به بعده او من ثبوت الحكومة من النبي لمن له الحكومة على نبوته لا على نبائه كقوله تعالى ففهمناها سليمان فكان فهمهم سليمان حكومة الاكرم
والغنم دليلا على نبوته واستحقاقه الامر في جنوابه وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة ممتنعة
في حق علي ثبتت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك تنويها انه بعد النبي بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف وترك حب التقليد جانبا
ولو كان فتح البراءة وانفاذ الخصمين الى علي اولا ما وضح هذا الوضوح وتجلى ان يخوض خاطر الناس ان في الجماعة غير علي من يصلح ان يكون مودا بالبراءة
او قاضيا بين الخصمين قائما في ذينك مقام رسول الله ولنعم ما قال حسان ابن عباس في قوله شعر ولا انه اسلى في القول وانبسطي فقد اسلا
من توليه واما ما يتعلق به كلام الناصب ان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي مشتغلا بامارة الحج فهو من بعاد ابعض مناخري اصحا
كرزين الصدى والافراء حيث جامع الاصول عن الشيخين صريحة في الرجوع والعزل حيث قال بعث النبي براءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ
هذا الا رجل من اهلي فدعا عليا فاعطاه اياه وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرنا من الزيادة حيث قال بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد
رزين فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهلي ثم انفذ فانطلق الحديث واما انكار الناصب ان جبرئيل بعزل ابي بكر ونصب علي لاداء البراءة
ان ذلك مضنة كان على وجه البداء والجهل والنسيان للعادة المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لا يتخلف
في دفعه ما رواه المصنف عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع هو رزين العبدري ذكر ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة
براءة وصحح ابو داود وهو والسنن وصحح الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمة ليتضح حقيقة الحال وحقيقة المقال **قال المصنف** رفع الله درجته
الثالث في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي اية المناجاة واختصاص امير المؤمنين بها تصديقا بذلك المناجاة
ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي ان في كتاب الله اية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي اية النجوى اذا ناجيتم الرسول
الاية وفي خفف الرسول عن هذه الامة فلم ينزل في احد بعدي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذا من فضائل امير المؤمنين ولم
يشاركه احد في هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح لكن لا يدل على النص المدعى **واقول** قد ثبت مما يدل على النص المدعى فيذكر
ما قال حتى يتبين الحق **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن** ان المباهلة في الصحيحين انه لما اراد المباهلة لنصارى نجران اخذ الحسين
واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا وهي فضل اعظم من هذا والنبي لم يسعد عليا
ويجعله واسطة بينه وبين ربه تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة المباهلة مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا ولكن لا
يدل على النص واما ما ذكره من ان النبي كان يستسعد بعليه فهذا يدل على احتياج النبي الى دعاء اهل بيته وقاسمتهم ولكن عادة المباهلة
كما ذكر الله تعالى في القرآن ان يجمع الرجل اهله وقومه واولاده ليكون اهيب في اعين المباهلين ويستمل المباهلة اياه وهو مباهلة هذا اشترط الله

عنهم لانه استشفعا بهم وجعلهم واسطة بينه وبين ربه لينزل انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه فهذا يفهم من كلامه ومن معتقده المبتدع الباطل نعوذ بالله
ان يعتقد ان في امة رسول الله من كان اقرب الى الله تعالى واقول حينئذ نظرا لانا لا نسلم ان غاية المباهلة ما ذكره من جمع الاهل والاولاد بل قد يكون جمعا
وقد يكون افرادا ولو كان كذلك لكان ضم عباس الذي استسقى به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم اذ دخل في الجبهة من ضم طفليكن وانهما
ولكانا شمل من الاكتفاء بالاجتماع ان شمولهما لهما اعم الا يظهر وجه خلبه في ذلك بل الظاهر كفاية انفصال المباهل وما ذكره الله تعالى في القرآن
لا يدل على تقرير غاية المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تعالى لما ذكر النبي ص الجامعة لفرقهم من جنابه الاقدس فظهر ان ظاهر المذكور انما هو تبيين كان الجنس
واما ما ذكر من ان هذا يفهم من كلام المص ومعتقده المبتدع فانما يفهم ذلك مثل طبعه السقيم المتبوع اذ ليس مراد المص بما ذكره جعلهم واسطة الهداية
بان يكونوا رسولا بينه وبين الله تعالى بل المراد جعلهم وسائط ووسائل بينه وبين الله تعالى في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على عدوهم
ولو سلم شمول ذلك الاكتفاء فما عاض بما يشبه الناصب في فضل تبرا الصحابة عثمان حيث روى عن عثمان انه قال مخاطبا لله وللمسلمين المحاصرين له
دار انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض فركضه
برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان آه فان هذا صريح في استشفاع النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية فيما
ذكره ابن حجر في الصواعق في منقبة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر ان رسول الله قال له لا تنسانا يا اخي من دعائك وابن ماجه عن عمر ايضا ان النبي
قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك ولا تنسانا انتهى والجواب الجواب قال المصنف رفع الله درجته التاسع في مسند احمد بن حنبل من عدة
طرق وفي صحيح البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي لما خرج الى تبوك استخلف عليا في المدينة وعلى اهله فقال علي وما كنت اوثر ان تخرج في وجه
الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى وقال الناصب خصه الله اقول هذا من رواية الصحاح
وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال ابراهيم انه نفى النبوة من علي واثبت له كل شيء سواها ومن جملته الخلافة والجواب المص
لم يكن خليفة بعده موسى لانه قال مثل موسى بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله
تعالى اخلفني في قومي وابقى يثبت به لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله في تبليغ الرسالة وغيرها من الفضائل وهي مثبتة يقينا
لا شك فيه انتهى واقول الجواب مردود بان هرون كان خليفة موسى في حال حيوته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة كما كانت
في حيوته بالضرورة العقلية ولما سبق من كلام الشهرستاني في توديع موسى الوصاية لهرون ليوشع حتى توصلها الى شبير وشبر عند بلوغهما
فاذا بقي امير المؤمنين الى بعد وفاة النبي فيجب ان يكون الخلافة حاصلة له ولو صح ان النبي اثبت لعلي جميع منازل هرون من موسى واستثنى
النبوة فيبقى الباقي على عمومه لانه قضية الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة لموسى لقوله تعالى اخلفني في قومي فكان خليفته
في حيوته فيكون خليفته بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي عاش بعد رسول الله فتكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل لم
قلتم انه لو بقي هرون بعد موسى لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبتت هذه المنزلة له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول عنها بعد الوفاة
لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يخلو عنها من ثبتت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير لما قيل من ان العزل طلاق الرجال وايضا النبي جعل هذه المنازل
لامير المؤمنين بعد بدلالة قوله الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي وفي ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله
فان قيل هذا يوجب كون علي امامه في حال حيوة النبي والمنقول من السلف خلافه قلت الظاهر يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة
كانت ثابتة في الحال وانما لم يتم امامته لوجود النبي معه ان تسميته امير المؤمنين في حيوة النبي وارد قد نقله كثير من العلماء الا ابو بكر كيف يمكن الجزم
بذلك مع امتناع اجتماع امامين في وقت واحد مع ان المتخلف بحسب العرف والعادة لا نا نقول الامتناع ممنوع وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما الاختلاف
في اوامرهما فباطل لانه فيما نحن فيه ظاهر لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب اشتهاءهم كالحكام الجائرة واما الاجتهاد الذي لا يخلو عن الخطأ
وليس الحال في النبي ووصيه المعصوم كذلك لان النبي انما ينطق عن الهوى وامير المؤمنين باب مدينة علمه وعيبة سره فلا اختلاف وان اراد
يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور وكل حكم صدر الامر منهما معا فهذا غير لازم في تحقق الخلافة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر
الى انفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى انفاذه ولا امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم وجود دليل يدل على انه لم يرد حال الحيوة فيثبت
فيما عداها وهو كان في ثبوت المدعى كما عرفت فان قلت رجوع النبي الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول اجيب بان الرجوع ليس بعزل عن
الولاية لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون الرجوع عزلا او يقتضي العزل وقد يجتمع الخليفة والمتخلف في البلد الواحد ولا ينفي حضور الخلافة له
وانما يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المتخلف بشرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي استخلفه من غير شرط باتفاق الروايات
الفريقين على نفي الشرط فان قيل النبي استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك امامته فكذا علي قلنا الاجماع
من الامة حاصل على ان هؤلاء لا حظ لهم بعد الرسول في امامة ولا في فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل يختص هذا الاستخلاف
بالمدينة فقط ولا يقتضي له الامامة التي نحن فيها قلنا اذا ثبت له بعد النبي فرض الطاعة واستحق النصرة بالامر في بعض الامة وجب ان يكون امامها
على ما بينا الا فلا انه لا ثابت من الامة بينه وبين الخصم اما يجب له في هذه الحال لكان من اثبت هذه المنزلة ابتدا امامة على وجه الامامة فكذا الاجماع

مانعا من هذا القول فان ثبت منازل هرون من موسى لعلي من رسول الله وبينه الاستحقاق امامته في ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد
رسول الله بلا فصل كفرض طاعة رسول الله بالدلائل القاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول ابن علي وقد سمع من جهة ابا بكر وعمر على علي
من شرق الاقوام بعما بربه ما قد حبا شرفه المناقب وقول رسول الله والحق قوله وان رغمت منه انوف الكواذب بانك مني يا علي بمنزلة
من موسى اخ له وصاحب وقاسيك فاستبحا الامر وما زال في ذات الاله يضارب فما زال يعلوهم وكانه شهاب تلقاه الفوارس ثاقب فان قيل بعد تسليم
الحديث على ان له عليه السلام هرون كلها الا بدل الحديث على نفي امامة الثلثة قبله لان لفظة بعد محتملة للبعدية بلا فصل وبفصل من جعله اماما بعد
فقد قال بموجب الخبر قلت هذه من حيث الوضع محتملة للامرين لكن صار المفهوم منها بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القائل اذا قال هذا الملك
بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا وايضا نحن ندعي دلالة الحديث على نفي امامة الثلثة لسبب عموم جميع المنازل ما عدا النبوة والاخوة
التي بينه وقد ثبت عمومه بشهادة العربية والاصول ودلالة السياق الكلام فانه نص صريح في العموم والاستغراق مع الاستثناء وقد سبق ان من جملة منازل
هرون عليه السلام هو التدبير والتصرف وتنفيذ الحكم على فرض التعيش بعد موسى على عامة الامة بحيث لم يشذ منهم احد فبعد اثبات العموم وتسليم الخصم
دخول امامة النبي في حال حيوته وارتحاله تحت معنى امير المؤمنين كما كان امامة قوم موسى عليه السلام تحت تصرف هرون وهذا نفي امامة الثلثة طلقا فيه
امامة امير المؤمنين وهو المطلوب قال المصنف رفع الله درجته العاشر في مسند احمد من عدة طرق وصحيحي مسلم والبخاري من طرق متعددة وفي الصحاح
الستة ايضا عن عبد الله بن بريدة قال بعث الي بقول اخبرنا خبر واحد قالوا ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذها عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب
الناس يومئذ شدة وجهد فقال رسول الله اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
له فبات الناس يدا ولون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله كلهم يرجو ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه ارمد العين
فارسل اليه فبصق رسول الله في عينه ودعا له فبرأ فاعطاه الراية ومضى علي فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى وقال الناصب خصه الله
حديث غير صحيح هذا من الفضائل العلية لامير المؤمنين لا يكاد يشاركه فيها احد كم من فضائل مثل هذا والعجب كل هذه الفضائل يجري مجرى كتب
اصحابنا ويعلم اهتمامهم في غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المؤمنين وفضائله ومناقبه كما لو تواضع والشيعة فاخفاها في مشايخ الصحاح فلو كان هذا نص
كانوا مهتمين بنقله ونشره كما اهتمامهم في نشر فضائله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض عن الحق انتهى اقول ان قوله لا يكاد يشاركه فيها احد
يكاد ان يكون كيدا وتمويها فانه شيء عن غاية نصبه وعداوته لامير المؤمنين والا فقوله في دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله امر يدل دلالة
قطعية على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق رأي السلطان
فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دل دلالة قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل
من الاول فكذا ههنا وبالجملة قد بان بقول النبي الذي لا ينطق عن الهوى بثبوت محبة الله تعالى ورسوله في علي ولولا الاختصاص علي بغاية هذه المرتبة
لا فتضى الكلام خروج الجماعة بامر عن هذه المحبة على كل حال وذلك محال وكان التخصيص بالمحبة ملحقا بالعبث ومنصب النبوة منعا عن ذلك
فثبت هذه المرتبة لعلي بدلالة قوله كرارا غير فرار وهي منتفية عن ابي بكر وعمر لفرارهما وعدم كرهما وفي ثلاثة امير المؤمنين بخبر فارط من غير دليل على توحد
بزيادة الفضل ومزية على من عداه لا ريب في غاية المدح والتعظيم والتبجيل المحبة من الله ورسوله لانها النهاية ولا ملتمس بعدها ولا مزيد عليها وهي الغاية
القصوى والدرجة العظمى والله ذو الفضل العظيم واما ما ذكره من ان المصدر بوكهذه الفضائل من كتب اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر مما قررناه سابقا
حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن بينهم والخافتهم انها مما يصير حجة للشيعة فلا بد لذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض وهذا ترى الناس
من اهل السنة انهم اذا انتهى الشيعة بما يلزمهم من احاديث المتقدمين بنا ادنى الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة في تاويلها وتارة
بتخصيصها وتارة بالزيادة والنقصان كما اريناكم مرارا قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر روى الجمهور انه لما برز الى عمرو بن عبد ود العامري
في غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى وقال الناصب خصه الله اقول انه صح هذا ايضا في الخبر وهذا ايضا من مناقبه
وفضائله التي لا ينكره الا سقيم الرأي ضعيف الايمان ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى واقول ان جعل النبي عليا كل الايمان يثبت
كله له فكان سيد جميع المؤمنين وكان اثبات ايمان الكل ببركته منه يكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الامر هو اثبات النص على الامامة والافضلية
بل اذا ثبت الافضلية يثبت الامامة لما عرف من قبح تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله لعمر بن علي يوم الخندق
افضل من عمر التفضيل فتفضل قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر في مسند احمد حنبل من عدة طرق ان النبي امر بسد الابواب الا باب علي
فتكلم الناس فخطب رسول الله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي فقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحت
ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى وقال الناصب خصه الله اقول كان المسجد في عهد رسول الله متصلا ببيت رسول الله وكان علي ساكنا
بيت رسول الله لكان بابه وكان الناس من ابوابهم في المسجد يترددون ويزاحمون المصلين فامر رسول الله بسد الابواب الا باب علي وقد صح في الصحيحين
رسول الله امر ان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة وفرد حصل لابي بكر وعلي رضي الله عنهما انتهى واقول

ان المراد بقوله ان عليا كان ساكن بيت رسول الله انه كان ساكن الحجرة المخصوصة بالنبي وازواجه فهذا كذب وان اراد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان
للنبي فهذا مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه لو كانت المصلحة في سد الابواب الباقية دفع مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده وعبيده ومواليه اليه
كان مزاحما فدل ذلك على ان الخصوص بابي فيه العلم لم يكن لاجل ذلك وانما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز اشتراكه في المسجد ولو جنبا كما ورد
في الحديث الاخر المشهور المذكور في الصحيح الترمذي وغيره وفي قوله في الحديث المذكور ولكنه امرني بشيء فاتبعته اشارة اليه الى ما ذكر فافهم واما ما ذكره
الناصب حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون موازيا في الدلالة على الفضل لفتح الباب وهذا ظاهر من تفسير الخوخة بالكوة في الجدار يؤتى الضوء
وتفسيرها بالباب الصغير من جملة تمويهات الناصب فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس متفقا عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم بل الخصم يقول للنواصب
الناصب ضعوا هذا في مقابل الحفظ لشاذ ابي بكر وترجيحا بحاله وبالجملة نحن انما نحتج برواية من لم يعتقد كون علي افضل الصحابة على الاطلاق فلم ينتهض
في فضائل الصحابة الثلثة برواية من لم يعتقد افضليتهم فقد تمت المعارضة والا فلا على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال في حديث اخوة
خوخة انتهى واذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب سالما مسلما لباب مدينة العلم وتوضيح المقام على وجه ينفع بجلية الحال وسريرة المقال ان النبي نبه على
في الاموال الدنيوية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونها صالحة مباحة على اصلها كفتح الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفع الاباء من الراية لابي
بكر لانه لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله سبحانه وسد الابواب واخذ الاباء والراية لابي بكر كان بوحي من الله تعالى كما نقله الفريقان وقد تقدم ذكره
وكان فعله على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح باطن علي ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الامر
كذلك لكان اختصاصه بذلك دون غيره عبثا وبعيدا عن فضل القديم سبحانه عقلا ونقلا لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون
فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي بمقتضى الوحي من الله سبحانه وصلى رسوله واختصاص الرسول وعلى صلوات الله عليهما بفتح بابيهما دليل ظاهر
على زيادة درجة علي في الشرف والفضل والكرامة حتى لم يبق بعدها زيادة المستزيد الى ان الحقه الله بنبيه وجواز الاشتراك وهو جنب دليل الاجماع على
طهارته وشرفه وكذا في حق ذريته الطاهرة عليهم السلام فاذن قد تفرد علي بذلك وهو ممن لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له ذلك كان الاتباع له اولى واحق
والاقتداء به اوكد وافرض ولنعم ما قال السيد الحميري شعر وخص بها لا من قريش بان بنى لهم حجرا فيه وكان مسددا فقيل له سد كل باب فتحته سوى
باب ذي المنقوى علي فسددا لهم كل باب شرعوا غير بابه وقد كان منفوسا عليه محسدا وقال ايضا شعر واسكنه في المسجد الطهر وحده وزوجه الله
من شاء بوقع فجاورته فيه الوصي وغيره وابوابهم في المسجد الطهر تشرع فقال لهم سدوا عليه منصفا فظنوا بها عرجا فيها وتمنعوا فقام رسول
يذكر من قرابته وما لهم فيما ينبغي القوم مطمع فغابه في ذلك منهم مغاضب وكان له عما والعم موضع فقال له اخرجت عمك كارها واسكنت هذا
ان عمك يجزع فقال له يا عم ما انا الذي فعلت بكم هذا بل الله فاقنع **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث عشر** في احمد
حنبل من عدة طرق ان النبي آخا بين الناس ونزل علي تحتى بقي اخوهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله آخيت بين اصحابك وتركتني فقال
انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فمن ذكر له احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك
الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي قال مكتوب على باب الجنة
محمد رسول الله علي اخو رسول الله قبل ان يخلق الله السموات بالفي عام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حديث المواخاة مشهور مشهور معول
عليه ولا شك ان عليا اخ رسول الله ومحبه وحبيبه وكان رسول الله شديد المحبة له وهذا كله يأخذ من صحاحنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل
على النص لان ابا بكر كان خليل رسول الله ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضائل ما لا تعد ولا تحصى والكلام ليس في عد الفضائل واثباتها
بل في وجود النص انتهى **واقول** انما اخذ المص الاحاديث الدالة على فضائل علي عليه السلام من صحاحهم لان تمام الحجة على الخصم انما يحصل بها كما مر لانه
ليس في طريقة الشيعة من الاحاديث ما يدل على فضائل علي وفضائله كما توهمه الناصب واما ما ذكره من ان الحديث المذكور لا يدل على النص فان
الكلام ليس في عد الفضائل واثباتها الا في ايجاب ما مر مرارا من ان الكلام في النص وفي اثبات الافضلية وفي عد الفضائل ايضا لما مر من ان اجتماع
الفضائل في شخص دون غيره يوجب افضليته عنهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تعالى انما المؤمنون اخوة اخى رسول الله بين
الاشكال والنظائر بوحي من الله بكون كل اخ يعرف بنظيره ويتبع في قرينه ويستدل به ويتميز به شرف منازل الاصحاب ويتميز به الخبيث من الطيب
والمتميز لهم كما جبرئيل مع ان مماثلة النبي لا يقع الا على الصحة والسلامة لانه لا يجوز ان يشبه الشيء بخلافه وبمثله بضده لكن يضع الاشياء
في مواضعها الملوية المتصلة به من الله تعالى فقوله لعلي انت اخي وانا اخوك يريد به ان المناظرة والمشاجرة المشاكلة بينهما من الطرفين
وفي جميع المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء اذا اشبهه وماثله وقارنه وافق معناه ومن ذلك قوله تعالى هذا اخي له
وتسعون نعجة وكانا جبرئيل وميكائيل وقوله تعالى يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني وكان هرون ما كان ابوا لا شر سوء ومعلوم ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا لا يكاد
قد يكون خالا المؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل وهو لا نا امير المؤمنين حصلت له من رسول الله الاخوة فيهما في مراتب
كثيرة منها انه مماثله في النفس بنص القرآن المجيد وقد سبق بيانه في آية المباهلة ومنها انه مضاهيه في الولاية لقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الآية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية وقد مضى شرحه ومنها

انه مشابه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول يوم اغتنا براته لغيره فهبط جبرئيل عم وقال لا يؤديها الا انت او رجل
منك فاستعاد لها من ابي بكر ودفعها الى علي عم وقد سلف بيانه ومنها انه نظير في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظير في الموالاة لقول النبي عم من كنت
مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي عم وجوازه في المسجد كجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله عم وقد مر ومنها
نظير في النور قبل خلق ادم باربعة الاف عام والتسبيح التقديس يصدر منهما لله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظير في استحقاق الامامة
لانه تسنمها على طريق استحقاق النبي عم النبوة سواء بدليل قوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الاية وقد مضى بيان ذلك
انهما عليهما السلام دعوة ابراهيم الخليل عم ومنها انه اخوه نسبا بين اخوين وهو ان النبي عم كان نسبه فاطمة بنت اسد ام والعم نسبه ابا بدليل قوله تعالى
واذ قال ابراهيم الاية وقال الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابراهيم تارح بقوله تعالى حكاية عن يعقوب نعبد الاية واسمعيل كان
عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه فاظره فيها وتعداد استقصائها ههنا ومن يكون مشاكلا ومضاهيا للرسول عم في هذه المناقب
العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر ممن لم يحصل له شيء من هذه او بعضها وهذا ظاهر لمن تامله بين لمن تدبره انشاء الله سبحانه
واما ما ذكره من ان ابا بكر كان خليل رسول الله فانما توهم من الحديث الموضوع الذي وقع فيه الخلة على وجه الاخبار لفرض والتقدير وهو
ما روي عنه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يكون
وقوع الخلة وقال في شان علي عم بحرف التحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اتركه بعدي يقضي ديني
وينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما روي في شان علي وابن الخبل من المحقق والمفروض من الجزوم به ولو فرض
وضع حديث يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه ولمعارضته ما روي من نقائضه معه هذا وقد اغمض الناس
عن التعرض لما ذكره المص من بيت الجمع بين الصحاح ولعله استحى نعم ونعم ما قيل شعر اسم على العرش مكتوب كما نقلوا من يستطيع لمحوه وتثبيتا
قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر في مسند احمد حنبل في الصحاح الستة عن النبي عم من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي
ولي كل مؤمن ولا يؤدي عني الا انا او علي وفيه ايضا انزل علي عم اصحابي الا لو تبرؤا يوم احد فقال جبرئيل عم يا رسول الله ان هذه لمواساة فقال النبي
ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى وقال المصنف خفضه الله قول الصادق النبي عم بعلي في النسب واخوة الاسلام
والنصرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة على النص بخلافته لان مثل هذا الكلام قال رسول الله لغيره على كما ذكر انه قال الاشعريين اذا
تحطوا ارملوا انا منهم وهم مني ولا شك ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفا فلا يكون هذا نصا انتهى واقول الكلام الذي نقله
النبي عم في شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله في شان علي عم ليس بمتفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة ولو اغمضنا عن ذلك
فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي عم ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو
او قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه مقدم العشيرة
ومعظمها ومع ما علم من فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين عم وان خلافته وفي يوم التحكيم فيه لم يجد التقدم بذلك الفضل في جملة الاشعريين فلا يلتفت
الى حديثه ويقوي تهمة الكذب في ذلك الاشعري واصحاب جامع الاصول من انه قال عن ابن حشيد بن ذلك معاوية فقال ليس كذا قال رسول الله قال هم مني وانا منهم
هكذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله يقول هم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث ابيك اخرجه الترمذي انتهى ولو تنزلنا عن هذا ايضا فنقول
رواية البخاري صريحة في ان النبي لم يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مطلقا من جميع الوجوه في صفات واعمالهم واخوانهم فقط كما صرح به القسطلاني
في شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله صريح في ذلك ايضا والناصب وتقدمه الحديث وفي للتفريع عن التمثيل الذي ذكرنا
مع ان مكان تقديم ما هو مؤخر فيها لئلا يتعطل احد بالخصوصية الملحوظة فيها بخلاف ما ورد في شان علي في احاديث متعددة وطرق شتى فانها
مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما مر في تفسير قوله تعالى وانفسنا وانفسكم الاية وقد فسرت بما يدل على ذلك في جملة حديث رواه
ابن حجر في صواعقه بتضمن شكاية بريدة عن علي عم عند القوم معه من اليمن وهو قوله عم ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابراهيم
وانا افضل من ابراهيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله عليا مني وانا منه كما لا يخفى وحاصله
من الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة والمماثلة ومن ثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بجميع البشر كان الاتباع له والاقتداء به واجب
افرض وفي كونه عم مماثلا ومجانسا له دليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلائق كما لا يخفى فلخصوصية ارادة الجنسية الموجودة في خطاب علي عم
المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفا ولا ادعوا ذلك لانه لكان اقل ما يجب على الامة ان يدخلوا بعضهم في الشورى فافهم ويدل على الفضيلة
التامة في اطلاق الجنسية المفيدة للجنسية انه لم يطلق ذلك مرة على احد من عمر عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر
الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرنا ما يفهم من احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة الراية
لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة من ههنا ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين فهم مني ولو كان
المراد منه ما اريد في خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي عم لصدق ان ابا بكر رجل من النبي

بالمعنى الحاصل للاشعريين والا لزم الازدراء بجلالة قدر ابي بكر عند الفاضلين بخلافته وافضليته عن سائر الصحابة فعلم ان ما هنا خصوصية زائدة على ما في
خطابي الاشعريين كما قررناه وكذا يدل عليه قوله لو قد تغيبتم جئت جماد المسلمين ولا يعنى رجال فضاء فجال شدة تسوقهم بعصاه كما يساق
ذراريكم وليأخذن اموالكم قال عمر فوالله ما تغيبت الا مرة الا بوسنده وجعلت اضيف له رجاء ان يقول وهذا قال المنفت الى علي عند بيعة
ثم قال وهذا كذا الا استبعاد ولولا المراد من كلمة من به ما ذكره فالمتعين عمر على ذلك الوجه فتوجيه **قال المصنف** رفع الله درجته الخامس
عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال لعلي ان لك مثلا من عيسى ابغضه اليهود حتى اتهموا امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس
باهل وقد قص النبي لان الخوارج ابغضوا عليا والنصيرية اعتقدوا الربوبية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة بين
بين الفريقين من المفرطة في حب علي كالنصيرية الذين يدعون الربوبية وكالامامية الذين يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم لمخالفة النص في شانه ومن المفرطة
في بغضه كالخوارج المبغضة واما اهل السنة والجماعة يحبون الله فيحبونه حبا شديدا ويتولونه بمنزلته التي هو اهل لها من كونه صهرا وخليفة
من خلفاء الاربع وصاحب رابع العلم والمعرفة انتهى **واقول** ان الامامية لا يكفرون كل اصحاب محمد ولا كل من خالف النص الجلي الوارد في شانه
وانما يكفرون من سمع النص ثم خالفه وهم خاصة معدودة كما حققنا في كتاب الجالس المؤمنين بل لا يكفر بعضهم طائفة منهم تحاربه على من انكار
المخالفين له منهم وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك فلا نعيد شرح المرام للتجريد طعنا فاعله الناصب انفا ان الامامية في المفرطة كالنصيرية وكالامامية التي يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم بمخالفة النص في شانه فمن فرط مخالفة او بغضه كالخوارج لعلي وكيف يحتج عليهم بالافراط مع ما ذكر من استدلالهم على ذلك الدعوى بمخالفتهم للنص الوارد في شانه وكيف يصح محتجا عليهم بالافراط في شانه ودعوى
واظهر عداوته ولعنهم ما هذا شعر تودد وتمزج عابث صديقا ان الرأي هل لعاتب نعم لو لم يكن ذلك الدعوى منهم معللا بشيء يصلح عذرا
لهم في ذلك لكان نسبتهم الى الافراط في محبة علي بحبها وليس فليس دعواه ان دعواهم تلك باطلة وتعليلهم فاسد لو سلم فهو بحث اخر لا دخل له
في اثبات الافراط وعدمه ولعا ما ذكره من ان اهل السنة يحبون عليا حبا شديدا في الخلافة وانما يظهر بعضهم حبه جبا وريا للناس من قوله
يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقد كشف الناصب ان خلكان من اعلام اهل السنة عن سر تعاونهم فقال في تاريخه الموسوم بوفيات الاعيان
عند بيان احوال علي بن جهم الشاعر وكونه منحرفا عن علي ان محبة علي لا يجتمع مع التسنن ولم يقصر الناصب في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار
عداوته حيث اخرجه عن مرتبة الخلافة التي رتبها الله ورسوله له وراه اهلا لان ينزله في المرتبة الرابعة من خلفائه ويجعل الثلاثة امراء عليه مع ظهور
ذلك لا يليق بشأنه فضلا عن عبده بل بحال الكلب يا سط ذراعيه بالوصيد ولعمري ما قال القائل الغزنوي في نسبة **شعر** انكه او را بر علي مرتضى تو او را
بالله او بر تو اندر كشتي فخر داشتن **قال المصنف** رفع الله درجته السادس عشر في مسند احمد بن حنبل وهو مذكور في الجمع بين الصحيحين ان النبي
قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي رضي الله
عنه انه قال لعهد رسول الله الي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي جعلنا من اهل محبته وملأ قلوبنا من ضغوة مودته وبالله التوفيق
انتهى **واقول** اخباره عن الجحد المذكور كذب على الله تعالى وعلى نفسه وقد شهد فاجر امره وخاتمته على ان الله سبحانه لم يجعل التوفيق فيما له في ذلك
تعالى ومن الشواهد ما ذكره من تحريفه انه للابانات الاحاديث عن الموضع المستقر ونصبها التي تشتم منها رائحة السقر **قال المصنف** رفع الله درجته
السابع عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال لكم منكم من يقاتل على تاويل القرآن كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله
قال لا ولكنه خاصف النعل وكان علي يخصف نعل رسول الله في الحجرة عند فاطمة وفي الجمع بين الصحاح المتسنة قال رسول الله لتنهن معشر قريش او ليبعثن الله
عليكم رجلا امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول صحة هذا الحديث وهذا يدل على انه يقاتل البغاة والخوارج وكان مقاتلة البغاة والخوارج على تاويل القرآن حيث كانوا يؤولون الآيات
ويدعون الخلافة لانفسهم فقاتلهم امير المؤمنين وعلم الناس قتال الخوارج والبغاة كما قال الشافعي انه لو لم يقاتل امير المؤمنين البغاة لكنا نعلم
كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على النص بخلافته بل اخبر عن مقاتلته في سبيل الله مع القاسطين والبغاة انتهى **واقول** في الحديثين دليل قاهر
ظاهر واشارة واضحة الى النص على مولانا امير المؤمنين من الله سبحانه وتعالى وذلك ان النبي قال انه بعث الله عليكم فكانت ولاية من الله لانه
تعالى هو الباعث والرسول مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فثبت ولاية بما نطقت به الوحي العزيز بما نطقت به احد الفريقين وبذلك
بيانا واضحا ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول لا يكون الا للامام فقط لانه المتولي لهذا دون الامة وقول الرسول فقاتل على تاويله
كما قاتلت على تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه ومشابه الرسول لا بد وان يكون حقا لما ورد المتصلة البرهان من الله سبحانه
يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ولا بمثله معتقدا بل يشبه الشيء بمثله وبمثله بنظيره فيكون عليه مشابهة في الولاية فهذا ولاية التنزيل وهذه
التاويل ويكون هذا له على التاويل مشبها بقتاله على التنزيل لان انكار التاويل كانكار التنزيل لان منكر التنزيل جاحد لقبوله ومنكر التاويل
جاحد للعمل فهما سواء في الجحود وليس مرجع قتال الفريقين الا النبي او الامام فدل على ان المراد بذلك القول الامامة لا غير وحديث خاصف النعل
حديث مشتهر بين الفريقين وقد نظمه السيد الحميري والعبدي وغيرهما ولقد اجاد بعض العلويات رحمها الله تعالى في نظمه حيث قالت نظم

وله ايضا

مفتري بن خلكان

حاصل الرد ان الاحاديث الدالة على ان الخلافة لا تجتمع مع التسنن لا تصلح للاحتجاج

حصف النعل تخصيصا جزئيا

ولا يخفى ان الناصب جعل الدين اي حديثين في فصل واحد وهو الحديث التي هو هذا من النسخ الكتاب حيث في فصلين والامامية سهل منه نور الله مرقده

بل اذا ذكر الفضائل فضيلة بلغت مدى الغايات واستغنى اذ فيه الجدان خاصة فعله لمقاتل بتاويل القرآن فهما كما قلت عن تنزيله واذا الوصي بكفه تعالى
فما يعرف ذلك على الرشاد ذلك له من قيام بذلك وتعالى قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر في مسند احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة عن ابن
مالك قال كان عند النبي طاير فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي فاكل معه ومنه عن ابن عباس لما حضر ابن عباس الوفات قال
اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حديث الطير مشهور وهو فضيلة عظيمة ومنقبة جسيمة ولكن لا بد
على النفس الكلام في عد الفضائل واما التوسل بولاية علي فهو حق ومن افراد الوسائل انتهى واقول ان حديث الطير مع انه كما اعترف به انه اصبح مشهورا
بل بالغ حد التواتر وقد رواه اكثر من ثلثين رجلا من الصحابة عن انس وغيره عن رسول الله وصنف اكابر المحدثين فيه كتبا ورسائل مؤيدا بما من حديث خيبر
رجعه ووجه الثابت شهادة رسول الله على علي بمحبة الله تعالى له ومحبته لله تعالى كما ذكر المص في شرح الهاقوت لا معنى لها الا زيادة الثواب بذلك لا يكون
الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي اكثر من غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة مرتبة عالية ودرجة سنية هي من صفات الله سبحانه حقيقة يعبر عنها المتكلم بالارادة
والحكيم بالعناية واهل الذوق بالشوق وقد فاض شيء من حقوقها بحسب الاستعدادات والقوابل من الحق على الخلق فكل بها طلب العود للمبدء ومن خلا
منها فهو من المطرودين الذين رضوا بالحياة الدنيا واطمئنوا بها فهم كالارض الساكنة الذلول بها وبذلك المحبة حركة الافلاك والاملاك والنفوس
والنفوس والارواح والقوى والعناصر والموالد الثلثة طلبا للكمال واهتزازا من مشاهدة الجمال ورجا للتخلص عن عبد الشهوة والتبرا انما هو على الله الا بذلك
بها الطير انما هو باجنحة اهل الفلاة منها والكتب السماوية والاحاديث النبوية تشهد بثبوتها ووجودها قال تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال
ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله وقال تعالى والقيت عليك محبة مني وروى الثقاة ان رسول الله اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي ياخذ وبي يبطش وبي يمشي فان سالني اعطيته وان
استعاذني اعذته وقال اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال اني احب فلانا فاحبه فيحبه جبرئيل فينادي في السماء ان الله يحب فلانا فاحبوه فيحبه
من في السماء ثم يوضع له القبول في العباد من قابل منها شيء الا احبه ولهذا روي في الشهوة انه لما راى محمد بن بشير الصباح حسن مناظره بها لوم عمر العوام
الغافل المقر ومع عمر نحطا العدي وفي امامة علي بن ابي طالب قال بعد ما خاطب الجهال بقوله ما الفضل الا فيك وما العقل الا من عقلك والجنون من سماك
مجنونا الا اله الا الله لقد رزقت علي بن ابي طالب كل ذي لب فقد بينت من كتاب الله السنة وكلام اكابر الامة وجود المحبة وثبوتها غير انها وان اشترك
اسمها في الاطلاق لكنها تختلف باختلاف المتعلق فمحبة الله لعبده تخصيصه معا مخصوص يكون سببا لتعريفه وازالة من حال الطهارة والقدس
تقطع شواغله عما سواه وتطهر باطنه عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهده ويشهد ان جميع الاشياء بالحق قائمة وان وجود وجوده ولا وجود
لشيء الا بنحو من الانتساب كما استعدت ذوق المتالهين من الحكماء ايضا خاذ بالله ويطي بالله وبه لله وبه بخصوص الله وهذا معنى لا اله الا الله وحقيقة
لا حول ولا قوة الا بالله وهذه الارادة هي المحبة وان كانت ارادته لعبده ان يخصه بمقام من الانعام وهذا المعنى كارادته ثوابه ورفع عقابه
فان الارادة هي الرحمة فالمحبة اعم من الرحمة واما محبة العبد لله تعالى فهي ميله الى ذلك الكمال وارادته الوصول لهذا المقام الذي يتشوق اليه الروح
وفيها قطع على التحقيق بعدم الابطال واذا قد عرفت محبة الرب ومحبة العبد وانقدت ان اسرعت فان بعد رسول الله لبس احد هذا المقام الا امير المؤمنين
بين ذلك النبي لما علم اتصافه على هذا الصفة من الجانبين وكانت امرا معنويا لا يدرك الا باطنا امر محسوس من لوازمها ليشهد ذلك الامر لمن اتصف بتلك
تلك المحبة اثبتها له علي بامر احدها فتح خيبر فجرى وصفه بين المحبة والفتح بحيث يظهر لكل احد صورة الفتح ويدركه بحيث البصر فلا يبقى عنده
في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما حديث الطير جعل ايتانه واكله معه من ذلك الطير وهما امران محسوسان دليلا موضحا
لاتصافه بتلك الصفة ليعلم انه هو وابناءهم الذين اخبر الله عنهم بقوله فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وثالثهما المعنى ما سبق من قوله
انهن يا معشر قريش او لتبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على التاويل كما ضربت رقابكم على تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله ابو بكر قال لا
عمر قال لا ولكنه خاصف النعل الحديث واذا سبرت احواله واعتبرت اقواله ظهر لك ان شاهد المحبة باعتبار ما فيه من امر المحبة انه تعالى ظاهرة آثارها باطنة
انوارها من الازل سبحانه وتعالى من مقر النقد بر ومقر الظهور لقوله تعالى بما سبق به من حديث النجوى المشهور ما انجيته ولكن الله انجاه وروى ابن مسعود قال قال النبي
ان الله يبعث اناسا وجوههم من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء والشهداء فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله قال لا قال
عمر انا منهم قال لا قال من هم يا رسول الله فوضع يده على راس علي وقال هذا وشيعته وروى محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني قال حدثني الحافظ
ابو العلا الهمداني والقاضي ابو منصور البغدادي بالاسناد عن ابي بكر وعن انس وروى مشايخنا عن الصادق عن ابائه عن النبي انه قال خلق الله عز وجل
من نور وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ويحبونه الى يوم القيمة وفي كتاب الخوارزمي عن ابي ذر الخطيب ما سئل النبي ان الله قد خلق
من نور وجه علي ملائكة يسبحون ويقدسون ويحبون ويجعلون ثوابه لمحبيه واما محبة الله تعالى فهي كارادته لكل احد من عباده انه ومجاهداته ورفضه الدنيا
ونهر الخ تعالى سوى الله وابداله بكذا كذا من الاعمال واما ارادته استقصاء بعض من ذلك الطالب المعمال وكثرة المقال وان حاصل البعض المال الا
الغرور بالبطلان ما ذكره الناصب الشقي وما استدل به على انتفاء ذلك المعنى من انه دال على الافضلية لدلالته على انه تعالى احب الله من كل المخلوقات

تاييد لمحبة بطلول لمواهب الله من
وايت في بعض الكتب انه ابن
اشد ويمكن ان يكون احدهما
الاب الحقيقي والاخر الجد باتل
سه نور الله مرقده

واما عدم الحب من النبي فقد علم من خارج وهو انعقاد الاجماع على انه احب الى الله تعالى من جميع المخلوقات بدليل الاستثناء فهو مستثنى بالاجماع وبقرينة السؤال لها
الملائكة فلا شيء يخرج عن هذا الحكم فيكون هو احب منهم واما صاحبا الموافقة بان الحديث لا يفيد كونه احب الى الله تعالى من كل شيء تعرضه للتعميم لا
لفظ الكل والبعض الا يرى انه يصح ان يستفسر وتوجه خلافه لانه في كل شيء وفي بعض الاشياء وح فيجوز ان يكون اكثر في ابلك شيء وتوجه فلا يدل على
الافضلية مطلقا وفيه ان قوله احب لفظ او مطلق فيه عام فيه او يبقى دون وقت دون وقت وبعض الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق
لا يخصص ولا يقيد بالاقتراح بل يخصص ويقيد بالدليل وذلك لخوف الفساد وايضا على هذا التقدير لا فائدة في قوله احب خلقه لان كل مسلم
احب عند الله من وجه ومن وقت دون وقت وايضا يتوجه عليه ما قاله بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في استدلالهم على افضلية ابي بكر
بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى سمع انه يجوز ادلتهم على افضليته وذلك لصحة الاستثناء في الاتقى ولو خال لفظة الكل والبعض
بقوله الاغنى والافضل والاتقى ولو لم ما قال ابن رزين شعر في الطابر المشرقي او في دلالة لو استبقظوا من غفلة وتنبها وقال الصاحب عباد
شعر على ذلك الطبر ما طار ذكره وقامت اعداؤه وهي تهتد قال المصنف رفع الله درجته الى اعلى عشر في مسند احمد بن حنبل ومسلم
قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله يقول سلوني الا علي ابن ابي طالب قال رسول الله انا مدينة العلم وعلي بابها وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على
وفور علمه واستحسنا الجودة الوقائع والاطلاع على اشتات العلوم والمعارف وكل هذه الامور مسلمة ولا دليل على انه حيث انه لا يجوز ان يكون الاعلم خليفة بل
الاحفظ للحوزة والاصلح للامامة ولو لم يكن ابو بكر اصلح للامامة لما اختاره وكما مر انتهى واقول في الحديث اشارة الى قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها
كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك في بعضها مسند الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب وفي بعضها مسند
الى علي انا علي انا مدينة العلم وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروي عن ابن عباس انه يقول بطريق اخر انا دار الحكمة وعلي بابها
فمن اراد الحكمة فليأت الباب وهذا يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين لان النبي كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم ودار الحكمة ثم اخبر
ان الوصول الى علمه وحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة علي خاصة لانه جعله كباب مدينة العلم والحكمة والجنة التي لا يدخل اليها الا من كان
من علم انه يصل الى المدينة الا من الباب ويشير اليه الا بابها كما ذكرناه وفيه دليل على عصمته وهو ظ لانه امر بالاقتداء به في العلوم على الاطلاق
فيجب ان يكون مأمونا عن الخطأ ويدل على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم وبتوسطه تلك العلوم من خلاف الامة ورجوع بعض الى بعض وغناء
عنهما ويدل ايضا على ولايته وامامته وانه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة في حيوته الا من قبله ورواية العلم والحكمة الا عنه لقوله
فاتوا البيوت من ابوابها حيث كان هو الباب لله در القائل مدينة علم وابن عمك بابها فمن غير حيدر الباب لم يؤت سوها ويدل ايضا على ان
اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم الذي احتوى عليها رسول الله من غير جهة علي كان غاصبا كالسارق والمتسور لان السارق والمتسور اذا دخل من غير
الباب المأمور بها ووصل الى جنبها كانا غاصبين وقوله من اراد العلم فليأت الباب ليس لمراد به الخبر بل المراد به الامر والتهديد كقوله عز وجل
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس فيها نبي غير محمد هو مدينة العلم ودار الحكمة فيكون العالم مخيرا بين الاخذ من هذا
دون الاخر وفقد ذلك دليل على ايجابه وانه فرض لازم والحمد لله واما ما ذكره الناصب انه لا يجوز ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت مشاركته
فيهما وفيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ للحوزة والاصلح للامامة فقد مر بيانه وقد تحقق الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر كان احفظ
اصلح وما ذكره من انه لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاره وكما مر فقد مر ما فيه من بطلان شورى الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما عرفت
ومن جملة تعصبات ابن حجر لمتأخر الناشئة عن خرافته انه منع صحة الحديث ولا لم قال وعلى تسليم صحته وحسنه فابو بكر محرابها ولم يعلم ان
المدينة لا ينسب اليها المحراب انما يبنى في المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية معارضة بخبر القرد وانا مدينة العلم وابا بكر
اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها ضرورة ان كلا من الاساس والحيطان والسقف اصل من الباب انتهى واقول المدينة لا يكون
لها سقف وانما السقف للدور والبيوت لو اقتصر فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وايضا الكلام ليس في العلو والانخفاض بل في الاثبات
لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل للاساس والحيطان والسقف في ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشراك
الزقوم والحشيش لا تكن ذلك لعمري ان جوهرهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على التحلات الظاهرة يوجب ازدياد تعصبهم وظهور
عداوتهم لاهل البيت ولعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت قال المصنف رفع الله درجته العشرون في مسند احمد بن حنبل عن
طريق ان النبي قال من اراد علما فليأت الى ايها الناس من اذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء الحديث من عادى عليا فقد اذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد من الاولياء واذاه محاربة مع الله
فكيف لا يكون بذاته سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا بد هذا على التقرب انتهى واقول ان ثبات حب علي موجب لدخول الجنة
وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار وقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي والمنع من تقديم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاءه
ايذاء الله تعالى ورسوله بل من قدم غيره قد اخل في تلك المدة بما وجب عليه من الطاعة له وبوجه اخر نقول قد ثبت ان حب طريق النجاة
وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك حبه والكف عن ايذائه انما هو بقبول اوامره ونواهيه فمن قدم عليه غيره بعد الرسول لم يكن ممتثلا لامره ونهيه

يخرج عن طريق بحثه ويدخل في سبيل مغنيه والموزين له ومتى خرج عن بحثه ضل عن طريق اسلامه فوجد نفسه بعد البوح عقلا او سمعا وقد
بمعنا على المقدمات المأخوذة في هذا النظر فيما سبق فتذكر قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون في مسند الخبر حسنا
ان ابا بكر وعمر خطبا الى رسول الله فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه انتهى وقال الناصب خفضه الله قوله في الاحبار ان ابا بكر وعمر
خطبا فاطمة فقال رسول الله انتظرا بها صغيرة ولم يقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد حنبل وكل من قال هذا فهو مفتر على رسول الله وقاسما
الكذب الجبيه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب من هذا الرجل انه يبالغ في احراز الانبياء عن الكذب ويتسبب الكذب
الصراح الى رسول الله نعوذ بالله من هذا وانه خبط خبط العشواء انتهى واقول ذكر صاحب الاستيعاب باسناده عن يحيى بن سليمان الجعفي انها قال انه ولدت فاطمة
سنة احدى واربعين من مولد النبي وانكح رسول الله فاطمة علي بن ابي طالب بعد واقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله بعائشة بالمدينة
اشهر ونصف وكان بنى بها بعد تزويجها اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصفا وكان سن علي احدى
عشرة سنة وخمسة اشهر ثم روى عن المدائني انها حين ماتت كانت ابنة تسع وعشرين سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلاثين سنة انتهى وروى
صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب المعتزلي في تاريخ موالد الائمة ووفيات اهل البيت ان فاطمة ولدت بعد ما اظهر نبوة بنحو خمس سنين وقريش يبنون البيت
وتوفيت وانها ابنة ثمان عشرة انتهى وعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة غير بالغة باتفاق فقهاء الفريقين حين تزوجها ام وكذا على رواية ابن المدائني ووفاته
عبد الله لان البلوغ عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بتمام ثمانية عشر سنة وهي عند التزوج لم تبلغ ذلك وابكار الصغر والكبر امران اضافيان
فلعل النبي اراد بما ذكره في جواب ابي بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخان بوسنة وقد جرت العادة في مراعاة عظمة الابناء
والبنات عند التزويج بمساواة الاعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة بما يهتدي به عادة فلا يلزم كذب النبي كما توهمه الناصب وغاية ما يلزم من
ذلك ان يكون عذرا لصغيرا فهو لنا لا علينا فافهم واي داع للمصنف الى الكذب على النبي مع وجود ما هو اصرح في الفضيلة بل الافضلية وهو الحديث
الذي رواه الناصب وحكم بصحته فانه دليل على ان الله تعالى بعد خطبة عمر وابي بكر لفاطمة صغيرة عنهما واختاها العلي على انه يمكن الجمع بين الروايتين
انهما من غير لزوم كذب بالحمل على وقوع الخطبة منهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى والثاني في الثانية فتحكم الناصب بخبط المصنف
ضبط كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله دخل على ابنته فاطمة وقيل ابنتها
ونحوها وقال ابن ابي عمر في المسجد فدخل رسول الله فوجد رداء قد بسط عن ظهره وخاصر الثوب الظهر فجعل يمسح عن ظهره التراب ويقول اجلس
يا ابا تراب مرتين انتهى وقال الناصب خفضه الله قوله هذا حديث صحيح وهو من تلطفات النبي لامير المؤمنين وانها المحبة له ولا يثبت به نص انتهى واقول
عد الفضائل التامة ايضا من جملة المفاضلة ولولا ان هذا من الفضائل المتناقض عليها لما اشتهر كنية تربها وافتخاره فيه ولنعم ما قال الخافي في نظم
چند انكه تو اي بوتراب بيت اسمت نافيها نابست زين تو كه براي خشك ادن كشتاهو تبني شوون جنت فتحر تربيت اوانست تبنا ترى زرد بيت
اواست عطار اي كه ذرجها انند مشك سرشك كوفر دانند دير تست بر پيش چشم لحوا قيت عزلست وكوفر بوكا قال المصنف رفع الله درجته
الثالث والعشرون روى الجمهور عن عدة طرق ان رسول الله حمل عليا حتى كسر الاصنام من فوق الكعبة وانه لا يجوز على الصلوة الا من كامل كان ولا يتم
علي بن ابي طالب وانه ردت الشمس عليه بعد ما غابت حتى كان النبي نائما على حجره وبدعائه فردها ليصلي علي العصر فردت له وانما انزل الله بطلا
عليه مندبل وفيه ما فيه فوضعا للصلوة ولحق بقتلوا النبي وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروى انه نادى بالسماء
يوم بدر ايضا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاشياء بعضه منكر منها ان النداء يوم بدر بان لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات لان ذو الفقار
كان سيفا لمنبه بن الحجاج من اشراف قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المسمى بذي الفقار لرسول الله فكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكانوا يحاربون
بها المؤمنين فكيف يجوز ان يتنادى منادي بانه لا سيف الا ذو الفقار نعم هذا مطابق لمذهبه فانه يدعي ان فضل اصحاب محمد واجب فلا يبعد ان يدعي
ان المنادي يوم بدر نادى بذكر منقبة ذي الفقار وهو في يد الكفار وهذا التعصب ما كان يعلم الحديث ولا التاريخ ومدار امر ذكر المنكرات الجمهور
ولا يخلي التناقض والمخالفة بين الروايات انتهى واقول اما رواية النداء بقول لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد المتاخر عن يوم بدر
فهو مذكور في حلة المناشدة التي سبق بها المص قدس سره عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد رواه الدارقطني ايضا على ما اشار اليه ابن حجر في صواعقه
عند ذكر مناشدة علي بالفضيلة لتحاصله له من الله تعالى يوم الشورى وقد روى في كشف الغمة عن نكر وهب وعكرمة وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر
رواية النداء في يوم احد ان هذه المناداة بهذا قد نقلها الرواة ونداولها الاحباب ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير
ولهذا ايضا لم يقدر الناصب على انكاره وايضا ما اشد حسده في ذلك اليوم بنا على صوت على وقوع هذا النداء حيث اشد شعر جبريل نادى ملنا
والنفع ليس بخلي والخيل تعثر بالجماجم والوشح الزبلي والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل هذا الندا من له الزهراء منزل لا سيف الا ذو الفقار
ولا فتى الا علي وقال الحميري له بلاء يوم احد صالح والشرفية تاخذ الاذنا اذ جاء جبريل فنادى ملنا في السماء سمع الابرار لا سيف
ذو الفقار ولا فتى الا علي ان عدا فخارا واما رواية المناداة بذلك يوم بدر فهي من طريقة الشيعة وهذا ذكرها المص اخرا على سبيل التابيد
دون الاحتجاج ومع هذا انكاره منكر جدا وما ذكره الناصب في وجه الانكار من تسمية سيف منبه بن الحجاج بذلك وقوعه بعد قتله يوم بدر في يد النبي

على تقدير تسليم صحته لا ينافي ما روي في شأن علي من انه لما ذكر جواز تسميته بالسيف الحق بما فظا وكفيا النظر بذي الفقار ولو سلم كون ذي الفقار
واحدا مخصوصا في سيف بن الحجاج المذكور فهذا لا يمنع ايضا كون ما نوري به لعلي هو ذلك السيف ولا ينافيه قتل هذا صاحبهم بذي السيف المنقوش عليه
وقتل ابنه عامر بن المنتوف في ذلك اليوم هو علي كما ذكره وكشف الغمة حيث قال فصل وقد ثبت رواة العامة والخاصة معا اسلام الذين توفي على عهده
من المشركين على اتفاق فيما نقلوا من ذلك كان ممن هموا ولم يثبت عنه في شأن العدا الى ستة وثلثين رجلا منهم منبه بن الحجاج العامري منبه فجاء منه فقتل
منبه في اول الحرب قبل الصلاة ثم قاتل ووقع سيفه في يد علي واشتغل معه بقتل باقي الكفار ونودي به لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار وبوب هذا
للعقو قول حسان والنفع ليس بجلي ولا يخفى ان كون علي قاتل ابن الحجاج بسيفه ومستعمل سيفه في قتل بقية فرقة في ذلك اليوم ادعى النزول المدح في النداء
العلي الاعلا جلا وعلا واما قول الناصب ان قتل اصحاب محمد عند المتعصب واجب فيه ان هذا ليس على اطلاقه وانما الذي يدعيه المتعصب على ما مر ما ذكره
قتل الفجار المنافقين والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب البدع ولا يبعد ظهور ذلك بعد الكفار كما روى اصحاب هذا الناصب الشيعة
في تواريخ النار ان يوم قتل بنات لوسمعوا منادي من السماء ينادي ايها الكفار اقتلوا الفجار هذا وقد روى ايضا ان ذا الفقار قد نزل من السماء وقد اشار
ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر وجبت لو مبض الشعشعا فايض من الصارم الاحلى بتارك مصلت فليس سواع بعد ذا بعظم
ولا اللات معبودا لها ومعظم وقال المولوي الاولوي الروي ايضا في بعض مدائحه نظم حضرت شاهي كه بيك ذو الفقار وان كه ران زن عمر كرفت
تيغ على كوره وسندان نديد في على از دست آهنكر كرفت وقد انكر هذا بعض اهل السنة من فضلاء الزمان العاصر بن الشيخ الاجل عبد الجليل
الرازي من الامامية فاجاب الشيخ عنه بما حاصله اني لا اتعجب من هذا الشقي في انكاره لهذا مع ما يذكره من اصحابه في خواصهم في مجالسهم عند وصف قوة
عمر انه كان من جلدنا فتصايح ويقولون تارة انه كان من جلد كبش ابرهيم واخرى انه كان من جلد غنم شعيب ولا ادري من الذي كان يحفظ ذلك الجلد
في الوف من السنين لاجل ان يتخذ منه درقة عمر فان كان هذا جايزا ولي بالجواز ان يكون السيف الذي فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون
الكفر والبدعة وشيد به قواعد الدين والملة قد انزل الله تعالى الى المصطفى ليستعمله المرتضى واقل ما في الباب ترك ذكر ذلك عند انكار هذا
وقد علم بما قدمناه ان المنكر هو الناصب المنكر السفيه لفضول الجاهل بالاحاديث المنزلة هو الذي من غاية تورطه في انكار الحق لم يعرف المنكر
من غيره ولم يعقل معنى الناصب مدة تحصيل سيره والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون في الجمع بين الصحاح الثلاث
عن النبي صلى الله عليه وآله قال اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور قال عليه الصلوة والسلام عمار يكون في الفئة الباغية وانه يقتله
يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم من بعض يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لم يزل
في ردى ولن يخرجك من هدى يا عمار من قتل سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيمة وشاحين من نار ومن قتل سيفا اعان به عدوه
قلده يوم القيمة وشاحين من نار فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الذي عن يمينه يعني عليا وان سلك الناس كلهم واديا وسلك عليا واديا فاسلك
واديا سلكه علي وخل الناس عنك يا عمار ان عليا لا يزال على هدى يا عمار ان طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى ايضا من طريق
من الجمهور من عدة طرق عن عائشة ان رسول الله قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا علي الحوض انتهى وقال الناصب خصه الله اقول
في العكس ان رسول الله قال لعمار ويح عمار تقتله الفئة الباغية وباقي ما ذكر ان صح دل على ان عليا كان مع الحق اينما دار وهذا شيء لا يرتاب فيه
حتى يحتاج الى دليل بل هذا دليل على حقية الخلفاء لان الحق كان مع علي وعلي كان معهم حيث تابعهم وناصرهم فثبت من هذا خلافة الخلفاء وانها
كانت حقا صريحا واما من خالف عليا من البغاة فمذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل ولا شك في هذا انتهى
اقول لا خفاء في ان ظاهر الخبر المذكور يقتضي عصمته وذبه الاقتداء به لان النبي لا يجوز ان يخبر على الاطلاق بان الحق مع علي ووقوع الخبر جايز
عنه لانه اذا وقع كان الاخبار كذبا ولا يجوز عليه ذلك اما قوله في الخبر لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فان لن لنفي المستقبل عند اهل العربية
يجب ان يكون الحق والقرآن مع علي لا ينفكان عنه واذا كان الحق والقرآن لا ينفكان عنه ابدا ثبت امامته وبطلت امامة من خالفه واما ما ذكره
الناصب ان عليا كان مع الخلفاء الثلاثة وتابعهم وناصرهم فلا يسلم الاولان الا بمعنى كونه معهم في سكون المدينة وعدم المتابعة الاجابة
والمماشاة في الظاهر والا فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا مجال للاخفاء وفي الشناعة بمرتبة لا يشتبه على الاذهان
كما سبق وسيجيء انشاء الله تعالى واما النصح فلم يكن لامور الدين وانتظام احوال المسلمين لا لاجل ترويج خلافتهم وعظم اشياعهم وشوكتهم وجلالتهم
وهذه النصيحة منه كانت شاملة لكافتهم قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون روى احمد بن حنبل في مسنده ان
النبي اخذ بيد الحسن والحسين وقال من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وفيه عن جابر قال قال رسول الله
يوم بعرفة وعلي بجانبه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها
ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى احمد من عدة طرق وفي صحيح مسلم موضحين عن زيد بن ارقم
قال خطبنا رسول الله بين مكة والمدينة ثم قال بعد الوعظ ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتي رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم الثقلين اولهما

كتاب الله فيه النور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
وروى الزمخشري وكان من اشد الناس عنادا لاهل البيت وهو النفحة الدامية عند الجمهور قال يا سنا قال رسول الله فاطمة فحمد الله واثنى عليه
فوادي وبغلها نور بصري والائمة من ولدها امناء وحبل ممدود بيننا وبين خلقه من اعتصم بحبل منهم نجى ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيده متعددة عن رسول الله قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم
بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لم يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين
الصحيحين انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي خبرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاخبار يصفها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها التوصية
بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم وموالاتهم وكل هذه الامور فريضة على المسلمين ولا قائل بعدم
وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيها ذكر نص على خلافة علي بعد رسول الله لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وحملهم قرنا للقرآن بذلك
على وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال واخذ طريق السنة والمتابعة من اعمالهم ولا يلزم من هذا احد الامور
بالنص في خلافتهم بعد رسول الله ومراد النبي توصية الامة بحفظ القرآن ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا لا منازع فيه انتهى **واقول**
وجه الاستدلال الاحاديث المذكورة ان النبي جعل درجة من اتبع عترته الطاهرة وتاسى بهم من شيعتهم الطيبة من اهل الجنة وامر بالتمسك والاخذ بهم وجعل
التمسك بهم وبالكتاب مصونا عن الضلال ولم يقم دليل على انه او حديث متفق عليه يدل على شيء من معاني هذه الاحاديث وثالث الخلفاء الثلاثة وهو ابو بكر
والاخذ بولاية منهم ولهذا اعترفوا بانهم بعد النص على ثبات ابي بكر وفعلوا اثبات خلافته بالتجسس لا يعني الامة كما مر ولو كان متمسكا بالاحاديث
موجودا في شان ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بما لا دلالة له على تعيينه من جملة الامة من قريش ولا ريب ان ما تضمنت بالنص المذكور
وامر النبي بالتمسك بعترة هدايتهم واحد باذهاب الظهارة عنهم بكونهم اصلح بامامة الامة وحفظ الحوزة من غير ومن تعسف الناصب انه حمل قوله ان اخذتم بهما لن
تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يبعد عن معرفة اساليب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان حق العبارة ان تقول والاخذ منهما ودون هذا حاصل المراد ان معنى الاخذ
بهما في العرف واللغة التشبث بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا الاخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يغفل بلفظ التمسك الصريح فيما ذكرناه مع كونه مرادفا
للاخذ اللهم الا ان ياخذ بدل الكاهر توسلا لصدقا كما هو عادته الفاجرة **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والعشرون** في مسند احمد
حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول الله في بيتي فاتت فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن
والحسين وكان تحته كساء خيبري فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده وروى
بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت راسي البيت فقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى
خير وقد روي نحو هذا المعنى من صحيح الترمذي وداود وموطا مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان الاية اختلفت فيها
انها فيمن نزلت وظاهر القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي وان صدق النقل عن الصحاح لكانت فانها في الآية وهي من ضمائرهم ولا بد على التنزل
بالامامة انتهى **واقول** قد مر ان اختلاف الخلق في ذلك خلف باطل وقوله ان صدق النقل على طريقة الفرض والاحتمال لا وجه له لانه قد ظهر منه
بعض المواضع الذي حكم على بعض ذكره المص من احاديث المسند بانه ليس من المسند كان موجودا عنده حال التصنيف ان وجد هذا الحديث
فيها فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجد كان ينبغي ان ينفي كونه منها ولهذا يعلم ان كلامه من الجزم والاستمال الشاذ منه في امثال هذا المقام انما كان رجما بالغيب
من غير ان حقق ذلك عن مظانه لتجرد عن دفع كلام المص وبرهانه واما ما ذكر من انه لا بد على النقل في الامامة بقيد انه نص في العصمة والافضلية المستلزمين
للنص بالامامة ولو نزلنا ما يدل على فضيلة اذا اجتمع مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية لما مر من ان حديث الفضيلة في نحو
دون غيره يستلزم افضليته عنه قطعا **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع والعشرون** في مسند احمد حنبل قال رسول الله النجوم امان لاهل
السماء فاذا ذهبت النجوم اتى اهل السماء ما يوعدون واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض ورواه سائر الائمة موفق بن احمد المكي ومسند احمد قال رسول الله
اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي اشدد به ازري واشركه في امري انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث
المذكور قبل وهو انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومراده من قوله واشركه في امري الاشارة الى امر النبوة ودعوة فرعون
وهذا لا يصح هنا لقوله الا انه لا نبي بعدي اللهم الا ان يراد به المشاركة في دفع الكفار بالحروب ويبلغ العلم انتهى **واقول** لا يخفى على ذي عقل ان مشاركة
هرون مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف هرون في نصيبه من النبوة بطريق النبوة لبلزم ان يكون تصرف علي بعد النبوة
بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك انما المسلم الاستقلال في حصته هنا فلا يجوز ان يكون بعد موت الشريك
متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة واي منافاة بين ان يكون هرون نبي الله وخليفة ونبيه الكليم الله
كما دل عليه القرآن العزيز وانه لو كان قيام هرون على امر الخلافة باستقلال النبوة لما ذا وقع قوله اخلفني ولماذا تكرر وقوع لفظ الوزير في شان هرون ومرجع
الكلام وينتج المرام ان المستفاد من الحديث المستثنى منه منزلة النبوة بل الاخوة النسبية انه يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لامير المؤمنين كما كان هرون

الا انه في امر المؤمنين منفك عن منصب النبوة وقد كانت في هرون مع النبوة فقط كما يفهم من سوق كلام هذا الناصب فيهما واصحابه في غير هذا المقام والخلافة
ايضا كما يدل عليه القرآن العزيز وهذا انتفت النبوة في امير المؤمنين فلا بد وان يكون هذا التصرف فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح هنا لان مراده
ان التصرف بدعوة فرعون ونحوه تلك لا يصح الا بتسبب عن النبوة وظ انه ليس كذلك وان اراد انه قد يتسبب عن الامامة ايضا فلا يلزم انتفائه عند انتفاء
النبوة كما في امير المؤمنين بل يشتبه من الحديث ان يكون امير المؤمنين صاحب الولاية في حق النبي ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كونه صاحب الولاية
هرون ثم يقتضي عدم الولاية كما مر وعدم كونه نبيا يقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فاحسن ان تامل قال المصنف في الصدر حديث
الثامن والعشرون في صحيح مسلم والبخاري في موضعين بطرقهما عن جابر وابن عيينة قال رسول الله لا يزال الاسلام عزيزا الى اثني عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى
تقوم الساعة ويكون عليهم اثني عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر الشيخ في تفسيره وهو من علماء
الجمهور وثقاتهم قال لما كوهت سارة مكان هاجر واوحى الله تعالى الى ابراهيم الخليل ع فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت البيت الذي
بمكة فلذا ناشر ذريته وجاعلهم نفلا على من كفر به وجاعل منهم نبيا عظيما ومنهم على الانبياء وجاعل من ذريته اثني عشر عظيما وجاعل
ذريته عدد نجوم السماء وقد دلت هذه الاخبار على امامة اثني عشر من ذريته محمد ولا يقدح بالحصر الا الامامية في المعصومين والاخبار في ذلك
اكثر من ان تحصى انتهى وقال الشيخ حفظه الله اقول ما ذكره من الاحاديث الواردة في شان اثني عشر خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح
من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي بل يمكن ان يكون احد من سلسلة الرواة وهو من عدم معرفته بالحديث وعلم
الاسناد بزعم ان ابن عيينة وجابر متقابلان في الرواية ثم ما ذكر من عد اثني عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد
رسول الله وكان اثني عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة سنة وبعدها وقع الفتن والحوادث ويكون المعنى ان امر الدين عزيز في مدة خلافة اثني
عشر كلهم من قريش وقال بعضهم ان عد صلحاء الخلفاء من قريش اثني عشر وهم الخلفاء الراشدون وهم خمسة وعبد الله بن الزبير وعمر بن عبد العزيز
وخمسة ممن خلفا بني العباس فيكون هذا اشارة الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الائمة الاثني عشر فان اريد بالخلافة ولاية
العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويحتمل هذا الحمل بحسب ان اريد بالزعامة الكبرى والامامة
العظمى وهذا امر لا يصح لان من اثني عشر اثنين كانا صاحب الزعامة الكبرى وهما علي وحسن والباقون لم يتصدوا للزعامة الكبرى ولو قال
الخصم انهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة والاستحقاق وظاهر ان المراد بالحديث
ان يكونوا خلفاء فائزين بالزعامة والولاية والا فما الفائدة في خلافتهم في اثنائه وهذا ظ والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الاثبات
الاحاديث واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة في شان علي فقد علمت ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المدعى ولم يكن بينها وبين
المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علمت انه لا يدل على النص فلم يثبت بشيء مما اورده مدعاه في فائدة قوله والاخبار في ذلك اكثر
من ان تحصى انتهى واقول بتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابر وابن عيينة ليسا بمتقابلين
في الرواية مردود وبيان المقام يجعلهما متقابلين من حيث كونهما صحابيين تابعيين عن النبي كما توهمه الناصب من حيث انهما سلسلة الرواة
في الحديثين لا يهما فان الحديث الذي روى عن ابن عيينة منقطع فينتهي السلسلة اليه كما ان حديث جابر متصل ينتهي السلسلة اليه واما ثانيا
فلان ما ذكره اولا في تاويل الحديث موافقا لبعض اكابر من اسلافه مما لا يرضى به المؤمن العاقل لما عرفت وستعرف من فساد
الخلفاء الثلثة يلزم منه ان يكون معوية الباغي العادي وحجر بن يزيد الحجر الغادر القاتل للحسين الواضع للسيف في اهل المدينة من الصحابة
والتابعين والامر بسبي نسائهم وذراريهم والوليد الزنديق المرتد المريد المستهتر المصحف المجدد ونحوهم من الخلفاء والائمة الذين بكوا
الاسلام بهم عن بزاوه هذا مما لا يتفوه به مسلم ويعترف الناصب فيما سبق من مطاعن معوية بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام
والملوك في انعامهم لا يخلون من المطاعن فكيف بتمشي هذا التاويل عند الناصب ومن وافقه في الاعتراف بما ذكروا ايضا يلزم ان يكون الاحكام
المنوطة على اراء خلفاء الدين خصوصا عند الشافعية معطلة بعد ثلثمائة الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثالثا فلان ما ذكره
ثانيا في التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء حزب الجمل وبقية اهل البغي والجماعة
عداوة اهل البيت وفتق صاحب الاستيعاب انه كانت خلافته لا يصلح معها الخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيء الخلق حسودا كثير
الخلاف لخروج محمد بن الحنفية ونفي عبد الله بن عباس الى الطائف وقال علي بن ابي طالب ما زال الزبير يعدنا اهل البيت حتى نشا عبد الله على
ومع ظهور بغيه ونشاء لم يلحقه الندامة عن الله لصلاة وكان مصرا على عداوة اهل البيت حتى ذكر في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام
خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي ع فقيل له في ذلك فقال ان له اهل سوء اذا ذكرته اشرئبوا وشمخوا بانوفهم وايضا يلزم خلو
الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين تابعين تمام الاثني عشر منهم عن الخليفة والامام وانتفاء ايضا فلان ما ذكره من الرد بالتجاوز
عن السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي وخليفته انما يكون

بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف في الامور ولو كان خليفة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب
عن اداء الزكوة اليه خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمان في ايام محاصرته في داره خليفة عند اهل السنة ولما كان علي ع في زمان تغلب الثلثة
خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة واما
بالفعل وان لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي ع في شان السبطين ع ابناي هذان امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف الغمة ولا يقدح في
مواد تاكونهم ع منعوا الخلافة والمنصب الذي اختارهم الله تعالى له واستبد غيرهم به لانهم بقدح في نبوة الانبياء ع تكذيب من كذبهم ولا وقع
الشك فيهم لانحراف من انحرف عنهم ولا شوه وجوه محاسنهم قبح من قبحها ولا نقص شرفهم خلاف من عاندهم ونصبهم العداوة وجاهرهم بالعصيان
وقد قال علي ع وما على المؤمن من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رض والله لو ضربونا
حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله فظهر ان قول الناصب فلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل
بل بالقوة الخ مغالطة لا يغتر به سوى البله والصبيان واما قوله فما الفائدة في خلافتهم فمدفوع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في الرد عليه
بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا بفعلنا ووجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لا تخلو
الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة الغير
وسوء اختيارهم حيث خافوه وتركوا نصرته فهو تو اللطف على انفسهم وبالجملة فمفسدة عدم الظهور والنصرة ووبال عدم التصرف في امور
الخلق راجع اليهم فان الحسين ع كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اختاروا النار بالطغيان وهو ابن بجاء
كما ان ذكريا ويحيى كانا لطفين من الله تعالى الى الخلق واختار الخلق في قتلهم الضلالة على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت
تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح ع وغيره من الانبياء والائمة ع ولقد ظهر مما قررنا بحمد الله تعالى ان الاحاديث المذكورة نص في
الائمة الاثني عشر من اهل البيت ع وان التاويلات التي ارتكبها اهل العناد البعيدة عن الاعتبار غير مناسبة لهذا الاستيضاح فان المنازع في
ذلك مكابر عاد عن الصواب غير مستحق للجواب واما خامسا فلان ما ذكره من الايات والاحاديث التي ذكرها المص واراد بها الاستدلال على
وجود النص بالخلافة لم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا اه مردود بما مر مرارا من ان المدعى لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهمه
الناصب وبنى عليه سراب الكلام بل هي اعم من ذلك ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع فضائل لا يتحقق مجموعها في غير علي ع وقد دلت
الايات والاحاديث المذكورة على ذلك المدعى على سبيل التوزيع كما بينا في مواضعها فحكمه بعدم النسبة والمناسبة انما نشأ من عدم منشئه
لفهم مقاصد المص او تجاهله عن ذلك ترويجا على العوام وتمويها على اضحاكهم انها بهم والهوام قال المصنف رفع الله درجته البحث
الخامس في ذكر بعض الفضائل التي يقتضي وجوب امامة امير المؤمنين ع هذا باب واسع لا يحصى كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى
ابن عباس قال قال رسول الله ص لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب لحصوا فضائل علي بن ابي طالب ع فمن يقول عنه رسول الله ص
مثل هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه اخطب خوارزم ايضا قال رسول الله ص ان الله جعل لاخي علي فضائل
لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ومن كتب فضيلة من فضائله لم يزل الملائكة
يستغفر له ما بقي لذلك الكتاب رسم ومن استمع فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضائله
غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدائه
وقد ذكر في كتاب كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين ع ان الفضائل اما قبل ولادته مثل ما روى اخطب خوارزم من محمد الجمهور عن ابن مسعود
قال قال رسول الله ص لما ان خلق الله تعالى ادم ونفخ فيه من روحه عطس ادم فقال الحمد لله فاوحى الله تعالى حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبد اريد
ان اخلقه في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكون ذلك متى قال نعم يا ادم ارفع راسك وانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد
نبي الرحمة وعلي مقيم الحجة من عرف حق علي زكي وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب فسمعت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واستهزء
بعزتي ان ادخل النار من عصاه وان اطاعني والاخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب اخفضه الله اقول لا اشك مؤمن في فضائل علي بن ابي طالب
ولا في فضائل اكابر الصحابة كالخلفاء فان النبي ص قد خص كل واحد منهم بالفضائل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكما ان هذا
مذكر فضائل امير المؤمنين ع من كتب صحاحنا كذلك كل على حسب مرادهم يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين ولكن يشترط في ذكر
الفضائل ان يكون من الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمدهم الناس ويكون لصاحب قول مقبول ويعرفون سقيم الاخبار من صحيحها جيدها
من رديها ومقبولها من مردودها فان المحارس لفن الحديث المبالغ في التتبع والاستقصاء لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر
والشاذ مغلوبان موسومان بوسم النكر والشذوذ لانهما غير ايا لونه مثل هذه الاحاديث والاخبار التي يرويها اخطب خوارزم ثم
النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المنذر في فن الحديث فان هذه المبالغة التي نسبها الى النبي ص في فضائل علي ع بقوله لو ان
الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب لحصوا فضائل علي بن ابي طالب ع لا يخفى على الماهر في فن الحديث ان هذا ليس من كلام رسول الله

ولنسمعنا المنصف المتدرب في معرفة الاخبار ان من شان الرسول ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من اوصاف الخالق
فلو كان الجرمذا الكلمات في لنقد الجرمذا ان ننقد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضايل لا يوجد اصلا في كلام النبي كيف يحكم المحدث ان
النبي تكلم بلفظ الفضايل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب والمحدث لا يخفى عليه ان هذا موضوع واكثر ما ذكر من
مناقب الخوارزمي موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود قال ان الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان العاصي لله ان اطاع
عليا فهو من اهل النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار فهذا يحتم الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من
عباد الله تعالى وهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا يرتاب في هذا احد من المؤمنين
محمد لا يمكن ان يدعي فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى ان من
اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات غلاة الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي لا اعتداد بهذا النقل ولا اعتبار
ثم ان كل ما يذكره من هذه الفضايل وان صح فانه لا يدل على وجوب امامته كما لا يخفى انتهى واقول لا يخفى على من ترعرع عن مهد رجة العوام
في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام اما اولا فلان قوله كل كل طلب حسب مرادهم بين كرد فضايل من يريدون من الخلفاء الراشدين
مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضايل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شان الاضحا الذي وقع النزاع فيهم بين الفريقين غير مسلم عند
الامامية والمذكور في كتب اهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة في ذكرها مع انها معارضة بما ذكرها من فضايلهم ومطاعنهم كما
سيجيء واذا تعارضا تساقطا واما ثانيا فلان قوله ولكن يشترط في ذكر الفضايل ان يروى من الصحاح المعتبرة ممنوع بان الصحاح المعتبرة
لا ينحصر فيما زعمه ويشعر به كلامه من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند المتاخرين من صحاح اصح عما عداهما وكيف يمكن الحكم بنفي
اعتبار غيرهما مع ان الفقها الاربعة المتقدمين فاتهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية عما اورداه
في كتابيهما ومن ابن علموا ان الاحاديث التي جمعها هذان الرجلان في كتابيهما بعد مائة سنة ماذا بل استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من
الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثرها في صحاحهم الست المشهورة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم
الاندلسي وانه انما كان يصح اشتراط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما في الصحاح الاخر بل لجميع الصحاح المتفرقة في سائر
كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري مشتمل على اربعة الاف حديث بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث
ونص على هذا مسلم وغيره جميعا وضعفا مع ذلك ادخل احاديث جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما
استيعاب الصحيح بل صح عنهما انهما بانهما لم يستوعبا وانهما قصدا جمع جمل من الصحيح كما قصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسائله الا انه يحضر جميع
مسائله انتهى وهل يجوز المسلم الذي آمن بما جاء به الرسول من السنة خصوصا العلماء المجتهدين ان يتركوا جميع مائة الف حديث من صحاح احاديث
النبي بل اضعاف ذلك ويقتصروا في تحقيق العقائد والاحكام والآثار الشرعية على نحو اربعة الاف حديث وضعفها مع ظهور عدم وفائها
بعشر عشير من احكام المكلفين ويحكموا بعدالة غيرها مما ذكر في جامع اخر من كتب اهل السنة وبعد ذلك ادى ذلك الى التمسك بالقياس والاستحسان
الذين هما من حجج الشيطان على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم احاديث اخلا بشرطهما فمنها كتاب الحاكم ابو عبد الله
الضبي ومنها كتاب الدارقطني وكتاب ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من رواة البخاري
ونسبه بحث الفتيا من كتاب المحلى الى الرواية عن بضع الحديث فيرتفع الاعتماد على غيرها من مصنفاتهم الناصبية على اضحا وبعد ان تمهد حال
الاحاديث بعد خراب البصرة وتعارضا الخذلان والنصرة وانه ان ما نقله الكرماني في فوايح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل والتجريح لرجال البخاري تاليف الحافظ ابي الوليد سليمان الباجي المغربي يدل على ان كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عنده وتوفي فرارا
منه الفربري وغيره من اهل ما وراء النهر وفصلوا حيثما اقتضا ارائهم حيث قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو ذر عبد بن احمد الهروي
حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته لم يتم بعد وقد بقيت عليه
مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فصنفنا بعضه ذلك الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا
القول ان رواية ابي اسحق ورواية محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي زيد وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير وانما ذلك بحسب
ما قد كان واحد منهم فيما كان في طرة ووقعه مضافة انه من موضع ما فاضافه وبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينها
احاديث انتهى على ان الرجلان كما كانا احفظ اهل زمانهما كذلك كانا احمقهم فان الحماقة قلما تنفك عن صاحب الحفظ الكثير لندرة اجتماع
الحفظ مع الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حماقته مجملا من المعاتبة الجارية بين الفاضل
النفاذ ابي وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل ان شيئا لا يجتمع الانسانية والحمارية فكتب في جوابه شيئا
لا يفترقان الحمارية والبخارية وكذا يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب روح الروح الى بكر الكاتب في ذم بخارا وهو قوله
شعر لو الفرس العتيق اتى بخارا لصانتها طبيعتها حمارا فلم تر مثلها عبثي كيفا تبوأها امير الشرق دارا ومن ايات الله تعالى مسخ من

الامم بصورة القردة والخنازير منهم من هو من اهل بخارا بصورة الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلاء حنفية الهند ان صاحب تفسير المدارك كشف
المتارك في اصول فقه الحنفية والكافي وكنز الدقائق وشرح العقيدة الطحاوية من علماء بخارا قد مسخ وجهه الى وجه الحمار وكان يتنقب
لاجل ذلك وكانوا يتعاونون في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الان وتفصيلا من فتواه في مسئلة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية
فقه الحنفية حيث قال واذا شرب صبيا من لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا حرمة بين الادمي والبهائم لان الحرمة لا تكون الا بعد الصيانة
والبهيمة لا تصلح ان تكون اما للادمي ولدا فكذا رضاعا وكان محمد اسمعيل صاحب الحديث يقول يثبت بحرمة الرضاع وانه دخل في
بخارى في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست هنالك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتى عن هذه المسئلة اذا رضع
صبيا بلبن شاة فنفى ثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكره في باب الانساب من الغاية
للسخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد الجربي الشافعي ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري بدري شهد بدرا في قول
الجمهور وان عده البخاري في صحيحه فيمن شهدها وانما كان نازلا بعوالي ساكنا بها فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك اوهام انتهى ولا
يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يقود الى غيره من الباطل العظيم فانه البخاري اذا توهم ان ابا مسعود بدري وقد تقرر عند القوم
ان اهل بدر كلهم عادلون فيعد جميع رواياته من الصحيح وهذا بلاء عظيم كالذي ولقد ظهر لنا فلنا ان رياسة البخاري وتصدره على
السامع والقارئ انما كانت مصدرا بلا استحقاق وتمرسا بشؤم الاتفاق من اهل النفاق ولما سلم بن الحجاج القشيري فيعلم خاصة او لا
من تحقيق حال طائفته فانهم من قشور العرب وارذالهم كما ينبئ عنه اسمهم ولهذا قد انحرفوا عن علي بن ابي طالب وانضموا الى معوية وكانوا
فاصبحوا مبغضين لعلي وشيعته لا يطيقون لذكره فيما بينهم حتى انهم جادلوا في ذلك بالاسود الدؤلي حين ما ابتلي بالنزول في
جوارهم بالبصرة وقالوا له حتى متى نقول من علي فجابهم بقوله شعر بقول الارذلون بنو قشير طوال الدهر لا ننسى عليا احب محمدا حبا
شديدا وعباسا وحمزة والوصيا هو عيبته منذ استدارت رحى الاسلام لم يعد اهويا احبهم كحب الله حتى اجي اذا بعث على هويا
فان يك حبهم رشدا اصبه ولم ال مخطيا ان كان غيا قالوا له شككت قال فقد شك الله تعالى حيث قال انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال
اي ان الترديد والتشكيك قد يكون للايهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وايضا روى انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب طائفة
تكون طول بقائهم احب الي من طول بقائكم قالوا لم ذلك قال لاجل ان كل امر انتم ارتكبتموه علنا انه محض ضلال وخطاء فاجتنبته وكل
امر انتم اجتنبتم عنه علمت انه عين الرشد والصواب فارتكبته وايضا قد اشتمل الكتابان وامثالهما على روايات ابي هريرة وابن عمر وانس وامثالهم
من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق اللذين رد ابو حنيفة اخبارهم ولم يعمل بها فقط كما صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي
في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة التصرية رسالته المعمولة لمذهب الشافعي
ايضا ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان مساهلا في الرواية وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد
المائة المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن علي رض قال خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال الا انكم تحدثون على اني
اكذب على رسول الله الخبر وروى في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله امر بقتل
الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة يقول او كلب حرث فقال ابن عمر ان لابي هريرة حرثا وروى في الحديث
الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة يروي عن النبي من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا
ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يحسن ان يطلق امرأته والذي تقدم عن بيعة امير المؤمنين ثم جاء بعد ذلك الحجاج فظنه لها
وقال هات يدك انا بايعك لامير المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله يقول من مات وليس في عنقه بيعة امام مات ميتة جاهلية فانكر عليه الحجاج
مع كفره وعتوه وقال له يا لامس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب وانت اليوم تاتيني تسئلني البيعة من عبد الملك بن مروان بيدك عند استه
لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من تلزمه بيعة بنيك معوية ما يتعجب منه العاقل فما كان علي بن ابي طالب ولد او لعمر
بني هاشم يحرون مجرى بني تميم وان يبايعوا لهذا من الطرائف واما النص مالك فهو الذي استشهد علي بن ابي طالب في كل شيء كان قد سمعه
من النبي في مناشدة علي فلم يشهد فدعا عليه فاصابه برص وقص على ذلك ما ذكر فيها من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن
الخطاب لقول الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا رواية ابي موسى الاشعري مقيم الفتنة مضل الامة الذي اخبر النبي انه اما
الفرقة المرتدة وكذا اخبار كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر فضربه بين يدي عثمان على راسه بعصاه منتجة وقال له يا ابن اليهودية تعلمك
في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الداعي الى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية
جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما علي واصحابه كما ذكره سبط الجوزي وغيره ومع هذا هو زاهد القوم
وراوي شطر من احاديثهم وكان من تحيته في النبوة قال اخبرني رسول الله ان اطيع ابي فلينظر العاقل الى هذا الثقة الذي يرى البخاري ومسلم
وابو داود عنه وعن ابيه في صحاحهم فليتامل فيما اخرجه ابو داود عن ابيه في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود قال عمرو بن العاص ان النبي

لتفصيله

من بايع اماما فاعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء اخر ينازعه فاضربوا رقبة الاخر قال فدنوت منه قلت انت سمعت هذا
الحديث من رسول الله قال سمعته اذناي ووعاه قلبي قلت هذا ابن عمك معاوية يامرنا ان نفعل ونفعل قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله
اخرجه مسلم وزاد ان ياكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم فقال
عمر اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية ابيه وذكر مثل ذلك لصاحب جامع الاصول في باب الفتن عن عبد الله بن نفسه بلفظ
قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال
كنا في سفر مع رسول الله وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء
اخر ينازعه فاضربوا عنق الاخر قال لعبد الرحمن فدنوت منه فقلت نشدتك الله انت سمعت هذا من رسول الله فاهوى الى اذنيه وقلبه
بيديه وقال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت له ان ابن عمك معاوية يامرنا ان ناكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله تعالى يقول
يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما
قال فسكت عني ثم قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله انتهى فهل كان حرب على طاعة حتى اطاع اباه وامامه معاوية في ذلك امر معصية
فيجب عليه فيها عصيان ابيه وامامه كذا سمرة بن جندب الذي نقل في شانه الشيخ عبد الحميد الحديد ابادي في شرح نهج البلاغة
عن ابي جعفر الاسكافي المشهور ان معاوية بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروي ان هذه الاية نزلت في علي ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وان
الاية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد فلم يقبل منه ذلك
ثلثمائة فلم يقبل منه ذلك اربعمائة فقيل له في غير ذلك وبالجملة انما اعتبر المتاخرون من اهل السنة هذين الاحقين المصرين على حفظ
الفاظ الحديث وفصلوا كتابيهما على سائر جوامع الحديث للنسائي والترمذي وابي داود وابن ماجه وغيرهما لما علموا فيهم الغلو في النصب والانحراف عن
اهل البيت والتقابل في نقل مناقبهم وفي مطاعن تيم وعدي بالنسبة الى غيرهما من المحدثين فلا نصا اشتراط شرط اخر وهو ان يعتبر في مقام
التزاحم ما اتفق الفريقان على نقله من الاحاديث الذي كونه في كتب الحديث مطلقا وترك تكلف تسمية بعضها صحيحا معتبرا دون غيره مما لا يعد
عن هذا الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الاخبار الذي نقلها المصر عن اخطب خوارزم اثر النكر والوضع
ظاهر عليها فكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شان الرواة وعلو منزلته في علم الحديث عن ان يذكر الموضوعات في مناقب مثل علي
بل لو لم يمنعه التقوى لا يخفى فضاحته المتواترة كما لخفاها غيره من المتعصبين فكيف يظن عمله من مشاهير ائمة اهل السنة انه يضع الحديث في فضائل
علي وقد اكثر القدماء من فضلاء الشعراء في نظم مفهوم هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته ويرفع توهم نكارته فقال العوفي شعرا ولو كانت
الاجام كلها اسودا تقطع اقلام وتبري وتحصر وكانت سماء الله والارض كاغذ وكانت بامر الله تطوى وتنشر وكان جميع الانس والجن يكتبوا
وكان مداد القوم سبعة ابحر لكانت ايديهم وحامدادهم ولم يؤت عشر العشر من فضل حيدر وعوتب المتنبي في ترك ذكر المناقب فقال شعرا
وتركت مدحي للوصي تعمدا اذ كان نورا مستطيلا شاملا واذا استطال الشيء قام مقامه وكذا صفات الشمس تذهب باطلا ثم قال شعرا
فلو كانت سماء الله صحفا ونبت الارض اقلام لباري فابحر المداد بفيض مدا واهل الخلق تكتب باقتداري لما كتبوا الفضائل في علي
بحد يعلموه ولا انقضاء ومنشا انكار الناصب لذلك الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا جهله بحال الخطيب خوارزم وهو موفق بن احمد
المكي ثم الخوارزمي من اكابر حفاظ الحديث ومشايخهم وصرفه النظر على ما في كتابي البخاري ومسلم واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطا
مالك ومسند احمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع ان كتب المتاخرين من اهل السنة كالصواعق لابن حجر
وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء ولا ريب في ان من يتتبع كتب المتقدمين وراء ظهره اذا ورد عليه شيء من احاديثها استهجنه
واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره في زماننا عن بعض القضاة والمبتدئين في التحصيل وذلك
انا حين كنا مشتغلين في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق النحرير
العلامة عبد الواحد على الشوشتري روح الله روحه انه قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلا بقراءة
الرسالة الالفية في الفقه على بعض المدرسين ولما كان في ظنه ان الكتاب مختصر في الالفية وان كل الطلبة في كل مجلس درس انما يقرؤن ذلك
انما يقرؤن كل يوم الفدر الذي هو قدر منها عند استنساخ كتابه قصدا لاستفادة درسه في ذلك اليوم مرة اخرى في هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة
فاذا المطول فقرير الشيخ النحرير راوله بوطا ارتباطا وموافقة مع عبارات الرسالة الالفية خصوصا بالفدر الذي قرء منها صباح ذلك اليوم
عند استنساخه لما ملال وسا الظن بما كان في اذهان طلبة ذلك المجلس من سنخ كتاب المطول فقام متعرضا مخاطبا لجماعة الطلبة بان كل كتابكم
غلط فلبضعه فلبلا ولينبك كثيرا واما ثالثا فلان ما جعله اماره على وضع الحديث من المبالغة الواضحة فيه مخاض المبالغة الواضحة
فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضائل ابي بكر حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله اتاني جبرئيل

انفا فقلت يا جبرئيل حدثني بفضايل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضايل عمر منذ مائة سنة ما انقضت فضايل عمر وان عمر حسنة
واحدة من حسناتي بكر انتهى بيان المعاصنة انه اذا كان تعداد احصاء فضايل عمر المثابة التي وضعها سلاف ابن حجر في هذا الحديث على ان جبرئيل
مع كون عمر حسنة واحدة من حسناتي بكر فاذا نظر الى باقي الحسنات الحاصلة لابي بكر من الذوات الداخلة تحت رتبته كعايشة وحفصة
وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد وسعد ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابي هريرة وامثالهم
ومن الافعال الصادرة عنه كتقصيه الخلافة لنفسه وجعلها عند وفاته لعمر ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة عليها السلام
ومنعه خمس آل محمد وتخلفه عن جيش اسامة الى غير ذلك مما سيذكر وما صدر منه مطاعنه كان احد فضايله كتضعيف بيوت الشطرنج منزلا الى ما لا يقدر على عد
واحصاء الجن والانس كما لا يخفى وان ثامنا خامسا فلان ما ذكره من ان المذكور في الآية وصف الخالق دون المخلوق فيه من الخلط والخبط ما لا يخفى
لظهور ان المذكور فيها ليس صفة الرب تعالى لو قيل كلمة انه وامير المؤمنين من جملة كلماته تعالى كما صرح به تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وانه قد
صح انه تعالى قال عند رفع بناء صفين مصاحفهم على رؤس الرماح ان هذا قرآن صامت وانا قرآن ناطق ولم ينكر منه ذلك الا ان هذا كلام هو
القرآن وكلمة الله تعالى حقيقة او في مرتبته صح ان يقول النبي في شانه مثل ما قال الله تعالى في شان سائر كلماته التامات وان ثامنا سادسا فلان ما ذكره
اخرا في نفي وقوع لفظ الفضايل في كلام النبي وحكمه بكونه مولدا محدثا انما هو شيء تولد منه انكار الفضايل امير المؤمنين واصرار الى النصب
الخروج عن ربقة الاسلام لما تلونا عليك من حديث الصواعق المشتملة على تكرار لفظة الفضايل فما بقي له الا النصب والعناد وترك العمل بالكتاب
والتمرد على ان لو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضايل في حديث اخر من كلام النبي عبرنا وقع في شان امير المؤمنين مما صح ان يجعل الفاروق ظاهرا
عدم تكلمه به اصلا كما زعمه الناصب لان وجه الاقتصار على ذلك فانه لما لم يكن لغير علي من اصحاب النبي فضايل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع
لا جرم لم يقع هذا اللفظ منه الا في مقام اظهار فضايل علي وكانه اشار الى سر ذلك ايضا صنيع الذي عبد العزيز السرايا الحارثي في مدحه حيث قال
شعر حجت في صفاتك الاضداد فلهذا عزت لك الانداد ناهد حاكم حليم شجاع فائك ناسك فقير جواد شيم ماجعن في نيل فظ ولا
خامشهن العيا خلو بجمل النسيم من اللطف وباس بدن ومنه الحماد ظهرت منك الوف مكرمات فاقرت بفضلك الحسناء ان يكذب بها عدا
فقد كذب من قبل قوم لوذ وعاد انت سر النبي والضوء وابن العم والاخ الصبيح لوراي مثال النبي لاخاه والانفاد بكم
باهل النبي ولم يلف لكم خاسا سوايزاد كنت نفسا له وعرسك وابنا لديه والنساء والاولاد جل عنا ان يحيط به الشعر ويحصر فيه
النقاد واما تاسعا فلان حكمه بان اكثر ما ذكر من مناقب الخوارزمي موضوعا حكم محض وتعصب مجرد لا يلتفت اليه لمخالفته اصول الحديث
قال البزدوي الحنفي في اصوله ان الطعن من ائمة الحديث لا يقبل مجملا لان العداوة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاول الاولى
فلو وجب قبول مطلق الطعن ابطلت السنن الا بري ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق وهذا الولي وذكر في كشف الاسرار
اصول البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث بقولهم غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او لين لا يقبل من غير ذكر
سبب الطعن انتهى وذكر في المنتقى شرح البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا وذلك ان يقول انه ضعيف او ردي او غير مقبول
الرواية انتهى اقول فاذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالي من هذا الناصب الملعون
الذي لم يركب الاحاديث الا عنادا تكابرا لهذا النايف الذي يشهد عليه بالجهل والتعنيف والله يحق الحق ويبطل الباطل بتبيان ابانه
واما ثامنا فلان حكمه بوضع هذا والخوارزمي عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات اللغوية لان كل من له ادنى مناسبة بتتبع لسان
الكلام ودلالتها على المفهوم والمرام يعلم ان المراد بمثل هذا الكلام لو اطاع العبد فيما عداه حكمي يطاعه على كان مستحقا للنار بسبب الاخلال بالتكليف
هذا الحكم الواحد وبوجه ارادة ما ذكرنا ما روي عن ابن عباس في جملة حديث الى ان قال فقلت يا رسول الله وصلني فقال عليك بمودة
علي بن ابي طالب والذي بعثني بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسأله عن حب علي بن ابي طالب وهو تعالى اعلم فان تجاوز لا يتهم قبل علم
علما كامنه وان لم يات بولايته لم يسئله عن شيء ثواب الى النار والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه ومن المعلوم ان الشهادتين بمجردهما
غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء من ذلك لا يعد مؤمنا ولا مسلما فان الغلاة والخوارج وان كانا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار
بالشهادتين فهما من قبل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين ولم يكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين وقد اشار الخليفة
الناصر العباسي الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر ضما بيكة والحطيم وزمزم والراكعات وسعيهن الى منى بعض الوسق علامة بكونه كتب
على جبينها اولاد الزنا من لم يوالي في البرية جبرئيل سبحان الله صلى الله عليه وقال كم في جملة ابيات كثيرة لو ان عبدا اتى بالصالحات عدا
وورد كل نبي مرسل وولي وعاش ما عاش الا في مؤلفه خلوا من الذنب معصوما من الزلل وقام ما قام قواما بلا كسل وصام ما صام صوما بلا ملل
وطار في البحر لا ياوي الى خلل وغاص في البحر لا يخشى من البلل فليس في الحشر يوم البعث ينفعه الا محب امير المؤمنين علي ولا يخفى ان قوله مجتهد
لا ازمة عند من يعتقد فرض طاعته وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من مفاخرة مولاكوخان في قصيدته المشهورة لقد تكبرنا بالآبا

يا ابن الحق اعلام الهدى فينا لا تقبل الله الا في محبتكم اعمال عبد ولا يرضوله نبينا بل اخفف عنا الذنوب بكم بل اثقل في الحشر الموازينا
من لم يوالكم في الله لم يرمن فتح اللظى وعذاب القبر منكنا قال المصنف رفع الله درجته والعاطل ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر
من شهر رجب بعد عام الفيل بثلاثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي ثلاثين سنة فاحبه ورباه وكان يطهره
وقت غسله ويوجره الدين عند شربه ويجرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي وولدي وناصري وصفيي
وذخري وكهفي وصهري وزوج كريمتي وابو بنيي على وصدق وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال مكة وشعابها واوديتها راوه صاحب
كتاب بشائر المصطفى من الجمهور انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول المشهور بين الشيعة ان امير المؤمنين ولد في الكعبة ولم يصح عند علماء التواريخ
بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه غيره واما ما ذكره من احوال النبي بالنسبة اليه في صغره فلا يصح به نقل الا ما
ذكره ولا دليل عليه الا في قوله وخليفتي ان اريد به الخلافة بعده وان اريد انه من الخلفاء فهذا صحيح لا شك فيه انتهى واقول حكمه بعدم الصحة سقيم
بعد ما روى المصنف ذلك عن صاحب كتاب بشائر المصطفى وهو روى عن ابن غضيب وروى رفعا الى علي بن الحسين عن علي فانه صنا
كشف الغمة وكفى بروايته مثلها من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا وايضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة ان في باب الكعبة كان
مقفلا ولما ظهر انا روضع الحمل على فاطمة بنت اسد رض عند الطواف خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول
وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والفحل
عن البقرة في الطريق ويحمل على ان الكلام في تشرف الكعبة بولادته فيها لا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه هو الكعبة الحقيقية لا هذه البنية
وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روى عنه ع انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حمامة شعر هو القبلة الوسطى تراه وجهها
لها حرم الله المهيمن والحل وايته الكبرى وحجته التي اقيمت على من كان منا له عقل وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري شعر
نظم طوف خانه كعبه از ان شد بر همه واجب كه ايجاد وجود امد علي بن ابيطالب واما ما ذكره من الترديد في قوله خليفتي مزدود
بان اراد خلافته بعد النبي بفاصلة خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا لدليل ووجوده كالنفاق على ما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته واما بعد ولادته واسلامها ثلاثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فبنظمها مطالب الاول الايمان وبواسطة
سبقه تمهد قواعده وتشيد اركانه وبواسطة تقليد الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعه لم يشرك بالله طرفة عين ولم يسجد لصنم
بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي وهو اول الناس اسلاما روى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي
وفي مسنده ان النبي قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك باقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما وحديث الدار يدل عليه وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكرت علينا اول الناس اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة وقال بعضهم
ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن العبيد
زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في تلخيص كتاب كشف الغمة انتهى واقول لا يخفى ان الناصب اعرض عن اكثر الفضائل التي عدها المصنف هنا
المقام لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظير لها في شان خلفاء الثلاثة وما ذكره من الاختلاف في سبق اسلام علي خلف شأن من تعصب بعض
اخلاف اسلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين واخلافهم والمحاكمة محكمة حاولة من اراد تمويه حال ابي بكر وترويج شأنه
وبدفع كل ما ذكره الشارح الجديد التجريد عند قول المص المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا من غير تعقيبه بشيء من المناقشة حيث قال يدل
على ذلك ما روي عن النبي قال لبثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله انه كان يقول انا اول من صلى وانا
اول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صحته واذا ثبت انه
اقدم ايمانا فكان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال ع يوما على المنبر بمشهد من الصحابة ثم الصديق
الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الارموي الشافعي في كتاب نهاية
الاربعين ان سبق اسلام علي اقرب الى الفضل لانه كان ابن عم النبي في داره مختصا به في لا اقرب عرض هذه المهمات العظيمة على الاقارب المحفوفين
به ولذلك قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثون من كتابه اصول الحديث قال الحاكم ابو عبد الله
لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد بن ابي وقاص
انه اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسة انتهى ولنعم ما قال ابو سعيد البيلي ع في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين ع شعر ذاك الذي لولا
ما اتضحت لنا سبل الهدى في عوده وسنامه عبد الاله وغيره من جهله ما زال منعكفا على اصنامه قال المصنف رفع الله درجته
المطلب الثاني العلم والناس كلهم بالاختلاف عيال علي في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا
النقلية لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله وهو اشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا
فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله في حقه اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله

قال انا

قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكره من علم امير المؤمنين فلا شك في انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه وكيف لا وهو وصي النبي في ابلاغ العلم وبديع حقائق
المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحاح البغوي فانه قال الحديث غريب لا يعرف هذا عن احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب
فكان ينبغي ان يذكر ما ذكره من مغايب الحديث ليكون امينا في النقل انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من ان الحديث انما يدل
على كون علي من علماء الدين ولا نزاع فيه مراد به انه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما اوضحنا سابقا يدل على انه
اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا العاف المتألم الطاهر البصير قدس سره في قصيدته النائية بقوله شعر فعقلك سلطان
ولحزمه القوى لا عضا والنفس شبه مدينة لذلك قال النبي انا مدينة العلم فهم ذا بحسن كياسة وان علما بابها فاعرفنه
وهذا كلام مفصح بالخلافة واما ثانيا فلان المصنف انما لم يذكر ما ذكره البغوي اخوا من عيب الحديث لانه بعد موافقة ذلك الحديث معنى الحديث
الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى من لا يدل الصحيح كما
مر في مباحث النبوة عند شرح ما افترى القوم على النبي من تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم لا يخفى على اولي الالباب ان
المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ للشيء الذي لا يشذ عنه منه شيء ولا يخرج الامة منه ولا يدخل اليه الا به واذا ثبت انه
الحافظ لعلوم النبي وحكمه ويثبت امر الله تعالى ورسوله بالتوصل به الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على اولي
الافهام قال المصنف رفع الله درجته وفيه عن ابي الحمراء قال قال رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى
بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب ورواه البيهقي باسناده الى رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في
علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في علمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
قد خالف في هذا النقل لانه ذكر ان في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب وباطل فان الحديث لم يذكره البغوي اصلا لا في صحاحه ولا في حسانه
واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان غير
النبي لا يكون افضل من النبي واما انه يوهم هذا المعنى لانه جمع فيه من الفضائل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضائل افضل ممن يفرق فيهم
الفضائل وامثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كمال هذه الفضائل انتهى واقول ان المصنف ما خالف في نقله بل
الناصب خان في فهمه وغفله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المصنف عن ابي الحمراء راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه
ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور هنا بصيغة
الجمع اذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سوى وهو يقتضي ضمير المؤنث دون المذكور وعلى هذا لا وجه للحكم بخيانته
المصنف خصوصا على هذا الناصب الخوان المحل الشفي للبيع للكذب لكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم اي
للوضع والنكر في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي الذي سلمه ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا بتبديل المدينة بالدار
فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا باطل فمدخول بظهور ان النبوة
ليست خالية في تلك الفضائل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبياء عن علي باعتبارها كما قال الناصب سابقا في اية المباهلة من انه
كيف يمكن المساواة والنبي نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي انتهى ولو سلم فلا نم بطلان
ما اوهمه المامر من ان المراد بنفس النبي في قوله تعالى وانفسنا وانفسكم هو علي وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة فيمكن
المساواة من صفات النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي
قلنا ان اريد بالنبوة بعث انسان على الوجه المخصوص فظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي حتى يحتاج الى استثنائه وان اريد به الصفة النفسية
الكاملة التي تنبعث منه البعث المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة لائمتنا غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منع عن
بعثهم على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل بمثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع على الله سبحانه وتعالى
يدل على ذلك قوله علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وجه الدلالة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الآحاد على الآحاد فاقسم علماء
الامة المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على زعمهم مقابل
نبي واحد منهم كابي حنيفة في مقابل نبي آخر وهكذا ومن البين ان عليا والائمة من اولاده افضل من ابي حنيفة والشافعي فيلزم ان يكون
افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التقسيم لا يقال ان وجه الشبه حيث يجب ان يكون في المشبه به اقوى فيقتضي زيادة الكمال
في انبياء بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال لانا نقول بل الاظهر عند العقل كان في ذلك كما قال لوابه في توجيه تشبيه صلاة النبي والسلام
عليهم الصلاة والسلام بالصلاة على ابراهيم والله ولا ريب في ظهور حال الانبياء سيما وقت سماع ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدلالة على
تفضيل امير المؤمنين على من عدا نبينا من الانبياء كثيرة اولها الايات والاحاديث الدالة على المشابهة والاتحاد والمماثلة والتساوي

واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح

ولذا قامت الحجة على فضل امير المؤمنين ع على الكل من الانبياء ولاح على ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف الجهال
الجهال وليس في تفضيل سيد الوصيين وامام المتقين واخو رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل وناصره في الدين والى ذريته الائمة الراشدين
على بعض الانبياء المتقدمين امر يحيله العقل ولا يمنعه السنة ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع اذ عليه جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك
عن الائمة من ذريته ع وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى المرام على ما اشار اليه بعض الموحدين الاعلام انهم اتفقوا على ان
المراتب الثابتة عند الله تعالى للانبياء السابقة وغيرهم من الاولياء كمولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين ع ثابتة لهم من روحانية
نفوسهم المطلقة لهم مراتبهم في العوالم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاولياء من تمثل النفس بين عن النبي ع بجهتي روحانيته
وجسمانيته افضل من الانبياء واكمل واتم ولا يعجب في افضلية الولي المتفرع من النبي الكامل القائم مقامه والشاهد لمقاربه والمطلع على
جميع مقاماته الشهودية ولعوالمه الملكوتية عن النبي الناظر عن الكمال المحقق الناقص في الاطلاع على حقايق مقامات الكامل وكيفيات
معاجه منطوية بالاطوار المشهودية الجمعية والجملة الانبياء لما كانوا في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي ع كان اخذهم عنه انما هو
باعتبار صورته المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه اجمالا ما هو فيها الحقة من العوالم مفصلا
واما في ابانه فلما خرج وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان اخذهم ما اخذوه منه بلطف المقامات معا فشاركوا الانبياء في المقام الاول
واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانه لما نزل الى عالم الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل هنا لك وظهر فيه
مقامات الوحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج الانبياء في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل على ايدي الملائكة لتعريف الحقوق الكونية
وحصلهم زيادة الكمالات بذلك بالجهاد والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم ع ولما انبياء يشاهدون منه
جميع ذلك على التفصيل فتخلقوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تعالى بالعظم في قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم والعظيم لا يقول في شيء عظيم الا
اذا كان في غاية ما يكون من العظمة واتصفوا به في جميع مسالكه الاجمالية والتفصيلية لحصلهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب
التمام والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري والقرب المحقق والذوقي فاشتركت المواد واتحدت الصور فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم
باعتبار النسبتين فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العامة فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على
من سواهم من سائر الانبياء والاولياء كما تحقق له ع ذلك من غير فرق وفي الدعاء المأثور عن اهل البيت ع امنت بسر آل محمد وعلانيتهم وظاهرهم
وباطنهم واشهد لهم في علم الله وطاعته كشهدائه فاتهم مقاماتهم الالهية وخصائصهم النبوية فانها مقامات عزيزة الاحكام عزيزة
المرام فاعرفها جدا لتكن عارفا بهم حق المعرفة التي وجبت عليك بقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق
قال المصنف رفع الله قدره وانه جميع العلوم مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه في الفتح يدل على كمال معرفته في
التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقه فلفقهائه لكلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان
اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق ع واما الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي
حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرأ على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرأ على اثنين احدهما ربيعة الرأي
هو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي ع والثاني تلميذ مولانا جعفر بن محمد الصادق ع وكان الخوارج تلامذة له ع واما
النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين ع في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر ولم يتم انتهى
وقال النسابة خفضه الله اقول ذكرنا ان ابا حنيفة قرأ على الصادق ع ثم ذكر ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك
فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرأ على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق ع وفقه الصادق
عنده لا شك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن فهو كذب وبطل
واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين ع فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه
العلوم عن غير كلام امير المؤمنين ع فهو حق كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه ع انتهى كما استفادوا من كلام باقي علماء الصحابة فهذا حق لا شك
فيه انتهى واقول نسبة الشافعي الى تلميذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح نهج البلاغة حيث قال ما هذه عبارته واما
اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرأ على محمد بن الحسن فرجع فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرأ على جعفر بن
محمد الصادق ع وجعفر قرأ على ابيه وكفى بهما الامر الى علي ع واما مالك بن انس فقرأ على ربيعة الرأي وقرأ ربيعة على عكرمة وقرأ عكرمة على عبد الله بن
عباس على علي بن ابي طالب ع وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقرابته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المصنف
قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي وغيره اراد احاطة ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد ان
ذهب ابن ابي الحديد ان تلميذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الاجماع على ان النووي شيخ مشايخ الشافعية قد صرح في كتابه الموسوم
بتهذيب الاسماء بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فيجوز ان يكون المراد من التلميذ في كلام المصنف وكلام ابن ابي الحديد هذا واما ما فهم من عبارة

وقرأ عبد الله بن عباس الحنفي

الكتاب

الكتاب وظن انه وجد ثمرة الغراب فجاء بالمراد المعنى وجوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين ع ان التلميذ فيما اخذ عن استاذه في علم وتوقف
عليه اساس يحصل معه يرجع اليه لا انه فيما اخذه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون الحضر والنشر بين الناحدتهما ابو
حنيفة وبنى فيها على القياس والاستحسان المردود بين راجعا الى علي ع حتى لا يتوجه عليه الاعتراض كما توهمه الناصب هذا كان فلا زيادة
ابي حنيفة مع بقاء اسم التلميذ عليهم الى آخر العمر وترجع فقههم اليه بلا نزاع قد خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من عدم توجه
الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الذهبي الشافعي في كتاب جوهرة الجوهر ان مولانا الصادق ع
اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره الناصب من الرد بقوله
بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومهماتها وحقائقها قد استفيدت من كلام امير المؤمنين ع وخطبه فانها تشتمل من ذلك الا زيادة
عليه ولا غاية وراءه ومن تامل لما نقل في ذلك من كلامه ع علم ان جميع ما استهجن المتكلمون من بعده في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل تلك
الجملة وشرح تلك الاصول وترك على الائمة من اولاده ع من ذلك الا بحاط كثرة ومراجعة الوقوف عليه وطلبه من مظانه لصاحب منه
الكتاب العزيز الذي شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احياء العلوم للغزالي ان اول من سن دعوة المبتدعة بالمقالة
الى الحق علي ع وقد ناظره الملحدة في مناقضات القرآن واجاب مسئلة الجاثليق حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى رحمه جملة من ذلك في
كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان اوجزنا فيه اغرقنا من تبحر زاخر وشوب غمام ماطر وكل قول في هذا الباب لقائل
اذا اضيف اليه او قول يسر به كان كاضافة القطرة الى الغمرة والحصاة الى الحرة وانما اشرنا اليه اشارة واومانا اليه ايماء انتهى وبهذا يحصل
غرض المص من اثبات تلمذ الجهور له بواسطة ووسائط واما ما عدا تلك الكليات من المسائل الباطلة كرؤية الله تعالى واثبات الصفات الزائدة
والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يقدح استنادها عن غيره ع وكونه مرجع الاصول
الصحيحة والمسائل الحقة الصريحة وانما المعتزلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بان لكتابه ع اشارة اليه كلام ابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلامه وما اقول في رجل يعزى اليه كل فضيلة وينتهي اليه كل مزية ويتجاذبه كل طائفة فهو
رئيس الفضائل ويتبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلي حلبتها كل من برع في فن اخذ وله افتقى وعلى مثاله احتذى انتهى وانكار
هذا الناصب الشقي لا يقدح في المقصود كما لا يخفى ولعله اراد بني الصحابة في السوق الثاني من تردده المردود ابا بكر وعمر وعثمان وعلي
في نصائحه هذا الكتاب وفي غيره من فضول الكتاب الخطاب مبلغ جهلهم ودنو كعبهم عن فهم الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ينبغي
ان يستحي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي ع اعلم الامة فهو اولى وارضى بالامامة من غيره لتقدمه المفضول على الفاضل
بحسن من ذي بصيرة وقادة والعينة نقادة وفراسة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب ورأي ثاقب ان يقدم على من صدر عنه علوم ظاهرة
واعلام باهرة وآيات ناطقة ومعجزات ظاهرة قد وقعت الاشارة الى بعض منها من لا يعلم معنى الاب الكلالة من القرآن ويسئل عن الله
اين هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم انه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه متعال عن ان يكون له مكان او امكان او يليق ان يفضل عليه
من اعترف في سبعين موضعا رده عمر حتى ظانه بانه لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباس شعر هل مثل قول القائل لولا لهلك عمر
وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن واقر بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال والعجم في ايام خلافته صعصعة بن صوحان
في صنعوا شيئا وقصر فهم عن ازالة سؤال المرأة المشتكية عن زوجها مع الحادثة الذي ثلاث مرات بعيدا واضحة في مقصودها الى ان
كتب سوريد لك فعل واحال جواب سؤالها عليه ثم استحسن الجاثليق كعب عن سؤالها بالتأمل ولولا قضاء البصرة ليسر عليه سؤالهم
جهله الا يرى ان تقديم قليل العلم على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة والتدبير لقبح
العقلاء عليه فعله وقد قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب قال ابو علي بن سينا في كتاب
الشفاء في فن الخطابة ينبغي ان يكون المشير بصيرا بمهد حاجة كل الى كل وباحوال اهل الفضائل واهل الثروة منهم فيشير بما ينتظم به شمل
المصلحة فهذا الحكيم كما ترى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة ان لا يقدم المشورة الا العالم بجامع الامور الحاوية
لفنون المصالح وما نطق به القرآن وشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان
الفضل المشتق من صيغة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء اي زاد عليه ويقال رجل فاضل
اي ذو كمال في العلم او غيره ويجيء بمعنى الخير قال الله تعالى وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اي زيادة وفي الآخر
وقال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اراد به العقل والرأي وقيل انه مطلق اراد به
جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول الفاضل هو الزائد والفضل هو الاعظم
في الزيادة ولفظة افضل التي على وزن افعل تستعمل على قسمين احدهما لتفضيل شيء وقعت فيه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصه وذلك
المزية اما في نفس ما اشتركا فيه كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه او زيادة بمزية اخرى لم يحصل له انقص كمن يزيد على الشجاعة بالسماحة والكرم

الشرب الدفعة الاولى
الشرب دون الثلث وهو
الكرعة ومن زاد
فقد ارتوى

المجالس في الحلبة قال
في باب حاء المهملة

الحلبة بالفتح الدفعة
الخيل في الرهان وهل
يجتمع مساق الخيل
اوب للنصر فوق

الثاني التفضيل شيء لم يقع فيه شركة كقوله تعالى خير مكانا واحسن مقيلا فهذه مقيدة ومع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل المشترك بينه وهو
واما الاكثر في دلالتها والمشهور منها ولما تباينت الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وفضل الى غير ذلك بين علي وبين ابي بكر لم يجز الا
ان يقع على افضل من ابي بكر وعمر ولهذا قال علي من فضلني على ابي بكر جلدته جلد المفتري يعني ان مفضله على ابي بكر وعمر قد افترى عليهما كما
ليس فيهما من الفضل والله در الشاعر حيث يقول شعر متى اقل مولاي افضل منهما اكن بالذي فضلته منفصلا المتران السيف تزري بقدره منه
قلت هذا السيف لمفتري من القضا ولعله بهذا المعنى اقسم بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند الشيعة من مذهب التفضيل
اليه لقوله والله ما اشرح صدري قط ان افضل عليا على ابي بكر فافهم وافضل يستعمل على ثلاثة اوجه يستعمل مع الالف واللام كقولك زيد
الافضل ويستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل ويستعمل مع من كقولك زيد افقه من عمرو ومعنا ان زيدا فقيه على فقهه ويستعمل مضافا
كقولك زيد افضل القوم فزيد بعض القوم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وقد روى الجمهور عن النبي انه قال لابنته فاطمة جبلك
اعظمهم حلما واقدمهم سلما واحكمهم علما وهذه الكلمات النبوية على وزن افعل وهو يقتضي لعلي الزيادة على غيره وان كان مساويا الا في
والمعنى الذي صار لاجله افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة وادراك العلوم الربانية علما وعملا وهذا الالف في اعظمهم واقدمهم ولعلهم
يسمى الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه انه قال احمد على وزن افعل بدل على فضله على سائر الانبياء لاجل الف التفضيل ثم نقل عن سيبويه
فيجب ان يكون الالف في صفات علي دالة على فضله على سائر القرابة والصحابة وهو المطلوب قال المصنف رفع الله درجته وعلم الفصاحة اليه
مسلوك حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ومن كلامه تعالى الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه الف خطبة فاضت
ثم فاضت واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كلهم فضلائهم رجعوا اليه واما
المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطاء وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد الحنفية وهو تلميذ ابيه علي واما الاشاعرة فانهم
تلامذة ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى وقال الناصب خفض الله اقول لا شك في
توغل امير المؤمنين في العلم والفصاحة والاسرار المكنونة التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره من جمع طوائف اهل الكلام اليه فان اراد
ان اصول كلامهم ماخوذة منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقائد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة ماخوذا من امير المؤمنين وما كان ماخوذا عنه
يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد انهم ينتسبون اليه بالاخذ العلم والعقيدة فاثبات هذا لا يفيد فائدة عبه انتهى واقول
فيه اولا ان علم امير المؤمنين وفصاحته لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل كان بالتائيد من الله تعالى ورسوله ولهذا
فاق في الكل على الكل وصار امام الكل في الكل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود غير لحاصر اذ المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه
في اخذ العقائد الحقة من معرفة وجود الباري ووحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل بادراكه من ايجاد
المبدأ والمعاد وهذا كما يقال ان محمد الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة منتسبون اليه مع ظهور مخالفتهما له في كثير من المسائل الفرعية كما لا يخفى على
من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج من عند انفسهم ستما احدثه الخوارج بعد
الخروج على علي ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه ماخوذا عنه كما زعمه هذا الناصب الغبي وهل هذا الا مثل ان يقول احد ان
علوم بني اسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى فيقول شقي قوي مثل هذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل بعد ارتدادهم
من العجل والوهية العجل وحقية السامري ونحو ذلك مقتبسا من موسى وايضا من البين ان الفرق المتكثرة الى الفرق الثلث وسبعين فرقة من امة
نبينا منتسبون اليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه النبي واله واصحابه الاخيار ولا يلزم من اختلافاتهم من امته ودخولهم
في ملته ومقتبسون من مشكاة نبوته ان يكون قابلين باطل عقائدهم الباطلة ابقى دينا وموافقا لما عليه النبي واله واصحابه بل المقصود انهم هم
الحق منهم في نفس الامر موافقون لما عليه النبي واصحابه ولعمري ان هذا الناصب الشقي حقيق في عداوته وكونه واعوجاج فهمه لما زاغ عن جناب
المقصود الصحيح من الكلام الى غيره بان يشدد على دعوى التسوية البقري المستقر في اسفل دركات السقر شعر عدل بحث القول في معاندها فما
على الذي لم يفهم البقر قال المصنف رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات في الحقيقة يسندون الخرقة
اليه لصحة الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل جبرئيل يوم بدر يناديه لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي انا الفتى ابن
الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابراهيم الذي قال الله تعالى فتى يقال له ابراهيم واما انه اخو الفتى
فلانه اخ على الذي قال جبرئيل فيه لا فتى الا علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره ان الصوفية يرجعون اليه بناء على ما ادعى في صدر الكتاب
ان الصوفية هم تاركو الصلوة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين وهذا علمهم وعقيدتهم ثم ان انتساب
الخرقة لا يوجب اخذ العلم هو المدعى وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالنافة العشواء يرعى كل حشيش انتهى واقول اولا ان
من شنع المصنف في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى هم جمهور المتصوفة مقرون بانتفاء المقصود منه التكلف في الامر والارادة
صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد وافق المصنف في ذلك شارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه

نظم له

المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية كابن العربي والقطب البونوي والعصيفا النلمساني فهؤلاء جهال الخارجون عن طريقة الاسلام
فضلا من العلماء الاعلام انتهى وثانيا ان المراد بالخرقة فيهما العلوم اللدنية والحقائق الالهية المخصوصة لعلي دون غيره من الاولياء من
الازل الى الابد كالنبوة بالنبي وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محي الدين الاعرابي في نصائحهما وقد اسند المناهبي جيد بن علي الحسيني الهندي
الاقطب قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان السر المنقول من امير المؤمنين واولاده المعصومين الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند
العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص سر الولاية فالذي قال العوام ان خرقة التصوف كانت لآدم وهو لبس من جبريل
باذن الله تعالى وسره وكان من خلف الصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث بالارث الصوري ومن شيث الى اولاده ومنهم الى نوح
الى اولاده ومنهم الى ابراهيم ومن ابراهيم الى اولاده ومنهم الى محمد ومنهم الى علي ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومريديهم
على الترتيب ليس بصحيح ولا معقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي بالاصالة لقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
وانتقل منه الى آدم بطريق العارية على سبيل الوصية ومن آدم الى ولده شيث بالارث الحقيقي المعنوي ومن شيث على الترتيب المذكور الى
محمد ومنه الى علي ومن علي الى اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك فينتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف والقطن
او غيرهما ليس لها دخل في خصوص سر الولاية في الشخص فكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر والا فنسبته هذا المعنى الى
الخرقة كنسبته لباس التقوى المعنوي في قوله تعالى وريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعقد المنسوب الى امير المؤمنين
لانه تصرف معنوي واخذ اهل الصورة بالصورة ويعملون عليها غافلين عن معناها واكثر الاوضاع المشهورة في العالم عند التحقيق هذا
حاله انتهى واقول من ذلك الاوضاع صفق اليد عند بيعة النبي والامام فقد علم مما ذكر ان الناصب فاقد للفلاح لا يعرف شيئا من الرسم
والاصطلاح ولا يفرق بين الانسان والاصلاح فهو كالكلب الكلب على اولاد بني عبد المطلب وكانه لم يسمع قولهم نحن بنو عبد المطلب لم نكذب
انا نبي لا كذب وانا كلب لا كذب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بالحرب وانتقد الفرار واضطرب فباع بيعة اضعها
بالغرب والغرب الى نجا ابا لهرب وهناك نجم الشوم قد غرب شعر جزى الله ذاك الرجس فيما قد افتعل جزاء كلاب العاقر وقد فعل
قال المصنف رفع الله درجته واتبع جميع الصحابة رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة وقال
عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حيثما ترى عن خطاء كثير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى غير
بعيد لانه كان مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة العدل الى علماء الامة
وما ذكره من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضائل عمر في عدله وصدقه وانصافه وتواضعه انتهى واقول يفهم من كلام الناصب الشقي ان الصحابة
بعد استوائهم مع علي في لهجة الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه تسهيلا على انفسهم وعلى العامة كما عينوا اشريح واماثله للقضاء
لذلك وكما نيابوا في البلاد الحنفية والشافعية والمالكية من تعيين واحد في الافتاء واخر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما كثيرا
وكلا بل الاستفتاء والافتاء منه عمر انما كان في غوامض المسائل الذي لم يكن من شان صنف غيره من الصحابة ولو ارتقوا الى السماء التهيؤ لاستنباطها
والعلم بحقائقها كما اشار اليه بعد ذلك بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل من الكلالة والاب فلم يعرفاه
واما ما ذكره في توجيه قوله لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قد صدر عنه تلك الكلمة في مواطنها على وجه التواضع من غير ان دعى الحق
له واقلاع جهله وخطائه عنه بل كان الحق في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لاقامة الحق له والتنبيه
على مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغوا انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل
لم يكن من احد من اصحاب النبي يقول سلوني الا علي بن ابي طالب وفي صحيح مسلم ان عليا قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني وسلوني عن كتاب الله
عز وجل فما من اية الا واعلم حيث نزلت بحبيبي جبل او سهل ارض وسلوني عن الفسطاط فما من فسطاط الا وعلمت كيف يهراق فيها وكان
يقول سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض وقال علي علمني رسول الله الف باب من العلم في كل باب الف باب وفضاه الله العجيبة اكثر
من ان يحصى كنسبة الدراهم على حصا الارض وبسط الدنيا على القاصية والناحية والحاق الولد بالفرعة وصوبه النبي والامر بشق الولد نصفين
حتى رجعت المدعية الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى الحق وحكمه في ذي الواسعين باقطاع احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام
البغاة قال الشافعي عرفنا احكام البغاة من علي وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم
يعرفهما وحكمه في الحد عامة قضية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين فهو حق
لا ارتياب فيه وهذا شانه وهو مشتهر فيه واما قول سلوني فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذي يتموج بمائه ويزيد القاء الدر على الساحل
وهذا ليس من باب التزاع حتى يقع فيه الدلائل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما فهو من المطاعن وستعرف جوابه في محله انشاء الله تعالى
اقول ههنا مقامان احدهما ما ذكره المصنف من تفرد علي بحل المسائل الذي لا يهتدي اليها غيره والثاني حمل غيره بالمسائل الذي لا
يحل لاحد من عالم من اهل الدين الجهل بها فضلا عن المنصب لخلافة المسلمين والناصب اغمض من جواب الاول رأسا واما الجواب الثاني على ما

سبد كرمى الطاعن ونحوانه نعمل فى ورد جوابه بمثله فنتظر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث الاخبار بالغيب وقد حصل منه فى عدة
مواطن فمنها انه قال فى خطبة سلونى قبل ان تفقدونى فوالله لا تسألونى عن فئة تضل مائة وتهتدى مائة الا نبأتكم بناعقها وقائدها
الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرنى كم فى راسى ولحيتى من طاقة شعر فقال على ع والله لقد حدثنى خليلى رسول الله ص بما سألت عنه وان
على كل طاقة من شعر راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وانى فى بيتك لسحلا تقتل ابن رسول الله ولولا ان
الذى سألت عنه يعسر برهانه لاخبرتك ولكن آية ذلك ما نبأتك به عن نعتك وسحلك الملعون وكان ابنه فى ذلك الوقت صغيرا وهو الذى
تولى قتل الحسين ع واخبر بقتله ذى الثدية من الخوارج وعدد عبور الخوارج النهر بعد ان قتل له قدعبروا وعن قتل نفسه وبقطع يدى جويرية ابن
مسهل وصليه فوقع فى ايام معاوية وصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرا وارادة النخلة التى صلب عن جذعها فعل بذلك عبيد الله
زيادا وبقطع يدى رشيد الهجرى ورجليه وصليه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التى صدقت عنه وجاء رجل اليه فقال
ان خالد بن عرفطة قد مات فقال ع انه لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جما فقام رجل من تحت المنبر فقال لا يمتر المؤمنين
انى لشيعته ومحب فقال من انت قال انا حبيب بن جما قال اياك ان تحملها وتحملها وتدخل بها من هذا الباب وما بيده الى باب الفيل فلما
كان زمان الحسين ع جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمته عمر بن سعد وحبيب بن جما صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال البراء بن
عازب يقتل ابن الحسين ع وانت حى لا تنصره فقتل الحسين ع وهو حى ولم ينصره ولما اجتاز بكربلاء وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ
ركابهم وموضع قتلهم واشار الى ولده الحسين ع اضحا واخبر بغارة بغداد وملك بنى العباس واحوالهم واخذ المغول الملك منهم وبواسطة هذا
الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهد من القتل فى واقعة هلاكو لانه لما ورد بغداد كاتبه والده والسيد الطاوس والفقيه ابن العز
وسألوا الامان قبل فتح بغداد فطلبهم فجاءوا فمضى والده اليه خاصة فقال كيف اقدمت على الكتابة قبل الظفر فقال له والده لان
امير المؤمنين ع اخبرنى انه يرد الترك على الآخر من بنى العباس يقدمهم ملك يأتى من حيث يدلهم جهورى الصوت لا يمر بمدينة
الا فتحها ولا يرفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار فى ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله
من ضروريات الدين ان علم الغيب مخصوص بالله تعالى والنصوص فى ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما فى البر والبحر الآية ان الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث الآية فلا يصح لغير الله تعالى ان يقال انه يعلم الغيب لهذا لما قيل عند رسول الله ص فى الوجز وفينا نبى يعلم ما فى الغد
على بله وقال ع هذا وقال غير هذا وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب تعليم الله تعالى جائز وطريق هذا التعليم اما
الوحى والالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين ع اخبر بالمغيبات فلا بد ان يقال انه كان يتعلم من الله تعالى اما بالالهام
كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله ص وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر الجامعة وهو ايضا من تعليم الله تعالى فكان ينبغى
له ان يبين حقيقة هذا ولا اطلاق القول بالاخبار بالغيب فربما يوهم ان البشر يمكن له الاخبار بالغيب اما ما ذكر من الاخبار بوقائع خروج الزنج
وخراب بغداد فقد جاء فى بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو يتعلم الله تعالى كما يقتضيه نصوص الكتاب وضرورة الدين انتهى واقول اما ذكره
الناصب رجع الى المناقشة لفظية ومع هذا لم يقل المصنف ان امير المؤمنين ع يعلم الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الآية بل قال انه اخبر بالغيب لشيء ما بعد
عن ذلك الى ان المراد الاعلام بذلك بتعليم الله تعالى والمطالبة بالجملة انا لم ندع انه كان يعلم الغيب بل ندعى انه كان لنفسه القدسية استعدادا
ان ينتقش بالامور الغيبية عن فاضة جود الله تعالى او ان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلانى فى شرح صحيح البخارى فى شان ابنه الحسن
فى حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط بالجفر والجامعة الذى اختص به دون غيره وفرق بين علم الغيب الذى لا يعلم الا الله تعالى وبين ما ادعينا
فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذى لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تعالى اذ كل ما علم من عداه تعالى فهو مستفاد من وجوده
اما بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية فلينظر الناصب السعى ان صاحب هذا النص
هل كان على ع او من كان راس ماله السؤال والخمر مختار الحال قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع فى الشجاعة وقد اجمع كافة الناس على انه
كان اشجع الناس وتعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبى ص قتله لعمرو بن عبدود على عبادة الثقلين وناداه جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار
وروى الجمهور ان المشركين كانوا اذا ابصروا عليا ع فى الحرب عهد بعضهم الى بعض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين ع
امر لا ينكره الا من انكر وجود الريح السماء فى السماء او خضوع السماء فى الماء مقدام اذ الابطال يحجم لبا اذ الملاحم يحجم وهذا مما يسلمه الجمهور
وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى واقول كلام المص كما صرح فى اختصاص امير المؤمنين ع بالاشجعية الموجبة لمفضليته على
غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلمه الجمهور كما قال هذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على التوفيق وان لم يسلموا ذلك
وعاندوا واضطهدوا انفسهم بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجىء فى كلام المص من تفاصيل مجاهداته فى غزوات النبوية ما يشتد
به نار المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس فى الزهد لا خلاف فى انه كان ازهد الخلق فانه طلق
الدنيا ثلثا قال قنبر بن جابر ما رايت فى الدنيا ازهد من على بن ابى طالب ع كان قوته الشعير خبز الماء ولم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز

لانه قد شوات وآية لحية قويا وضعيفا بحيث لا يحيل مشبه لصاحبه الا بنقصان من المعاندين بالزيادة والنقصان عمر حمد ١٢١

الاخبار

قصة هذه الكتابة مذكورة فى تاريخ الاصاف للفاضل الشيرازى

وذا مناف لما قد ذكره اهل كتب احاديثهم نقلا من الجمهور دوام دولة بنى عباس وعدم انقراضهم واستقرارهم الى زمن نزول عيسى من السماء والحمد لله الذى نصرهم باخذ بنى عباس اجمعين

وان كان اطلاعا على امر غيبى لا يناسب الاطلاع عليه كل الناس بل يختص بنفوس خصت بعناية الالهية كما قال تعالى عالم الغيب صح

ما علمنا

ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي ازهد من علي بن ابي طالب وروى الخطيب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله يقول يا علي
ان الله تبارك وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه من زهدك في الدنيا وبغضها اليك وحببك الى الفقراء فرضيتهم ائمة وارضوا
امامك يا علي طوبى لمن احبك وصدق عليك ويل لمن ابغضك وكذب عليك اما من احبك وصدق عليك فاخوانك في نعيمك وشركائك في جنتك واما
من ابغضك فكذب عليك فحق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما زهد امير المؤمنين فهو مسلم
عند الجمهور ولو اخذ ذلك الحكاية الدالة على زهده تمارضوا اصحابنا لطال الكتاب وهذا الجاحظ مع ان اهل السنة والجماعة ينكرون
فضائل امير المؤمنين ومحاشاهم عن ذلك انما ينكر فضائل الشمس الخفاء انتهى واقول الكلام في الازهدية المنسلخة للافضلية لان
اصل الزهد الذي وصفوا به سائر فقراء اهل الصفة حتى ابي هريرة فان صح ما ذكره الناصب عند انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المص
رفع الله درجته المطلب السادس في الكرم لا خلاف في انه ع كان اسخى الناس جانبا نفسه فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وتصدق بجميع ماله في عدة مرار وجاء بقوته ثلثة ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول جود امير المؤمنين اشهر من سخاء البحر والسحاب واظهر من موج القاموس والعباب فهو اسخى من مدرار الهواطل اذا فاض على الرمال والجود
من سيل دمث بسيل بين الجبال انتهى واقول القرآن من كان اسخى من مدرار الهواطل كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمن وامثالهم عمر
لا يخفى فان غمض الناصب عن ارفه بهذا كما يقتضيه طريق الاولى فيتم الوفاق والا فهذا ثبت المص كله اسخى على زعم انف هذا الناصب
المرتاب ولم يف كلامه بالجواب قال المص رفع الله درجته المطلب السابع في استجابة دعائه كان رسول الله قد استسعد به وطلب تامينه على
دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا على النبي ما الله لما استشهد على قول النبي من كنت مولاه فعلي مولاه فعلى مولاه
بالنسبة فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا يواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وردت الشمس
عليه مرتين لما دعا به ودعا في زيادة المال لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان فكلمه الاجر والمار ما هي والزهاد
وتعجب الناس من فلان واما احسن الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم قال رسول الله لفاطمة ع اني قد زوجتك من اقدم امتي
سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينبغي
ان يرتاب فيه وان لم يكن دعا استسعد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي استسعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستسعاء
والاشتراك في الدعاء في المباهلة ان هذا من عادات اهل المباهلة ان يشاركوا القوم والنساء والاولاد في الدعاء ويفهم منه ان النبي استسعد
بدعائه لاحتياجه الى ذلك الاستسعاء وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا لان النبي لا شك انه كان مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة
فلا يحتاج الى استسعاء الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم يكن للاستسعاء بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين استشهد
من الثقلين فالكل عند النسبة فدعا عليه فظاهر ان هذا من موضوعات الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان لكثرة
سماع الناس معين كالمستفاض فلا حاجة الى الاستشهاد من الثقلين وان فرضنا انه استشهد ولم يشهد الثقلين لم يكن من اخلاق امير المؤمنين
ان يدعو على صاحب رسول الله ومن خدمه عشر سنين بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى واقول استجابة دعوة النبي خصوصا في مدة
مخصوصة لا يتأتى عند العقل توقفه على شرط كاجتماع جمع معه ولولا مدخليتهم ع في اجابة الله تعالى دعائه ع لما طلب تامينهم بقوله
اذا انا دعوت فامنوا اي قولوا آمين ومعنى آمين اللهم افعل ذلك واجب هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد اثبتنا عليه سابقا بما
وافق العقل كما مر لكن ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا من قريش وابناءهم وقد اتفقوا على انكار
حقه والنص الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من الثقلين وهو من الانصار وهو يؤيد هذا ما نقله الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤساء المعتزلة انه قال ولا امامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي على علي ع في
مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاد خلاف
امير المؤمنين ان يدعو على صاحب رسول الله وخادمه بظهور البرص عليه فهو تصنوف بارد لانه اذا لم يشهد الثقلين لاظهار حق فرض النبي
بما علم به يقينا فقد اخل بما وجب عليه من محبتهم بنص القرآن المجيد وخلع ربقة عن ما بايعه النبي واحبط الله عمله وخدمته فاقل مرتبة
جزائه في الدنيا الدعاء عليه بالامراض الساخرة وسيذوق وبال امره في الآخرة قال المص رفع الله درجته القسم الثالث في
الفضائل الدينية ونظمها مطالب الاول في العبادة لا خلاف في انه ع كان اعبد الناس ومنه تعلم الناس صلوة الليل والاذكار في الاوقات
الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يؤخذ النشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره من غير الله تعالى بالكلية وكان
مولانا زين العابدين ع يصلي في اليوم والليل الف ركعة ويدعو بصحيفة ثم يرجع بها كالمنفجر ويقول الى يعقوب على ع قال الكاظم ع ان قوله
تعالى تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المؤمنين ع وكان يوما في حرب صفين
مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين بمراقب الشمس فقال ابن عباس ليس هذا وقت الصلوة فان عندنا الشغلا فقال علي ع صلى لنا فانا نقاتلهم

عبد العتاق

انما نفاتهم وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حتى فارقت فقال والله ما عبدناه خوفا من نار ولا شوقا الى جنة ولكن وجدناه اهلا للعبادة فعبدناه
وقال الشيخ اخفضه الله اقول جعل امير المؤمنين الاطهار هم العابدين ولا يدانيه الزاهدون والملائكة عاجزون عن تحمل اعبائها واهل القدس معترفون
من لجاجة صفاتها وكيف لا وهو من اعرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت واعشق النفوس الى قدس عالم الجبروت واما ما ذكر انه عبد الله حق
عبادته فهذا لا يصح لان النبي قال مع كمال العبادة ما عبدناك حق عبادتك وانفق العارفون ان الله لا يقدر احد ان يعبده حق عبادته والدليل على هذا
مذكور في محله انتهى واقول كلام المصنف يحتمل في انه اراد ان عليا عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله قال اما علمت ان
خوفا من نار الخ تفسيرا وتعليلا لذلك لم يرد انه عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا على ان ذلك ليس بعيد صدوره
منه على ما يناسب ما ذكره ابن حجر المتاخر في رسالته الموسومة بخير الحسان من انه لما جاء ابو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك
وما عبدتك حق عبادتك الخ فاذا قال ابو حنيفة عرفتك حق معرفتك مع ما نسب الى النبي سبحانك ما عرفناك حق معرفتك لم يكن المصنف قدس سره ان
يدعي لعلي عبادته تعالى وان كان المراد العبادة اللائقة بشان صنفه من الاولياء فتامل قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في الجهاد
انما تشيدت مباني الدين وتشيدت قواعده وظهرت معالمه بسيفه ولا انا امير المؤمنين وتعجبت الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة بدر وهي
الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل صناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد بن عتبة والعاص بن سعيد وشيبة بن ربيعة والذي انجح
المسلمين عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة وثقتهما بحبل وعذبهما وقال رسول الله لما عرف حضوره في الحرب اللهم
اكفني نوفلا ولما قتله علي قال رسول الله الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل نصف
المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلثة الاف من الملائكة المسومين النصف الاخر وفي غزاة احد الهزم المسلمون عن النبي ودمي
رسول الله وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي يدافع عنه فنظر اليه النبي بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال تفضلوا
العهد وولوا الدبر فقال اكفني امر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صائح بالمدينة قتل رسول الله فاضطربت القلوب ونزل جبرئيل فاول الاسيف
الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي ما يمنعه عن ذلك وهو مني
وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي ورجع عثمن بعد ثلثة ايام فقال النبي لقد ذهبت فيها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمسلمين
كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم وفادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي وقد قتل امير المؤمنين عمرو بن عبد ود
قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليمان فقلت يا ابا عبد الله انا نتحدث عن علي ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل
تجد شيئا تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال امة محمد في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل
علي في الكفة الاخرى لرجح عمل علي على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وان
كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي يوم عمرو بن عبد ود قد دعا الى المبارزة فاحجم الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله
والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب قتل امير المؤمنين قتل الجماعة وفي
غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لابي بكر
المؤمنين فقتل مرحبا والهزم الجيش بقتله وغلقوا باب الحصن ففاتحه امير المؤمنين ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين وظفروا
بالحصن واخذوا الغنائم وكان بقتله سبعون رجلا وقال والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح
قتل امير المؤمنين الحرث بن نفيل بن كعب وكان يؤذي النبي وقتل جماعة وكان الفتح على يديه وفي غزاة حنين حيث استظهر النبي بالكثرة
فخرج بعشرة الاف من المسلمين فعاينهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة من بني هاشم فانزل
الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا وعمن ثبت معه وكان علي يضرب بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن شماله
وابو سفيان بن الحرث بمسك لجمه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فقتل امير المؤمنين
جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابتلى علي بجميع الغزاة وقتال الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر بن الاشاري
في امالية ان عليا حلف الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله ان يتيه والله
لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقها وذو شرفها فقال له ذلك القائل فما منعكم يا امير المؤمنين عنه فقال
كرهنا على حداثة السن وحبه بنو عبد المطلب وحمل سورة براءة الى اهل مكة وكان النبي انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال ان
ربك يقرئك السلام ويقول لك لا يؤديها الا انت او احد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي وعلو مرتبته باضعاف كثيرة
على من لم يوثق على ادائها وهذه الشجاعة مع خشونة ماكله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل كان ياكل الشعير بغير ادم يختم على جريشه لئلا يؤديه
الحسن اعلمهما السلام وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وقضايا له اكثر من ان يحصوا انتهى وقال
الناصب اخفضه الله اقول ما ذكر من بلاء امير المؤمنين في الحروب مع رسول الله فهذا امر لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر وهذا

البلاء يقال ابتليته اختبرته وامتحنته بلاء بلاء الاسم البلوى البلية والبلوة بالكسر وتركت بلاء الحكام اي البلاغ ق

خويلد قال معوية بن ابي قتله مبارزة وكان شجاعا جرا فانه تحاوق حاتمه الا للقال الفضول المعلمة

المهلع الحرص الجزع ص

الاحداق كرد چيزى در آمدن ٢ تاج

قوله ع لعثمان عند مراجعة الطوب لقد ذهبت عريضا

رجل لكع اي لئيم ص

مقلقة

عشرة

مشهور مسلم لا كلام لاحد فيه وما ذكره من بلائه يوم بدر وانه قتل الرجال من صناديد قريش فهو صحيح وهو اول من بارز الصف يوم بدر حين
خرج عتبة وشيبة والوليد عتبة وطلبوا المبارز فخرج اليهم فتية من الانصار فقالوا لا نحن لا بنائكم نورنا وابنا محمد فخرج اليهما كفوا
قريش فقال رسول الله يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد
وحمزة شيبة واختلف الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة وقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة وقع في الاسلام وكان امير المؤمنين
فارسه واما ما ذكره من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان الصحابة يومئذ ذلك اليوم صحابة بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء ذلك اليوم
وكذا سعد ابي وقاص وابي دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكره من يوم حنين وان ابا بكر عاتبهم فهذا من اكاذيبه وكيف يعين ابو بكر
اصحاب رسول الله وكان هو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب ابتهم ولكن رجل من المسلمين اعجبه الكثرة فانزل الله ذلك الاية واما ما ذكره
ان عتبة ومعتب ابني ابي لهب وقفوا عند النبي يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتبة دعا عليه رسول الله ان يسلط الله عليه كلبا
من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله في غزوة حنين وهذا من جهله باحوال السابقين
واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته قبل هذا وانه كان لاجل انه يعتبر العرب على نبذ العهد لانه لم يكن ابو بكر موثوقا به في ارسوله
براءة وهذا لا يرتضيه احد من المسلمين ان مثل ابي بكر وكان شيخ المهاجرين وامين رسول الله لا يثق عليه رسول الله في نبذ العهد وقراءة
سورة براءة وهذا من غاية تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى واقول اما ما ذكره من تخرج الى الابطال الثلثة الكفرة فئة من الانصار فقالوا
نحن لابنائكم فالظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابي بكر وعمر وعثمان عن الخروج اليهم وفيه انهم لو كانوا راغبين الى الجهاد في سبيل الله
لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبارزة الى الخروج من فئة الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان الصحابة ذلك اليوم صحابة بلا طلحة
اه ففيه ان الكلام في تفضيل علي في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء الثلثة الذين فرقاذلك اليوم وانهم تقدموا عليه من غير استحقاق فاثبات
الشجاعة لطلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال كان لابي بكر وعمر ايضا في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان اولى من تلك الجملة
بلاء هؤلاء وفضائلهم انما كان كحركة المذبوح حركة قليلة تصدر عنهم رياء وجهلة كما قال تعالى في سورة الاحزاب هو اقوم قتالا ولو كانوا يعلمون
ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المص في خبر صلاة ابي بكر بالقوم بالعين فهو عين الكذب والمين كيف وقد ساعد ذلك الخبر في
الحديد المخترع بقوله تعريضا لابي بكر على ما بدل عليه سبب كلامه شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم يغن شيئا ثم هرب مدبرا وضاقت
عليه الارض من بعد رحبها والنص حكم لا يدافع بالمرا وقال في ذلك بعض الصحابة ابو بكر عاتبهم وعلى اعقابهم وقال في تقدم ذلك الشارح الجديد
للتجريد بقوله قال وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا ما جميعهم انتهى ومن البين
ان الاصابة بالعين انما يتفرع على مثل هذا التعجب كما لا يخفى وايضا الاصابة بالعين ليس من الاختيار بما يمكن ان يتنزه عنه صاحبه باختيار سواء
كان شيخا او شابا فلا وجه لتعجبه عن صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين والجملة
الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق العين الحاصل من ضيق جوهلة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تميميا من اراذل طوائف
قريش كما اشرنا اليه سابقا كان في الجاهلية معلما للصبيان وفي الاسلام كرباسيا خياطا وكان ابوه صبيا الفخار والدباس وبعدها صار
اعمى ولم يكن بعد ولده ابو بكر على قوته كان ياخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان احد رؤساء مكة على ان يسند الاصبيان الى مائدته
وهذا روى انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت واما ما
ذكره من ان عتبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله ان يسلط الله عليه كلبا اه فهو شيء عزوا الناصب عياض المالكي في باب استجابة دعائه
من كتاب الشفاء مرسلا وليس بمذكور في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما في هذا الكتاب حيث
قال في ترجمة عتبة ان عتبة ابن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب يوم الفتح
وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فاتيا به فاسلما فسر رسول الله باسلامهما ودعا لهما وشهدا معه حنينا والطائف ولم يخرجا من مكة
ولم يأتيا بالمدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب معتب ابي لهب عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام
الفتح وشهد حنينا مسلما مع رسول الله هو واخوه عتبة وقتل معتب يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم
وام معتب هذا ام جميل بنت حرب بن امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكره من انه حقق قصة سورة براءة فقد سبق
متابطلان حقيقته وانه في عداد الثبوت وهو من نتيج العنكبوت واما مجرد حسن ظنه بابي بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وامين رسول
رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع معلم الملكوت قد طرد عن قدس ساحة اللاهوت ويلم صاحب موسى فتدل قدمه بعد الثبوت
فاظنك بمعلم الصبيان ومن صحب النبي لاغراض دنية سبق لها البيان والتبيان والله المستعان قال المص رفع الله درجته القسم الثالث
في الفضائل الخارجة وفيه مطالب الاول في تسميته بما يلحق احد امير المؤمنين في شرفه لنسبه كقوله نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد
قال الجاحظ وهو اعظم الناس عداوة لامير المؤمنين صدر على في قوله نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد كيف يقاس بقوم منهم رسول الله

والابلبيا على وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيدان اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وسيد الجميع عباس وعلم البطحاء
والنجدة والخير فيهم والانصار من قومهم والمهاجرين من مهاجرتهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق من فارق بين الحق والباطل فيهم والحواريون وهم
ذوو الشهادتين لانه شهد لهم ولا خبر الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل
ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاحفهم عليه
انى سمعت رسول الله يقول كل سبب منقطع يوم القيمة الا سببي ونسبي فتعاطى عليه فلو اورد فالامانة الشريفة ومقاماته الكونية ومنافيه السنية
لافنيا في ذلك الطوامير لطول العرق بحيث وللنشا كريم وللشان عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والنبأ عجيب والتنا خطيب والصدق جيب والخلافة
وفوق عراقة وحديثه يشهد لقد يهمه هذا قول عدوه انتهى وقال الشاعر خفضه الله اقول لما ذكر من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضائل امير
المؤمنين اكثر من ان تحصى ولو اني تصديت لبعضها لاعرقت فيها الطوامير واما ما ذكره الجاحظ كان من اعدائه فهذا لكن لا ان محبة السلف لاهلهم
الا من ذكر فضائلهم ولم يبن هذا المحبة امر مشتهر بالطبع وكل من ذكر فضائل احد من السلف فمن نستدل من ذلك الذكر على وجود محبته اما وقد ذكر
الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقولة وكذا ذكره في غير هذا من سائله فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا اصح على راي الروافض فان
الروافض لا يحكمون بالمحبة الا بذكر مثالب الغير عندهم حتى على من كان مبغض الصحابة وهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى واقول
قد علم عداوة الجاحظ من كلامه الاخر ومن بعض عقائده الدالة على ان صدور تلك الامور عنه من قبيل ما اشار اليه تعالى بقوله يقولون بالسنتهم
ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واقل ما صدر عن الجاحظ مما
يدل على عداوته لامير المؤمنين ومخالفته لاجماع المسلمين انه ظهر في سنة عشر ومائتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان وارث النبي
هو عمه العباس دون علي وكان ذلك منه تقربا الى الخليفة مامون العباسي فباع دينه بدنياه ونظير ذلك ان معوية كان يصف علما عند خواص
اصحابه ويحاربه ويامر بسبه على رؤس المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى اخلاصه ان سجدة آدم عشر مع الله وصل المخالفة
الامر بها عدو الله ملعونا مطرودا وبهذا يعلم بطلان استدلال المذكور على المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ
وهو ابو عثمان عمرو بن بحر كان عثمانيا مرائيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي وتقدمهم وفضل علي وتقدمه في بعض
رسائله فان كان هذا من مذهبه فذلك لا هدانا الله لطفه بالحق واجرى لسانه بالصدق لما يكون حجة عليه في الدنيا والاخرة ونطق بما
لو اعتقد غيره لكان خصما في محشره فان الله تعالى عند لسان كل قائل فلينظر قائل ما يقول واصحاب الامور واشقها ان يذكر الانسان شيئا يستحق به الجنة
ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك واما ما ذكره من ان الروافض لا يحكمون بحجة على الا بذكر مثالب الغير فان اراد
الغير مطلقا فكذب ظاهر وان اراد الغير المباين المعاند له فمسلم وهذا البين مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع فاوجب علينا من مودة
ذوي القربى مع تحقيقه من غصب حقهم ونازع مستحقهم وحمل الناس على اكتمانهم كما سبقت الاشارة اليه وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف محي الدين
الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين انا احبك واتولى عثمان فقال له الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
ولعمري ما وذلك من تولى عدوك الا لحبك من صوغ غاصبك والا اكرمك من مضلك ولا اعظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضل الطاعة بك
ولا افتقر اليك مضلل والبك انهما فاضح والنا واضح ولنعم ما قيل انهما شعر تودد عدوك ثم تزعم انني صديقك ان الرأي عنك لغائب قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثاني في ذرية واولاده كانت فاطمة بعيدة نساء العالمين زوجة قال ابن عباس لما زوج النبي فاطمة كان فراشها
وجبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها وسبعون الفا ملك من ورائها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فنظر اليها الفا ملك يهنئونه والجمهور هذه
الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها فليحذر المقلد من اتباع هؤلاء فان اخذ لانهم بقاطعها
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من فضائل فاطمة معلوم محقق ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضائلها ويظلمونها فكلام ربط
قطعا لانه على تقدير حقية الظلم عليها فان الظالمين عليها كانوا جماعة غير الراوين لفضائلها فكلامه غير مربوط ولا معقول كما كثر كلامه في هذا الكتاب
انتهى واقول الذي يقتضيه المصنف روى في هذا الفصل من الروايات الواحدة حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس بظالم لفاطمة بل المراد
ما روى سابقا ولاحقا من الظالمين لها الاخذين حقها ولهذا قال كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع فظهر ان كلام المصنف على
كمال الربط وان هذا الشيخ بالغ في الخبط على ان الظاهر ان ما وقع في زفاف فاطمة من الكرامة التي رواها ابن عباس قد تداولها غيره من الصحابة
سيما الذين هم خصوص المجلس النبي فتحد الراوي والظالم الغاصب فافهم هذا ومما ينبغي ان نعلم ههنا ان المصنف قدس سره يكسرون ضلعها و
يجهضون ولدها من بطنها اشارة الى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال عمر ضرب بطن فاطمة حتى القت المحسن من بطنها وكان
يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى قال المصنف رفع الله درجته وكان سبط الحسنا اشرف الناس بعده
وكان اخطب خوارزم ما نسبه الى ابن مسعود قال قال رسول الله الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وعن البراء بن عازب قال ابصر رسول الله حاملا
الحسن وهو يقول اللهم اني احبه فاحبه قال ابو هريرة رايت النبي يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمرة وعن اسامة بن زيد قلت يا رسول الله

ما رأيتك

حصيمه

دنا ادة

ما هذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على بطنه فقال هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات وجاء
قال دخلت على النبي وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان انتما وزاد صاحب كفاية الطالب في باب السؤال حنبل
باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي وعلى فخذه الايسر ابنه ابراهيم وعلى فخذه الايمن الحسين وهو يقبل هذا تارة وذا اخرى اذ هبط جبرئيل
فقال يا محمد ان الله تعالى يقرئك السلام وهو يقول لست اجمعهما لك فاحدهما صاحبه فنظر الى ابنه ابراهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال
ابراهيم امه امة اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين فاطمة وابوه علي بن عمي يحزن عليه ابني وحزن ابن عمي وحزنت
انا اوثر حزني على حزنهما بقبض ابراهيم فقد قبض الحسين به فقبض ابراهيم بعد ثلث وكان النبي اذا راى الحسين مقبلا قبله وضمه الى صدره
ورشف ثناياه وقد قبضت من قبله يا بجابر هيم وفي صحيح مسلم قوله فما بكت عليهم السماء والارض قال ما قتل الحسين بن علي بكت السماء وبكاؤها
حمرتها وفي مسند احمد بن حنبل ان من معجزاته قبل الحسين بن علي فطرت بوجه الله عز وجل الجنة وفي تعقيب العلامة باسناده قال
امام قتل الحسين وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين اعبد اهل زمانه وازهدهم بحج ماشيا والمحامل بين امه وولده الباقر
رسول الله قال لجابر انك تدرك ولدي محمد الباقر اسمه اسمي يبقر العلم بقرا فاذا رايته فاقرئه مني السلام والصادق اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر
بالغيب ولا اخبر بشيء الا وقع فلهذا سموه الصادق وكان الكاظم ولده ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا ولده الرضا والجواد والهادي
والعسكري والمهدي عليهم افضل الصلوة والسلام فهؤلاء الائمة الاثنى عشر لم يستقلهم نساء ولا يلحقهم لاحق اشتهر بعدهم وفضلهم بين المخالف
والموالف واقروا لهم بالعلم ولم يوجد عليهم في شق البنة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل يشبه هؤلاء الزهاد المعصومون العلماء الى
من يرتكب المحارم ولا يفعل الطاعات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من فضائل فاطمة صلى الله عليها وعليها وعلى ابيها وعلى سائر آل محمد وسلم
امر لا ينكر فان الانكار على البحر برحمته وعلى البر بسعته وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار لا
يزيد المنكر الا استهزاء به ومن هو فوق على ان ينكر على جماعة هم اهل الشرف وخزان معدن النبوة وحفاظ اداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم
ونعم ما قلت فيهم منظوما نظما سلام على المصطفى المجتبى سلام على المرتضى سلام على سيدنا فاطمة من اختارها الله خير النسا
سلام من السبط نفاسه على الحسن المعتلي الرضا سلام على الاوزعي الحسين شهيد بري جسمه كربلا سلام على سيدنا العابد علي بن الحسين
المجتبى سلام على الباقر المهتدي سلام على الصادق المقتدى سلام على الكاظم المنحني رضى المجتبا امام التقى سلام على الثامن الرضا
على الرضا سيد الاصفيا سلام على المتقي النقي محمد الطيب المرتجى سلام على الاريحي النقي على المكرم هادي الورى سلام على السيد
العسكري امام يحير خيث الصفا سلام على القائم المنتظر ابي القاسم الغرم نور الهدى سيطلع كالشمس في غاسق بيمنه من سيفه
المنتضى ترى ملاء الارض من عدله كما ملات جور اهل الهوى سلام عليه واياته وانصاره ما ندى السما واقول ونعم ما قال
فيهم من حيث اشتماله على تسا اسامهم والا فيفهم رخاوة وبرودة يفهم منه انه قد تكلف به على نفسه وانه اول مدحه الذي صدر به اخفا
نصبه عن اقرانه لكن ذلك من حيث حاله وقد ثنا لسنا قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في محبته قال رسول الله في مسند
احمد بن حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين ومن احبني واحب هذين واحب امهما وابيهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال
رسول الله من احب ان يتمسك بقبضة الياقوت التي خلقها الله تعالى بيده فليتول علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله لو اجتمع
الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وقال احب علي حسنة لا تضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا تنفع معها حسنة وقال رجل لسلمان
حبك لعلي قال اسمعت رسول الله يقول من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني ومن المناقب الخوارزمي عن ابن عمر قال قال رسول الله
من احب عليا قبل الله منه صلوته وصيامه وقيامه واستجاب دعائه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن احب
آل محمد امن الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض آل محمد جاء يوم القيمة مكتوب
بين عينيه آيس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى وآيات القرآن دالة عليه قال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى جعل مودة علي وآله اجرا لرسالته ورسوله وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله احبوا الله تعالى لما يغذوكم به من
نعمه ولما هو اهله واحبوني لحب الله تعالى واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر
وقد حارب الله تعالى ورسوله ومنه عن معوية بن وهب البصري قال سمعت النبي يقول لعلي ما يحبك من مؤمن ولا يبغضك من مؤمن ولا يبغضك الا منافق
ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول الله لعلي يا علي كذب من زعم انه يبغضك يحبني وعن ابي هريرة قال نظر النبي عليا وحسنا وحسينا وفاطمة
فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني ومن
احبني احب الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله وويل لمن يبغضك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره في هذا المطلب من
وجوب محبة اهل بيت النبي سيما علي بن ابي طالب فهو امر لا منازع فيه في الاخبار والآثار والدليل على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة
كثيرة ولكن ذكره في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة ظاهر عليها آثار الوضع والنكرة والمجهولية ولكن ما تعلق بذكر الفضائل لا يتعرض

لكونه موضوعا او مجهولا لان ذكر الفضائل مقصوده ولا يتعلق بالمذهب ولا بتوجيه النية رد واما ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلا عن الحافظ ابي ذر انه
قال من ناصب علينا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا حديث موضوع منكر لا يعرفه العلماء واكثر ما ذكره من كتاب مناقب الخوارزمي فكان وهذا
الخوارزمي رجل كان شيعيا مجهولا لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا اعتد بروايته وانما انتهى واما قول اما ما ذكره من
ان المصنف ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة اه فمردود بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب انها اخبار الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه المص
عن النبي بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض له بخصوصه واراد ابن حجر كشف الغمة عن عقيدته
ان كان بدفع ما يتوهمه امثال الناصب القدح فيه ولقد اجاد في ذلك حيث قال اقول يتوقف على هذا الحديث بعض من يميل الى العناد طبعه ويتسع
في الخلاف والتعصب زعمه فيرد عليه منه ما يعتقد عنه زعمه فيجر بخفض منا عند ما يعينه رضه ويتسارع الى القدح في راويه ومعتقده وينكر
على قائله بلسانه وقلبه ويده وهو لا يعلم انه انما اصيب من تجمعه قبل توهم والا من جهة تصور السقيم ووجه تبيينه ان محبة علي فرع محبة النبي
تصديقه في جميع ما جاء به النبي وتصديقه فرع على معرفة الله تعالى ووحدانيته والعمل بامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه
ومن المعلوم ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب علينا من خالف بدعة في علمه وعمله ورده ووصوله
وصيانا ومساعدته الى طاعات الله واقدامه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه مجاهدة في ذات الله شارعا لمحبة شمائل الحسنا
وانقاعه بحشوة ملبسه وحشوية ماكله وانتصابه في محرابه بقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف لا تستطيعه غيره من الناس ولكثرة قال اعتنوا بوضع
واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل
معروف مشهور ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتاخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر به وكان اخطب الخطبا
في زمانه ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه لانكار معرفته والشك في كونه من اهل السنة فالمرشا
هذا الحديث مما اجراه الله تعالى على لسانه اظهارا للحق ولو طعن في الحديث بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح
في ابي بكر المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يمتنع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن لا يخل لا يمنع عن ائمة الحديث ضد هذا الفضول بل اهل
الحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يرو الا من طريق واحد
كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لا يعرفه العلماء فمنع ما فيه من ظهور ان عدم الاتصال انما هو لاجل
اصلاح حال الخلفاء الثلثة مردود بانه ان اراد به علماء الفريقين فباطل لنظر وان اراد به جماعة علماء اهل السنة فهو لهم وبولهم في مقام الخلاف سواء
بل الحديث الذي رواه واحد من اهل السنة وانتفى صحته علماء الشيعة يكون من المنفرد عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصا من
الذين لم يرموا الحكم بوضع كلما يخالف عرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه لعل الجماعة الذين لم يعرفوا بمضمون الحديث المذكور على مخالفة
لما ذهبوا اليه الامامة من الفروع او اشبه به على اختلاف عباراتهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية فان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات على الجهل به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا فمذكور قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع
في انتصاب الحوض واللواء والصراط والاوزان روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله على يوم القيمة على الحوض لا يدخله الجنة الا من جاء بجواز
من علي بن ابي طالب وعنه قال قال رسول الله اذا كان يوم القيمة امر الله تعالى جبرئيل ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابي طالب
وعن جابر بن سمرة قال قلت يا رسول الله من حسنا لوائك في الاخرة قال صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب وعن عبد الله بن مسعود
قال رسول الله اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على متن جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى
فليطلب الغافل اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافا مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والاثبات ايضا موافقة لها ثم
هل يجوز تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة والتجاوز في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ولبسوهم
الخلافة الشريفة في نظائرها كثيرة ولنذكر هنا بعضها في مطالب شتى وقال الناصب حفصه الله قول من ضرورات الدين ان النبي صاحب الحوض المورود
والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان عليا صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل
مطالبه من كتب اصحابنا لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح منه نقل عندنا ولكن ما ذكره لما كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن ابي طالب
نحن لا ننكره لان كل ما يثبت من فضائله وفضائل اهل بيت النبي مما لم يكن سببا لالطعن في افاضل الصحابة نتسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم لا
تحصى ولا ننكره الا منكر نور الشمس لمن واما ما ذكره ان امثال هذه الاخبار يرويها السنة في صحاح الاخبار عندهم والاثبات ايضا موافقة لها ثم
هل يجوز تقليدهم فاهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل علي بن ابي طالب
واهل بيت رسول الله كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم يجمعون بين الاحاديث الصحاح وينزلون كلا منزلة الذي
انزله الله ولا ينقصون احدا ممن صح فيه هذا الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا مما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل
الخلفاء واكابر الصحابة ليتمشى لهم الطعن والقدح وهذا غاية الخيانة في الدين وابتة خيانة العظمى من ان رجلا ذكر بعض كلام احد مما يتعلق بشيء وترك البعض

الاخر بما يتعلق بعين ذلك الشيء يتمسك به من مذهبه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم يقولوا من حيث
ائمة الشيعة منفصلة لا رذيلة ولا معصية البتة فجوابه ان نقول انما الجاهل الضال الغاوي الشيعة ينسبون انفسهم الى الائمة الاثنى عشر اذ ترى
اهل السنة والجماعة انما الجاهل الضال الغاوي الشيعة ينسبون انفسهم الى الائمة الاثنى عشر ترى ائمة اهل السنة يقولون نحن اهل بيت النبوة والولاية
انهم يا اعور القلب انهم يفترون مثله ومثل الضرابة على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب مما لم يصح به خبر بل ظاهر عليه آثار الوضع والبطلان
كلها والبدلية الاصحاب ثم ما ذكر انهم التجأوا في التفكيك الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم الى مخالفة الشريعة فجوابه انهم ثم يروون عنهم من
رذيلة اصلا بل هو يفتري الكذب عليهم ومن هنا يريد ان يشرع في مطاعن الخلفاء ويبدأ بابي بكر الصديق ونحن نقول له ان لا نروي شيئا
عنه الا من صحاحنا وصحاحنا نحن مثل شروحك مطاعن ابي بكر الصديق نذكر شيئا يسيرا من صحاحنا بله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا ليس كما كتب الشيعة
التي اشتهر عند السنة انها من موضوعاتهم وكان زيد نحو بناء الاسلام ضلالها وبدعة عند الامام جعفر الصادق مما تروي عن الناس
انه من كلامه والله اعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات ومع هذا الاثقة لاهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى يقع الوثوق به
واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل ما عدا من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح السنة لو حلف الطلاق انه من قول رسول الله او من فعله وتقريره
لم يقع الطلاق ولم يحنث وما نحن نشرع في بعض فضائل الصديق اظهار الحق الحقيق بالتحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر عبد الله بن
ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله في مرة كان له ولدان تيم وكلاب لكلاب هو ابو قصي والقصي جد رسول الله وتيم هو جد
ابي بكر الصديق وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصنادبدها وكان قاضيا حكما بينهم وكان صاحب اموال كثيرة
حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله يصافيه ويحبه ويجالسه كانه هو وكان يحب رسول الله
محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول الله بماله وانفسه فلما بعث رسول الله كان لا يظهر له نبوته في اول الامر على احد
فلما كلم ابي بكر فصدقه وقال رسول الله ما دعوت احدا الى الاسلام الا اظهر تردد ما خلا ابي بكر فانه ما تردد حين دعوته رسول الله
فاخبر ذلك اليوم الذي اسلم الى بعض اشراف قبائل قريش كانوا يعبدون الاصنام في مكة وهم عثمان بن عفان من بني امية وسعد ابي وقاص من اشراف
بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف بني تيم والزبير بن العوام من اشراف بني اسد بن عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله على الاسلام ثم اخذ
في الدعوة ولا يقدم رسول الله على امر عظيم ودعوة وهو يدعو الناس وكان غافلا لبيبا مدبرا مقبول القول وكان يبذل ماله لاعانة المسلمين
وفي تشهير الاسلام وروى في الصحيح ان رسول الله قال ان من امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر
ولكن اخوة الاسلام ومودته لا تبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي انه قال لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله ما لاحد عندنا يد الا
قد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله يوم القيمة وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت
ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين ويعذبهم قام ابو بكر باعباء اذية قريش واعانة المعذبين
والذب عن رسول الله بما هو شغلهم معلولا يحتاج الى نبأ وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلالا بن ابي رباح وقد عذبه غيره من الصحابة
واشتراه بلالا محسنا لا يكون نوفها مرتبة حتى جاوزت الهجرة فصاحب رسول الله في الغار وانزل الله تعالى فيه ثاني اثنين اذ هما في الغار اراد بقوله
لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفصلنا منها
في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة اقام بحفظ الدين والجهاد ولم يتخلف احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر حتى توفي
واجماع الامة على ان رسول الله كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو لم يفارق رسول الله قط في غزاة ولا سفر ولا في غزوة ومن
ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف لضرورات الدين ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر قال خشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظر ولعل عاشر العشرة ان امير المؤمنين علي هكذا ابن عمر الخلفاء
ثم جاء ابن المطهر الاعرابي البوال على عقبه ويضع لهم باب المطاعن فانه الله من رجل سوء بطاط واضح عن عبد الله بن عمر قال كنا في زمن النبي لا
نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله حي افضل امة النبي بعده ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله انه قال لابي بكر انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال قال رسول الله انا اول
من ينشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم ياتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم ننتظر اهل مكة حتى نحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال
رسول الله اتاني جبرئيل فاخذ بيدي فاراني باب الجنة التي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت معك حتى انظر اليه
فقال رسول الله اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاحاديث في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله جعله في مرضه
اماما للناس ليكون نائبا له في الخلافة وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يتردد احد في ان ابا بكر في ايام مرض رسول الله كان يؤم الناس
وفي الصحاح عن عائشة قالت قال رسول الله في مرضه ادعي لي ابا بكر ابا بك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى وياباه الله

وهو الذي يصلي بالناس في مرض موته

لم يذكر هذا الحديث في جامع الاصول

فهو المؤمنون الا ابا بكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي امرأة فكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله ارأيت ان جئت ولم اجدك
كانها تريد الموت قال ان لم تجدي فأتي ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار الدالة على خلافة علي عليه السلام
فضلا عن ترجيحها على صحة خلافته ثم ان ترجيل التسويد كمثل هذا الرجل المطاعن لعن الله كل تخالف طاعتي وكنت حين بلغت باب المطاعن امرت الطوسي
عنه كشفا ولا ادكر منها شيئا الا انها بولم خاطر المؤمن ويفرح بها المنافق الفاسد للدين لان من المعلوم ان الكل قائم في خلافة هؤلاء الخلفاء
الراشدين ولما سمع المنافقون هؤلاء مطعونون فرح بان الكل المحمدي لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين خاشاتهم كانوا موسسي هذا الدين
وهذا الثلمة عظيمة في الاسلام ونقوبة كاملة للكفر اقدم به الروافض لا افلحوا ولم يكن رايت لواني اترك هذا الباب ولم الجاوبه فظن الناس ان
ما اورده من الايراد لكان كلاما متينا وقولا صحيحا لا يقدر على مجاوبته فعزمت ان اجري على وفق ما جريت في هذا الكتاب من ذكر كلامه
والرد عليه والله الموفق واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره المص من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ
اهل السنة كما مر وروى ابن حجر في صواعقه عن احمد قال قال النبي اعطيت علي خمسا من احب الي من الدنيا وما فيها واما واحدة فيقوم بين
يدي الله حتى يفرغ من الحساب واما الثانية فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته واما الثالثة فواقف على حوض يسقي من عرف
من امتي الحديث انتهى وانما ذكر الاثنين الاخريين لما فيهما من التعرض بخلافة الثلاثة فظهر ان ما ذكره المص ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصب وايضا يساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين المتابعة سيد المرسلين في سير النبي
في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث ذكر في جملة حديث خاطب النبي به علي انه قال له النبي وانا على الحوض خليفتي ومن يساعدنا على
صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب برضه بسنده الى مجاهد قال قال رسول الله علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي
ابن ابي طالب علي انا امام هذا الشقي وشافعه قد اعترف بذلك في شان علي عليه السلام في شعره المشهور وباعيه رب هبلي من المعيشة سؤلي واعف
عني بحق الرسول واسقني شربة بكف علي سيد الاولياء زوج بتول وقال العلامة الدواني في مدحه مرتضى اعني رو حيدر كه بطلب دنيا كوي
ون شاعر وحكايت جمله ذكرش لا يظنا اصلا ابدا شايها رزيت دراين مرا تو الي در دكش وقال المولوي المعنوي قدس سره در مثنوي
خويش چند كزن مندبش كه ان سر تا چه دارد عمر بن زيد وعمر ورفق زين بيش بنكر خدا چه دارد واما ثانيا فلان ما ذكره مشاهير
اهل السنة من اشتراط الشرائط انما كان بعد فشا الهوى واشتداد الوثابين ومن تقدمهم مثالب الثلاثة في الكتب والاوراق ونشرها في
الافاق فلا يعالج بذلك ساعدهم طبيب راق وانما الجاهم الى احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالارغام والاوراق
رفقا دهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه الضر والسقم والنقم خاصة النقم فيضع راسه في كل لحظة الى موضع
سواه ويزعم ان ما تخذ راسه خال عن الاسواء فان اصل مطلبي والثلاثة اجود معتل وهم يزعمون ان الحديث ضعيف محتمل والحاصل ان تدوين
اهل السنة للاحاديث الضعيفة وتاليف الكتب المشتملة عليها في فضائل اهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضائل سور القرآن الكريم
له وجه لا يخفى على الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فان له فائدة هي ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة المعارضة بمثله
بما يعاضده من الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز العمل عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف اذا خلا عن معارض واما تدوينهم فرائد
احاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى علمهم بصحتها المانع لهم عن طرحها او خروجهم عن دائرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين
الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال حكم شيعي وخارجي كه شبهه بر او مستولي شده يا بر تشبيه در عقايد كه او را با آن ثبت داده
صحابه را نا بايست كويد وحكم دنكري كه از اهل سنت خود را داند بكستاخيست چه ايشان دو دين ودو مذهب اهل سنت كه ملازمين اند
سنتي كه ايشان را در ثمن دارد دين را وثمن مبدا دو الا چه كمر دارد را نهي واما ثالثا فلان ما نسبه الى اصحابه من الجمع بين ما روي في
فضائل علي وبين ما روي في فضائل الثلاثة غير مطابق لقواعد الاصول لان ما روي من فضائل علي مما اتفق عليه الفريقان وما روي في
فضائل الثلاثة لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض ما رواه اهل السنة من احاديث فضائلهم بما رووه هم ايضا من احاديث مثالبهم و
مطاعنهم فتحقق المطابق للاصول ان يتقى بتعارض احاديث المناقب والمثالب ومن البين ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي سالمة عن
المعارض كما اراد الله ورسوله ولهذا اندفع ايضا تشنيع الناصب على الشيعة بانهم يسيئون بما روي في فضائل الخلفاء ووجه الدفع ان الحديث الذي ليس
بمتفق عليه بين الفريقين وايضا لما عارض ما نقله الشيعي عن اهل السنة من احاديث مثالب الصحابة احاديث مناقبهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان
ذكر تلك المثالب لغوا عبثا وجب التكون عنها كما لا يخفى واما رابعا فلانا نقول في دفع ما ذكره بقوله فجوابه ان نقول ايها الجاهل ايها الشقي الغبي
الوجه المارد الغوي ان نقلنا في شان خلفائكم الذين نقلتموهم على اهل البيت مثالب لا يخفى ومطاعن لا يستفصى كما سيجيء بيانه في كلام
المص في تشنيعه من نقلكم مثالب اهل البيت لو وجدتم اليه سبيلا وان كان اضعف قبلا واهون دليلا واما خامسا فلان ما اجابه بقوله ثم
اي اهل السنة لم يروا ممن نقلتم رده بلا اصلا اه مدفوع بان الموعد قريب سيظهر للناظر في باب المطاعن ان ابنا مفتركا ذابا ابنا مصيبا له
من الصدق نصيب فذا فاض الناصب نفسه بعد ذلك سيظهر ولا حاجة في الناص لا يرى شيئا عنده الا من صحاحنا ولعم ما قيل ان الكذوب لاحافظة

واما ثانيا فلان قوله ونحن نقول انت لا تروي شيئا يعتد به الا من صحاح البيهقي فيه اعتراض على المصنف قدس سره لظهور انه انما يروي تلك الاحاديث من
صحاح اهل السنة ليقوم حجة عليهم لا لاحتياجه في تصحيح اعتقاده الى التشبث بتلك الاحاديث واما ثالثا فلان ما ذكره من ان صحاح البيهقي كتب الشيعة
التي اشتهر عند السنة انها من موضوعاتهم وكانه يريد تخريب بناء الاسلام اه فانما الخرع لبه ذهب عن قلوب اهل تحلته ما ذكره الشيعة من ان اكثر المذكورة في
كتب اهل السنة المسماة بالصحاح تسمية بشيء باسم ضده من موضوعات ائمة الشجرة الملعونة الاموية الفاصدة لمحو آثار النبي واهل بيته وهم الذين
خونوا بنا الاسلام ومنوا بسيوفهم على ظهور الايام وقتلوا وسبوا ذرية خير الانام وهذا كما لا يخفى على اهل الاسلام لا يخفى على اليهود والنصارى
وعبدة الاصنام وانما احتجنا عليكم بنقل ما فيها تحميلا للزام لا لاعتقاد اصنافها بالصحة والاحكام واما ما ذكره من وضع اليهود
كتابه ودبعته عند الامامية اه فهو كذب صريح مخالف لاصول الامامية ضلالا عن ائمتهم فان حفظ كتب اهل الضلال والركون اليهم شيء
من الاقوال والاعمال عند جابر لضلالا كما صرحوا به في كتبهم المتداولة وانما يقتدي مثل ذلك لاهل السنة الذين يمشون مع اليهود والنصارى ويحكمون
بظهارتهم ويأكلون ويشربون معهم ومن اثارتهم ويلحقون من ضلالتهم واسلامهم على ان ذلك انما يتصور لو كان اثنا عشر من الامامية
مضرا في كونه من الصادق او كل ما يسمع بالائمة الاثني عشر واهل البيت يعلم انه ليس كل فعل نفعه اشتباها حال ذلك الكتاب على الصادق
كيف فكر الاشتباه على وصيه المنصوص بعده وهو موسى الكاظم وقد كان صاحب جامع الاصول في حديث من تجدد مذهب الامامية في المائة
الثانية كان علي بن موسى الرضا ومن البين الذي لا يجحده الا الشقي ان المذهب الذي يكون تجدده مثل ذلك الامام المنصوص بكونه حق النبي
ولعل هذا الشقي المارد اراد بافتراء هذه القصة الانتقاص عن الشيعة بما ذكره مشبهة المغرب في شأن شيخ اهل السنة ابي الحسن الاشعري حيث حكوا
ان ابا الحسن المذكور كان نصرانيا ولما اراد تخريب دين الاسلام وتضليل عقائد المسلمين في شأن النبي جاء بين المسلمين واظهر الاسلام
فابتدع ما مر من المسائل والاحكام التي تمنع عليها عقلاء الانام واما ثالثا فلان ما ذكره من اتفاق اصحاب ائمتهم على صحة ما في
صحاحهم من قبيل استشهاد ابن ابي بن نبه وناهيك في ذلك ان اصح تلك الكتب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد
عرفت فيما سبق حال كتابه وخيانة صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يتوهم ان يكون كتابه صحيحا واما ما نقله من علمائه من اتفاقهم على انه لو طلق احدهم الطلاق الثلاث
تلك الكتب صحاح لوقع الطلاق ولم يحنث مردود بان وقوع الطلاق بالحلف بتبديل عمر لاحكام الله تعالى ورسوله فهو صادق في عدم الحنث وانه
سنة بين ان نكحه اهل السنة باطلة فلا يحصل الحنث لهم بالطلاق ابدا واما رابعا فلان ما ذكره من انتساب ابي بكر برسول الله في الابوة
فلا يوجب شرفه وخروج بختهم عما اشتهر من كونهم اوذل طوائف قريش لما علم ان الله تعالى قد ضرب ذلة الرقية والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل
اولاد بعضهم انبياء او ملوكا واما خامسا فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها مدفوع بما اشتهر من ان سفيان
قال لعلي ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي وذلك وقول ابي قحافة في شأنه لما سمع انهم جعلوه خليفة بعد النبي اللهم لا ارضى لنا وضعت ولا
واضع لما رفعت وقول فاطمة عمة في بعض كلماتها من الحجاج قريش واذنابهم وانا اقول انه من ذوي الاذناب واما السادس عشر فلان ما ذكره من انه
كان ضيا حكيما بينهم بما سوله النواصب له والا فالمشهور المذكور على السنة الجمهور ما مر من انه كان في الاسلام خياطا وفي الجاهلية معلما للصبيان
وقد قيل كفى المرء نقصا ان يقال بانه معلم الاطفال وان كان فاضلا واما السابع عشر فلان ما ذكره من انه كان صاحب اموال كثيرة اه فذلك
البكري المصري الشافعي في سيرته حيث قال قيل انه لما بلغ النبي سنة ثلاث عشرة من القبيل خرج مع عمه ابي طالب الى الشام قبل سبعة من الروم
فلما رأوه استقبلهم بحيرا ونبههم بانه رسول رب العالمين فيا بعوه وافاموا معه وردهما ابو طالب بعث معه ابو بكر بلالا وربه وهما الاولان بايعوه على
اي شيء الثاني ابو بكر لم يكن حاضرا ولا كان في حال من عبد الاملك بلالا الا بعد ذلك بنحو ثلاثين عاما انتهى والعجب من سوء الاتفاق لو حل بكل
من كان بالفقر وسوء الحال ومن اطلع على النقل والاثار واشرف على السير والاخبار لم يخف عليه فقر ابي بكر وصعلكته وحاجته ومسكنته وضيق
معيشته وضعف حيلته وانه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا وكان ابوه سيء الحال ضعيفا يكاد يفقر ابنه لكا ومعيشته ضنكا الكسب
اكثر عمره من صيد القماري والدماسق لا يقدر على عيره فلما عمي وعجز ابنه عن الهتاب النجل الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه بنادي
على مائدته كل يوم لاحضاء الاضياف وجعل له على ذلك الما يقوته من الطعام فمن اين كان لابي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابيه في الفقر
الاخلال ما يصفه وان بلغه اسما كانت تنقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله على راسها وهي من منى على مقدار فرسخ كما اخرجه البخاري
ايضا فهي اولى بالصدقة والنفقة التي ذكروها عن ابي بكر للمسلمين اذ لا صدقة ذو رحم محتاج والحاصل ان ابا بكر لو كان ذا مال لراعى صلة الرحم بكفالة
خال ابيه وبنيه وليس قليلا ان يقال انه ادى بعد ذلك فنقول ايضا يحتاج الى دليل كاخراج الصدقة الى المسلمين وايضا ما ذكروه من نحل ابي
بكر بلالا وذويهما بعد موته بين يدي النبي كما مر سابقا واما الثامن عشر فلان ما ذكره من انه كان يعين رسول الله بماله واسلامه الخ
فمدخول بما ذكرنا في الثاني عشر ومن عجيب ما قضيتهم ما رووه بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلا فغنى قال ابن
عباس اغناه بان جعل عونه وصحابته قلوبنا ان يصبر الجبال ذهبا لصاف بانه الله تعالى من يكون كذلك يحتاج الى ابي بكر وكيف يقال في تفسير
تفسير لهم لهذه الاية ان ابا بكر اغنى وايضا يتوجه عليهم ان من انفق من المال العظيم على رجل بحال ان لا يعرف موطنه وجنسه ولسانه

ان رسول الله موطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة فبالطهر على ما انفق هذا المال وبجميع صرفه هل كان لرسول الله
بمكة من الخدم والعبيد ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من ابين المحال ام تقولون ان رسول الله هجرته الجيوش بمكة
بذلك المال فظهر فضلا بهم ان كان رسول الله باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة يأمر به ولا اطلاق لاصحابه لمحاربة احد من المشركين بها وانما كان اسلم معه
فلما ارتفع جلاله اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله ولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة
فكانوا فيها الى ان هاجر رسول الله وفتح كثيرا من فتوحه فقد مر عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله بشهادة الخاص والعام اغنى
قريش بعد تزويجه بخديجة رضي الله عنها وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك ان
على ابن ابي طالب الى نفسه فتخفف بذلك عن ابي طالب المؤنة وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد
من الناس وان اهل الاثر مجتمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر ورد
المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله عن قريب من غنائم الكفار وبلدانهم ما كان بذلك اغنى
العرب على ان ابا اسحق من كابر محدثي اهل السنة قد ذكر ما يكذب ذلك حيث ذكر ان النبي لم يركب ناقة حتى قام بثمنها من ماله فمن لم يستطع ركوب
ناقة غيره من غير اعطاء ثمنها فكيف يستحق غيرها واما الرابع عشر فلان ما ذكره عن النبي انما كان لما ذكرناه سابقا من ان سلمان قد صرف
اياه اقبال ذلك باثبات حقيقة النبوة ووعده باحسان النبي اياه عند ظهور شوكة الاسلام واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان ابا بكر اخذ يدعو
الناس الى رسول الله اه لو سلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انه لم يظهر من ابي بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن صدق
نية واخلاص طوية بل كان بلسان طمعه في جاه النبي لما سمع من الاخبار وارتقابه من ايتهلا نبوته على اقطار الارض وملوك الامام وان فرض
صدر عنه ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي من غصب الخلافة وغيره من آثار الغواية والجلافة ما الجط عمله في الاقبال
واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم محل تامل والى كان تيم شريف حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر
فلان الحصر المأخوذ في قوله ان رسول الله لا يقدر على ان الاعشاء وتيم فجاز ان يكون ذلك التيم غلبه نظيد خاطره لا الحاجة الى
رايه كما سيعترف به الناصب في دفع ما يسبق من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني اه فلا نضيلة فيه غاية ان يكون من مؤلفة القلوب والحاصل
ان النبي المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسي الذي يتمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شانا من ان يحتاج الى مشورة رعيته سيما من يتبع اكثر عمره
في الكفر والجاهلية بالجملة المشاورة لا تستلزم الاطلاع والاستغناء. براي احد والعمل بذلك لهذا وذكر مشاورة النساء شاورهن خالفوهن وفي
الآية التي استدل بها تعالى المشاورة اشارة الى ذلك حيث قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم
وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للخاطبين بها والجامع لهم على نبوته لين جناحه وتلطفه
بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تعالى لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على فضلهم
وانه لو كان كذلك لما صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرتضيه الله ولا
رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفات من جملة الجنايات التي تحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر يشير الى تفضيلهم وضعف دينهم والهم من
المؤلفة الذين يحتاجون الى التالف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا قالوا لك دليل على ان اعتماده على مقام المشورة على ظهور
بالوحي والالهام لا على اقوال هؤلاء الانام بل هو شاهد عليهم بسخافة الرأي وضعف الاحلام ومن كان هذه الصفة لا يصلح لان يكون مدبرا ومشيرا
للرؤساء والتوابع والاحكام واعترض الفاضل النقاد الى في الشارح بما حاصله انه كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يفعل برأيهم كان ذلك ايذاء
واستهزاء لا تطييبا وان عمل فقد ثبت المطلوب واقول فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعد عمله برأيهم
واما بدون ذلك فلا وايضا الغالب عند تامل جمع كثير في استخراج سر الامور وترجيحه على ما عداه انه لا يوافق رأي بعضهم بعضا فيجوز ان يكون رأي بعض
الصحابة موافقا لما علم النبي بالوحي ورأي اخر مخالفا فيظهر لهم النبي اخيار الرأي الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء والاولى ان يكون القرار
في هذا المشورة على ما ذا البعض الاخر استهزاء لذلك البعض الاخر وهذا لو قاله احد استهزاء به وبمكان المشاورة لا مخالفا باطن خاطرهم فتبين انه
من الغاش والحاص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل النقاد الى على هذا الاحتمال وقد شيد اركانه شيخنا المهند قدس سره في بعض مجالسه
حيث قال اعلم ان الله تعالى اعلم نبيه ص ان امته من ينبغي له الغواية والمكر ويتربص الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هدم دينه فضرب في دينه
ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى
عذاب عظيم وقال جل اسمه اذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال
تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون
وقال جل عظمته واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى
يؤفكون وقال عز من قائل ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا

ولو سلم

الاستظهار فيها

قال الشارح

بما رأيتم بعد ان بنا عنهم في الجملة ولو شاء لأرينا كم فلعرفتهم بسيماهم ولعرفتهم في لحن القول ثم امر بمشورتهم ليصل ما بظهر منهم الى علم باطنهم
فان الناصح يبذل نصيحته في مشورته والغاش الخافي بظهر تلك في مقالته فاستشارهم لذلك لان الله تعالى جعل مشورتهم الطريق الى معرفتهم
الا ترى انه لما اشار واسير عليه في الاسرى فضل مشورتهم عن مشورتهم عن مشاورته في نصيحتهم كشف الله تعالى ذلك وذمهم عليه وابا عن اخذ فداء فقال
جل ثناؤه ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم والتعنيف على اخذهم وابان لرسول الله عن حالهم فعلم ان المشورة لم يكن للعقل الى ارائهم وانما كانت لما ذكرنا
هذا واما ما روي عن النبي من انه قال لهم في يوم بدر لو نزل علينا عذاب ما نجا منه الا عمر وصوب رأيهم كما بينه صاحب الكتاب استغاثة في بيان
حيث قال لا الا عند ذوي الفهم اجهل ولا اضل ولا اعنف قلبا ممن استجار وانه هذا واستحق نقله بينهم اذ كان ذلك يوجب علاء الرسول والغدر بالحاجب
الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان زعمهم لهلك العذاب ودنه ومع هذا من قولهم المذكور ولي ابا بكر افضل من
عمر فقد اوجبوا هلاكه لو نزل العذاب وفي عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب ان يكون افضل ممن يهلك به وهذا الخبر يوجب ان يكون عمر
افضل من الرسول ومن ابي بكر وجميع الخلق فلما كان اولياء هما مخالفين له في نصيحة ابي بكر عليه كانوا قد صرحوا بتكذيبه على انهم التحريض لهم هذا الخبر
وما يشاكله من اخبار الملحدين ولا يبعد الله الا من ظلم وتعدى الا بعلم واما الثامن عشر فلان ما ذكره من حديث لو كنت متخذا خليلا الا معه
لبس متفق عليه مدفوع عما مر من الانكار لو على انه هتف بكنت بها بن بما روى انفاق من اتخاذه الخلة والاخوة افضل من الخلة واما التاسع
عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابي بكر فليس متفق عليه بل قد ذكره من طريق اهل السنة انه ما يدل على نفيه وكذبه كما مر نهيا ومع هذا فخوخة
لخوخة الابواب المتفق عليه بين الخصم والخصم واما العشرون فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين فقام ابو بكر يذب
اذية قريش والذب عن رسول الله وانه ابتلي بلاء حسنا كلها كلمات وهمية لا حقيقة لها الا ان يريد باعبا اذية قريش ما مر من ان نوفل بن خويلد
قد اوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما وما مر من انهم صفقوه وتفوا لحيته اخرى والا فلم يكن له قدرة على اعباء اذية قريش بحيث يدافعهم
ضد التاصيب مثلا وكذا ذبه عن رسول الله بمعنى دفع الخصم عنه لا تسبب والسنا ابا لهب والرجل كذب بصريح لا يخفى على من تتبع الآثار اللهم
الا ان يريد بالذب عن النظر من بعد الى رسول الله عند ابتداء القوم له وانما يكون عن ابتدائه كما وقع منه ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابتلي بلاء
حسنا فان هذه العبارة انما تستعمل في من قاتل في معركة الجهاد لا في من نظر ابتداء النبي وهنكه وبدعي الحرب على ذلك واما الحادي والعشرون
فان ما ذكره من انا نكر كان نشتري المعذبين من الكفار واشترى بلالا بن ابي رباح وقد عجز من افتحاه فكان ايضا حزينه لا سرية كما يدل عليه كلام
صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال الحبشي عن عبد الله بن مسعود انه قال كان اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب
بلال والمقداد فاما رسول الله فمنعه الله بعم ابي طالب واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سائرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم اذراع الحديد وصهروهم
في الشمس فما منهم انسان الا وقد اتاهم على ما اراد الا بلالا فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به الجبال وعنقه الخ فاهين
الوقا وابتصر بحجر فان ابا بكر لم يشتر بلالا لاجل الكفار لامدين له بدليل على انه قد عرفه قبل ذلك ووقع لاسلامه في عذابهم ولم يكن بقدر ابو بكر
على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر ممن قد اضحى المسلمين لقد عمار وامه او مقداد او صهيب ولو ذي لذكره ابن مسعود بل كلامه صريح في انهم عجزوا
عن عذابهم بانهم انما ارادوا منهم وما رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا ثبوت به لان سعيدا كان تابعيا ناصبيا كما اوضحنا
سابقا واما الثاني والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة ابي بكر لرسول الله في الغار لا يدل على فضيلة لانه قد لقيه في الطريق فاستصحبه خوفا من ان
يظهر سره على الاعداء وفي هذا المعنى قال المتنبي في بيتين منا بده وتستصحب الانسان لا يلايم وقد اعد على المقدمة الاولى محمد بن جرير
الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسأله عن رسول الله فاخبره انه بالجحفة الغار من ثور وقال الله ان كان
لاقيه خليفة فالجحفة فخرج ابو بكر مسرعا فلحق رسول الله في الطريق سمع جرس ابي بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فاسرع رسول الله
في المشي فقطع شراك نعله فتفلق ابهامه بحجر فكثر دمها واسرع المشي وخاف ابو بكر ان يشق على رسول الله فلحقه وانطلقا ورجل رسول الله
يسيل دما حتى انتهى الى الغار الصحيح انتهى وكان ذلك الدم كما قال بعض الاكابر قال ام سهل من رسول الله بعد الهجرة فيجيء ابي بكر عليه ولو
كان قد توصل في ذلك باشارة يعرفها رسول الله انه صاحبه لما اسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرى دمه واما المقدمة الثانية فقد استدل
عليها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء اهل السنة في كتاب اهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما انزل الله تعالى عن نبيه ثم فاذن
واصحابه بما تؤمرون فاضمر رسول الله لما جاء صديقه زفع الحديث عن محمد بن اسحق قال حدثني من مكة معتمرا وناس من قريش يقدمون اصحاب
رسول الله فقال حدثنا هذا الفقه فامر رسول الله عليا فنام على فراشه وخشي من ابي بكر ان يدلهم عليه فاخذه معه ومضى الى الغار انتهى
والحاصل ان ابا بكر لا يوجب فضلا لابي بكر بل هو شاهد عليه بالنقص واستحقاق الذم وظنهم ان النبي اخذه معه للانس به من بعض الظن فان الله
تعالى انسه بالملائكة ووجهه وتصحيح اعتقاده انه يخبر له جميع ما وعده وانما اخذه لانه لقيه في طريقه فخاف ان يظهر سره من جهته فاخذ احتياطا
في تمام سره وكيف يتوهم حصول منفعة له في حضور الغار وقد ظهر في الغار خطاؤه وقتاله لانه لما دخل في ذلك الحرز الحريز والمكان المصون يجب

باسر الله تعالى على نبيه مع ما ظهر له من الآيات من تعشيش الطائر وتنسج العنكبوت على بابه لم تبق بالسلامة ولا صدق بالآية واظهر الحزن والخوف حتى
غلبه بكاؤه وتزايد خلفه وانزعاجه وبلى النبي في ذلك الحال الى مقاساته ودفع الى مداراته فظهر اعراض الحزن وزجره ونهى النبي لا بتوجيه في الحقيقة
الا الى الزجر عن القبيح ولا سبيل الى صرفه الى الجاز بغير دليل لا سيما وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون من مثله مثل الحال في الاختفاء فهو انما نهى عن
استدامته وقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه صدقه فيما اخبر به من نجاته لم يحزن حيث يجب ان تكون آمنة ولا انزعج قلبه في الموضع
الذي يقتضي سكونه وهي فضيلة في الغار يفتخر بها الابي بكر لولا المكابرة والله در هذا وقال شيخنا المفيد رحمه الله في بعض مجالسه ان الله سبحانه
لم ينزل السكينة قط على نبيه صلى الله عليه وآله في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان لاعتمادهم بنزول السكينة وشملهم بذلك كما في قوله تعالى ويوم حنين اذ
اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وقال ولكن
مع النبي في الغار الا ابا بكر لفرد الله سبحانه نبيه بالسكينة دونه وابدى بجحوده لها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة
لهم ولولا انه احق بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من استدامة ما سلمه الله تعالى من السكينة ما يفضل به على غيره من المؤمنين الذين
كانوا مع رسول الله في المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تامله وفيه زيادة تدبر وتحقيق ذكرناها
في كتابنا الموسوم بصاحب المواهب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة تعم ثالث اثنين اذ هما في الغار على فضيلة الرجل الذي ليس منه كثير
لقوله تعالى
تخبيا عن عدو فقد يكون ثالثا الغير من لا يشاركه في ايمان ولا فضل ولا ان فيه تنبيها حال الرسول بالغيبة دخوله الغار ثانيا ودخول ابي
بكر اولا كما نقل في السير فجعل ذلك صفة لابي بكر والنداء على رؤس المنابر موقعا في اوهام العوام انه ثاني اثنين النبي في الفضل والشرف
ايهام كما غالط به فخر الدين الرازي ايضا في تفسيره وهم على وهم لما عرفت من انه كان منقدما على النبي في دخول الغار وان المراد بثانوية النبي
تاخره عنه في الدخول واما التفاضل بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل الا بقرينة ولا هو لازم منها والا لكان اولى بالتصحيح ان يقال ان النبي ثاني
اثنين ابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد علمنا في تفسير الآية وتحقيقها ما لا منفرة فليطالعها من اراد الزيادة على
ما ذكرناه فيها واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره من الله تعالى اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع عديدة اه ان اراد بانه اثنى عليه
في ضمن العموم التي اثنى فيها على عامة المؤمنين وطائفة منهم كقوله تعالى ولقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية فهذا
قيد لم يعلم كونه داخلا في المؤمنين لشمول معه فيه كثير من المؤمنين فلا يعد افضليته على غيره محققا يستحق بذلك تقدمه على غيره بالخلافة
وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلك مبني على ما افتراه ورواه او اثبات في شان نزول تلك الآيات وتلك الرواية ليست متفقة عليها بين
اهل الاسلام مع انهم قد خالفوا ذلك بنفسهم بذكر روايات اخرى دالة على خلافه فان اشهرها ما ذكروا نزولها في شان ابي بكر قوله تعالى في سورة الليل وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في شان ابي ذر وبعضهم انها
نزلت في حق ابي الدحداح وقد ذكر هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي في تفسير الموسوم باسباب النزول باسناد المرفوع الى عكرمة وابن عباس هذا الحال
اختلافهم في شان نزول الآية واما دلالة الآية على مطلوب القوم منها فقد علمت في دفع استدلالهم بها بما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره في مسالة
منفردة ضمنا ما من الدقائق جما غفيرا واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا ان الكتاب غير
موضوع لذكر المناقب لفصلنا مناقبه في عشر مجلدات اخر ظاهر لان المذكور في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث المروية
في ابواب العقائد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص الاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب المتعلقة
الى غير ذلك قد جمعها مجلدات مع دخول اكثرها في احد الجامعين في الاخر فمن ابن يتاتى المناقب بفضل ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يعبر
الاستدلال على شيء من المطالب الا بما في الكتابين كما نبهوا منه مرارا فالظاهر انه اراد عشر مجلدات من الموضوعات وح هو مفتر في افتراء على العشر كما
لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم يقل احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر اه مسلم لكنهم
يقولون كما قال له ابن ابي الحديد المعتزلي انه مريد مستر وقد مر وبهذا ظهر ان ما ذكره بعيد ذلك من انكار فراره في غزوة فزيته من غير مرية كيف وقد اعترف بذلك
امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه سلم في كتاب الاربعين ما روي من انه بعث النبي
ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله فبات ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار الى اخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع الامة
على ان رسول الله كان يقدم ابا بكر على اضحاه اه فلعله اراد به اجماع الناصبة وقد عرفت حال دعوى اجماعهم على اصل خلافة ابي بكر فاذا يكون حال هذا
الاجماع مع التزامهم لفضوليته في مواضع عجزوا فيها عن اثبات افضليته ويتجوزهم لتفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما ذكره البخاري
عجبا بحنفيته فان المعلوم من طريقة اهل البيت خلاف ذلك على ما مر وسيجيء واما الثامن والعشرون فلان وصفه بهذا المصراع ابن المظهر الاعرابي
البيت الى على عصبة بخالف ما وصفه به سابقا بالنبطي وصدر المطعن على صاحبه فقاتله الله من كذوب لا حافظة له ومن حقد البوال في ضرائر البيت
يتمنى من بوله لحبا الملك ابقاء ما وجه اسلافه المطعونين بكنيته واما التاسع والعشرون فلان ما رواه عبد الله عمر من ان تفضيل ابي بكر وعمر

فمع كونه مردودا بتهمة جلب النفع لنفسه ولابيه وشيخه معارض بتفضيل ستا وتقديمه عليهم اسنا وتقديم اشاعل ذلك قوله وهو مقدم وتنبيه
وتقديم متفق عليه متواتر وتلك احاديث قبل يمكن ان يكون تقديمه جلهم في ذلك الجيش لكونه اعلم بقيادة الجيش فلما كانت الامة هي الحكم
في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجوز ان يكون اعلم في كل امر من كل احد لكن حكمه على نفع الحق امر قيادة الجيش فانه على طريقة المخالفين من اهم تو بدلا ما
واعظمها وقد اعترف الناصب بذلك في اوايل هذا البحث فاذا لم يكونوا في امر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا
امامًا **واما الثالث** فلان ما ذكره من انه لما قرب وفاة رسول الله جعل ابا بكر في مرضه اماما للناس تلويحا الى خلافته له تمارا والحسن البصري
عن عائشة وقال انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والسنة حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني انه قال فيه كلام واما
عائشة فمع ظهور عداوتها لامير المؤمنين وكذبها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلم
ان النبي امر بذلك وانما امرت به عائشة فقالت المؤذن مرها بذلك وانما فطن الناس ان النبي امر بذلك لما فطن النبي بذلك خرج متكئا على
علي وفضل بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب صلى مع الناس وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبرية المشهورة حيث قال في مدح
علي تعريضا بابي بكر **شعر** ولا كان معتزلا غداة براءة ولا في صلوة ام فيها مؤخرا واهل السنة يوافقون في خروج النبي على الرجلين
لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد حيث قال واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي
لو عجز عن الصلوة كيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه اللهم الا ان يقال الدلالة على خلافته كالوح به الناصب تدبيرا فساهدة الدلالة
سابقا وذكرنا ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها بحق خلف قريش وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول اهل السنة
عندهم انه يجوز الصلوة خلف كل مفضول بل كل تروح **واما الحادي والثلثون** فلان ما ذكره ثابتا رواية عن عائشة انه قال لها رسول الله
ادعي الى ابا بكر ابا لك مردود بمثل ما مر في روايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير المؤمنين وكذبها عند الشيعة وتهمتها بجر النفع والفخر لابيها
ولنفسها في خصوص هذه الرواية وانه لو كان المقصود من الحديث الوصية بخلافة ابي بكر كما فهمه الناصب لعلمت ذلك عائشة ولسعت في دعوة ابيها
وبالغت في اظهار ذلك عند الحاضرين ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله ويأبى الله والمؤمنون مقولا
لقوله ويقول قائل يعني اخاف ان يقول قائل يأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر ويح يجوز ان يكون المراد من المتمني ابا بكر وبالقائل عمر موافقة
مشاورة في اخذ الخلافة لابي بكر فلحديث حجة لنا لا علينا فافهم **واما الثاني والثلثون** فلان ما ذكره من ان الاخبار المروية في شان خلافة ابي
بكر بعارض الاخبار الدالة على خلافة علي مدخول لما مر من ان الاخبار المروية في شان خلافة علي مما اتفق عليها اهل الاسلام دون المروية في شان
خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها ويحكم بوضعها واختلاقها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع فضل
زائد فهو فضل لغو لا فائدة في ذكره لما عرفت من اعتراف علماء السنة بعدم ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبت باختيار
عمر **واما الثالث والثلثون** فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافق ان هؤلاء الخلفاء الثلثة مطعون فرح بان لان المحدث لا يعدل به
مدفوع بان المناصبين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المناصبين ولا يقع بذلك ثلمة في الدين لانهم يعلمون هذا البيت وروى كثير في الاسلام وقد كرر
بان خلفه قد جرى في دين موسى من اتباع اصحاب من بني اسرائيل ومتابعتهم للسامري الحجا وعبادتهم للعجل الذي لم يحوا ومع ذلك لم يقدح في نبوته وحقيته
ونبوته فكذا لما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي واخذ الخلافة من اهل بيته الطاهر الكرام ولعمري ما قيل نشست نفسي زدا بكمال ابدا كو
از فضول ناقص بر مستند خيد نشست بركا لان سلمانك نبا مد منفعت چند روزي دبو اكر بر بي جا اشر دلشت ولقد ظهر بحمد الله تعالى فرنا
لو ترك الناصب جواب جميع الابواب لكان اقرب الى ستر عواره وذوي الاذناب وسلامة اذانهم والاذناب فانه قال ادم بذلك الاجر حاوما اذا فهم من
اقداح ما الملام الا مدحا **قال المص** رفع الله درجته **المطلب الاول** في المطاعن التي رواها السنة في ابي بكر قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله
وكتب الى الاطراف بذلك هذا كذب صريح لان رسول الله اختلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات عن وصية وانه استخلف امير المؤمنين اماما
وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احدا وان امامة ابي بكر ثبت بالنص اجماعا بل بالبيعة عمر بن الخطاب ورضا اربعة لا غير وقال عمر ان لم استخلف
فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي احدا وقد كان الاولى ان يقول انه خليفة عمر لانه هو
الذي استخلفه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اجمل هذا الرجل باللغة فان الخليفة فعيلة بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يخلفه ولا يتوقف
اطلاق الخليفة المضافة الى شخص باستخلافه اياه فمعنى خليفة رسول الله الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه او لم يستخلفه ولو سلمنا ان ابا بكر
هو سمى نفسه بهذا الاسم فانه لا يكون كذبا لما ذكرنا ثم انه لا شك ان عليا خاطبه في ايام خلافته بخليفة رسول الله ولو كان كذبا لما تكلم ولا خاطبه
به ولكن للشيعة في امثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك وانه سمى نفسه بهذا صحيح كما ذكرنا فلا طعن انتهى واقول ما
اعجب هذا الناصب الشقي الجاهل بالعرف الشايع المستفيض فان الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع قد خص
هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى او النبي او غيرهما الا ترى في قوله تعالى اني جاعل في
الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني في قومي وفي شان المنصوص من خلفاء النبي ولم يستخلفهم كما استخلف

الذين من قبلهم وكذا الحال في معاملة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يعهد عهدا بالكتب ورؤوسهم اليه الا اذا استخلفه وعلم الصحابة بذلك وهذا روى
انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله انطق الله لسانه بالحق حتى قال لا قال فما انت قال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا يغتاب احد
ولا يجرؤ فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا في الصحاح لصاحبها نهاية في تفسير الاثر فلذا وبالجملة اذا استخلف واحد رجلا او اجتمع على استخلافه
جماعة لو يعهد ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم وهل هذا الا مثل ان يشتري واحد عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبدا له
ويدل على تخليطهم في ذلك ايضا ما رواه ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله فلما كان عمر الخطاب اراد
ان يقولوا لخليفة خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول الى اخر الرواية ووجه التخليط انه لو لم يصر خليفة اطلاق الخليفة تغيير السابق له كما ذكرنا
بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول الله كما لا يخفى ومن لطائف هذا المقام استدلال البعض بعض
الامامية من هنا على ان امر الخلافة يتعلق بالله تعالى واختياره وبالنص منه وليس لغير الخبرة في ذلك فان الله كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم اضافه
الى نفسه واشار الى كونه من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الايات التي ذكرناها فيما يدل على القائلين بان الخلافة يثبت باختيار الناس بانتخاب
رجل واحد منهم كما مر من تمثيل صاحب المواقف لذلك ثبوت خلافة ابي بكر بانتخاب عمر ان قيل ان الخلافة الواقعة باختيار الامة راجعة الى الخلافة من الله تعالى
لان الكل واقع بقضاه وقدره قلنا الكلام في فعل الفاعل المختار وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي للفظ اتفاقا واما فاعليته بالمعنى الذي
ذهب اليه الجبرية فهو مما لا اتفاق والمصلحة خلاف الاصل وايضا البناء على راي الجبرية مع ما عرفت لهم مما مر سابقا يستلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة
الثلثة وخلافة يزيد والوليد المنسوخ المصحف المجيد بل وكل جبار عنيد وهذا نقض وهو ان ليس عليه مزيد واما ما ذكره الناصبي من ان عليا
خاطب ابي بكر في امر خلافته بخليفة رسول الله اه فيجاب بانه كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذي ذكره الناصبي وهو من يخلف غيره ويجلس مكانه
بعده ولو كان بالنصب بالتغليب فيه لا نزاع في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من تقمص الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن زبير ونحوه
من الامويين والعباسيين لانه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تعالى ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة
ويتنافس فيه المتنافسون كون الشخص خليفة لله تعالى ولرسوله باستخلافهما اياه وتعيينهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفه علماء الامة الخلافة بخليفة
رسول الله كان نادرا وانما كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي عليه السلام يخاطبهم بذلك مرارا بل اصل هذا التركيب اطلاق على المتغلب الذي لا يعتنا
العلي الغالب على الامة الحق الثابت عن رسول الله قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد لعن رسول الله معلوم
النبي بكر الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى وقال الناصب قبحه الله اقول كان رسول الله بعث جيش اسامة
طلبا للثار من بلد وتبليغ خبر قوة الاسلام الى اهل الشام فلا يقصد المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف
عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الروافض فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر ملاها لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فاخذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي وهو بنفسه قام بتجهيزه في الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استاذن عن اسامة ومواليه
في التخلف فاذن له فيا معشر المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل تخلف الخليفة القائم بتبعية الجيوش وجزالة الكرا واقعة وظائف الدين طعنا
فيه هذا وقد صح ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطأ لان النبي بعدما انفذ جيش
اسامة قال لمروا ابا بكر فليصل بالناس ولو كان مأمورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله يامره بالصلوة بالامامة واقول ان اراد بقوله وهذا كما في
الخ ان ما ذكره من بلوغ خبر قوة الاسلام من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيده لانه لا يصير عذرا لابي بكر ولو بعد التخلف وهو قد اراد انه يصير
فيه منع عدم كونه معينا لهم ايضا ثم بل كان الغرض المهم الاصلي من تنفيذ جيش اسامة وجعل الثلثة تحت رايته بعدهم عن المدينة عند وفاة النبي لئلا يتوا
على الامامة بعد النبي ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا ع واما قوله ع ولعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقد ذكره ربيع الابرار عن محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي حيث قال الخلاف الثاني في مرضه انه قال جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي فلا نسع قلوبنا مفارقته
والحالة هذه فنصبر حتى نبصر ايش يكون من امره انتهى فليطالع ثم حتى يعلم انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال الناصب بالحديث
ان الخلفاء الثلاثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكون الثلاثة ملعونين غير لا يقبل بخلافة سيد المرسلين ويمكن الايراد
منه على بطلان خلافة الثلاثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي سيما في الامور الدينية كفر بالاتفاق وصرح به
صاحب المواقف وقد تخلف الثلاثة عن امر النبي لهم بمتابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما امر به من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقد تخلف الثلاثة فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث ان رد كلام النبي يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق اللعنة من الله
تعالى لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فلا يكونوا صالحين للامامة الرابع ان النبي قد جعلهم تابعا لاسامة بالامارة
على ما امرهم به فما لم يتم ذلك الامر كان عليهم ان يكونوا تابعا محكوما لاسامة محكوما منهم على اسامة حينئذ لانه لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما

قوله
الصواعق
لعنين انه انما سمي الخليفة
خليفة لانه يحكم في الحال بحكم
من يحكم عليه امره وهيبته هو
خليفة لله وقد اقول ابن مسعود
وابن عباس وابن عمر وعمر
وذلك قوله تعالى انا جعلناك
خليفة في الارض فاحكم بين
الناس بالحق وفائدته لا
يجعل الامام الصحيح اشهر فوجب
حمله عليه انتهى الدرة

قال
الرازي في تفسير
هذه الاية انما سماه تعالى
الله خليفة لانه يخلف الله
في الحكم بين خلقه وهو مروي
عن ابن عباس وابن مسعود
وهذا الرأي مما يؤكد لقوله تعالى
جعلناك خليفة في الارض
اي حكم بين الناس بالحق
ان المراد بالخليفة من يخلف
غيره ويقوم مقامه
الخ ١٢

على اسامة فلا يكون له الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين في الحال لان ابا بكر قبل اتمام ذلك الجيش جهز جيش اسامة وطلب البيعة من اسامة وقد عقد له
ودعا الصحابة لمتابعة النبي ومتابعته نفسه والدخول تحت رايته وانه لا يحل خلافة ابي بكر وبطل خلافة الخوبة لئلا يلزم خلاف الاجماع المركب فما اهل القاما
الناصب له فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملاحظا لامر الاسلام ان عين هب الخليفة بنفسه اه فيه ان الكلام والنقض والملام في تخلفه في زمان حيوة
النبي وعند مرضه الذي في ايام مرضه بتجهيز جيش اسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفاة النبي فقط وعند الذهاب الى الخلافة الى الكلام تخلفه
وشاهله لاجلها واما قوله سيما وقد ارتد جميع العرب اه فكذب صريح ولو كان كذلك لكان يجهز النبي الجيش عليهم اولى لقربهم من المدينة وتوقع
سرعة قتالهم بل لم يكن هناك مرتد كما سيوضح انما كان هناك طوائف قليلة باقية على كفرهم الاصلي لا ضلال مستبصرة الكذابين سجاح طلحة وما عداه
من الطوائف الاخر الذين سموهم اهل الردة فمنهم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم استحقاق الخلافة النبي كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله
في هذه المخالفة ولا في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يجعل تعلقهم عند ابي تخلفه عن جيش اسامة فلا معنى لقول الناصب وهو نفسه في تجهيز جيش
الجيوش وقتال اهل الردة اه واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة فهو ظاهر كلام صادق لا يعبد الناصب ولا يضر فالامر اسامة
واكثر اهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفاة النبي بايام وكانوا ينتظرون لحوق ابي بكر وعمر وعثمان واخوانهم وهم كانوا مختلفين متوقفين في الذهاب
يترقبون حال النبي فيصدق قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولو سلم النقل وسلم ان الجزري اراد نفي الناصب انهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش
بحسب النبي فيصير منافضا لما جزم به الناصب قبل ذلك في قوله ومع ذلك اضطر ان اسامة عن امامة وهو الامير في التخلف فانه له انتهى مع ان ذلك مما
نما ذكره خاتم المحدثين قدس سره في كتاب روضة الاحباب حيث نص على ان الثلاثة كانوا داخلين في جيش اسامة وبما مر من شعر ابن الحديد المعتزلي في قصيدته
المشهورة مادحا لعلي معرضا على ابي بكر بقوله ولا كان بعث ابن زيد مؤمرا عليه فاضحى لابن زيد مؤمرا ولعل الاسند الاول على عدم دخول ابي
بكر في جيش اسامة بان النبي بعدما انفذ جيش اسامة قال روا ابا بكر فليصل بالناس اه مردود بانه ان اراد بانفاذ الجيش خروج جميع من كان داخلا
في ذلك الجيش الى تحت راية اسامة كذب به ظاهر من كلام الشهرستاني وغيره وقد مر وان اراد الانفاذ في الجملة مع تعلل ابي بكر واخوانه في المدينة فلا ينافي
حضوره في مسجد المدينة وصيرورته مامورا بالصلوة فيها على ان كونه مامورا بالصلوة من جانب النبي يعلم من النبي انه حاضر في المسجد غير خارج
معسكر اسامة ثم عند التسعة كما روا المسلم عندهم انه بعد تخلفه كان يحضر المسجد خفية لاستخبار حال النبي فامرت عائشة بذلك لما استشعر النبي
بذلك تكلف الخروج الى المسجد ويجيء ابا بكر عن المحاربة بنفسه ولعل تكلفه للسير في الخروج وتعبد ابي بكر عن المحاربة انما كان لاجل ما اتهم عنه
وغضبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة فتفطن قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني
وكيف يجوز نصب من يرشد العالم ويطلب الارشاد منهم وقال الناصب غضب الله اقول هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض وان
سلمنا صحته فان لكل انسان شيطانا كما قال رسول الله فسئل عنه وانت ايضا يا رسول الله فقال انا ايضا الا انه اعانني الله عليه فاسلم وهذا
باب انصاف الصديق واما طلب الارشاد فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله بهذا في قوله تعالى وشاورهم في الامر ولم يكن هذا اشتراط ان يكون شجاعا
في الرأي وما ليفا لقول التابعين وكلام الصدوق ان صح الرواية من هذا الباب واقول اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فالمحال المنع
صحته وليشعر بتسليمه تعجيل تعليل ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا اه وثانيا انا لو سلمنا ما ذكره من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا يقدح في
مقصود المصنف لانه استدلال باعتراف ابي بكر باعتراف الشيطان له والاعتراف انما يتحقق بصدور المعصية فهذا اعتراف من ابي بكر بان شيطانه سلط عليه بايقاعه اياه
في المعصية وعدم انفكاكها عنه مع ان القول بان لكل انسان شيطانا مناقض للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان في الحقيقة من كان كافرا بالله
غالبا على من حسنا كما كان لابي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان وحال الجن فان من الجن من يكون مسلما كما نطق به القرآن وهو لا يوصف
بالشيطان كما لا يخفى ولعل جلية الشرطية المذكورة على ما يجيء فيه من طلب المشورة وطلب الارشاد فيه امر من ان يستند الى المصنف ليس عليها مرور بامر طلب
الاشارة والارشاد في احكام الحلال والحرام الذي يجب فيها استقلال الامام بدل على فضوطا له عن تلك المرتبة والمقام خصوصا اذا صدر ذلك
الاستدلال الكلام الذي يتبادر على قائله بالتجرد التام قال المصنف رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطأ احد الرجلين لارتكاب احدهما ما يوجب القتل انتهى وقال الناصب غضب الله اقول لم يصح عند نا رواية
هذا الخبر وان صح كان تحذيرا من عمر ان ينفرد الناس ولا حضوا العامة البيعة ولهذا سماها فلتة وكان ذلك لضرورة داعية اليه وذلك ان النبي
توفي من غير استخلاف وانما يستخلف النبي ليعلم ان نصب الامام مما ليس من اصول الشرائع بل هي من الواجبات على الامة فاوجب عليهم ان ينصبوا بعد
ولهذا وكل امرها اليهم فلما توفي رسول الله اراد الانصار في سقيفة بني ساعدة ان ينصبوا بينهم امرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي
كان وقوعه سببا لذهاب الاسلام لضعف القلوب في ذبها عن الاسلام بسبب فقد رسول الله وارتداد العرب فتسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة
لرفع الاختلاف ووقع البيعة ولو كانا يؤخران البيعة الى حضور جميع الناس اتفاق كل الاراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف
فتسارعوا الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر واهل الحل والعقد في الحال
هم العسكر والرأي فهذه الضرورة دعت الى استعجال البيعة فلما تم هذا الامر اراد عمر ان يبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فلتة دعت اليها

الضرورة فلا تعادوا الى مثله ولا تجعلوه دليلا فان الكلام طعن لابي بكر ولا عمر واما قوله يلزم خطأ احد الرجلين لان تكاب
احدهما ما يوجب الفسق وهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي تركه في غير حال الضرورة انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان الرواية بجميع الكتب
هو الفلتة بالفاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب بحال الحرص وخاف في الفعل ليبني عليه ما يشاء من المقال وثانيا ان قوله ان النبي توفي
من غير استخلاف ثم اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي ع واما عند اهل السنة فلما سبق عن فخر الدين الرازي انه قال ان النبي وان لم يستخلف
احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فاقتدوا وثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرنا ما سابقا
ومن جملتها اعتراف الناصب في بحث الاختيار من منهاجه في الاصول بانه من اعظم مسائل الاصول الدين ومن جملتها نعلم توجه المنع على قول الناصب وهذا وكل
امرها اليهم اه ورابعا انه من اين تعلم الناصب الانصار لو امروا على انفسهم امرا كان ذلك سببا في هذا الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد عبادة من كبار
اصحاب النبي ورئيسا لانصار خليفة لوجب ذلك المفسد مع ان الناصب حصر العسكر واهل الحل والعقد في الانصار ومن البين انهم اذا وضعوا امرا لم يقدر غيرهم على ذلك
على المخالفة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مساعدة ابي بكر الى السقيفة انما كان لحب الجاه والطمع في الخلافة لا لتحملات تكلفها له اهل الجلالة وادى فساد
بعضهم الى انه بعد ما ساع الى السقيفة لمنع الانصار ان تفرد معهم انتظار حضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي واما مساعدة بعض طوائف العرب فانما
نشأ لانكارهم صحة خلافة ابي بكر وطعنهم في اسلامه لذلك كما قدمنا بيانه عند استدلال الامامية على امامة امير المؤمنين بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك الاية فلو انصفوا لعرفوا بانه كان الواجب عليهم يوم الجمعة وقت ارتداد النبي مشتغلين بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يتفرغوا للنظر
في حال الامام على تقدير عدم النص من النبي وايضا المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا اهم الاشياء كتجهيز النبي وتعزية بنيه ذكر عمر عند موت النبي
حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقا في قوله هذا لكان الواجب عليه ان لا يتكلم في سقيفة بني ساعدة لمدافعة الانصار ولو جوزنا بكوره ومساعدته
انها كان الموافق لما اعترف به من كفاية كتاب الله ان يقول لهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امر حسبنا كتاب الله لا ان يقول حسبنا ابو بكر احسن الشامل فان هذا
من خواص هذا التعليق وهو يدل على حقه وايضا كيف لم يساعدوا الاجل الذي يوم بدر ويوم حنين وغيرهما من ايام غزوات النبي وقد فروا يوم الاحزاب
في خيامهم وعمر يرعد ويدهدهم ويطلبهم للبراز فصمتوا وخجلوا واجبنهم فلم يقم اليه احد منهم وكذلك يوم خيبر لهم وما اقبح هزيمتهم فلما لا يظهر
منهم المسابقة والمساعدة في تلك المشاهد لمضرة الدين علم ان مساعدتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرئاسة طلبا للجاه وحبا للدنيا وحسدا لآل محمد
كما صرح به الغزالي في كتابه الموسوم بسر العالمين وبه در الفاضل في شان علي ع ومن سبقه بالخلافة وعلى الخلافة سابقون وما سبقوا في احد ولا بدر وفي
الكلام ان كل من يستحق ان يخاطب يعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل البيت واتفقوا انما اصابهم من مصيبة النبي حتى يدفن رسول الله ويهدأ
ثائرة حزنهم في مجتمعهم المهاجر والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة والاكابر الصحابة مثل علي وعباس وعقيل وسلمان وابي ذر والمقداد وحذيفة
اليمان رضوان الله عليهم لكان خيرا لهم واصلح والى الصلاح والرشاد اقرب من الشبهة والريبة بعد ان لا يركان امرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها
في الامم فلما ذا تعجلوا ولم يعبؤا بهم ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله بل لتبادرهم على الملك صادروا عن مصيبة رسول الله غافلين عن
موافقة اهل بيته في مجتمعه ذاهلين كان لم يقدح في الاسلام وقعه ولم ينزل بهم مصيبة فلا جرم ظهر الفساد وكثر القال والقيل ووقع الخلاف والاختلاف والتفاق
والشقاق حتى قال ابو بكر يا بعوا عمر او ابا عبيدة وقال عمر بل نبايع ابا بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال
آخر نحن الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم تسلم سعد وقال الآخر قتل الله سعدا وقال الآخر رضي بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
هاشم ان يليكم تيمي ذلك في غير ذلك وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتن الممتدة الرواق المشهدة النطاق
القائمة باهلها على ساق فظهر ان هذه الفلتة البيعة حجة لا لامير المؤمنين حجة على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي فلتة ولم يكن امري
وامركم واحدا اريدكم لله وانتم تريدونني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم الله لا انصفن المظلوم ولا قودن الظالم بخزامته حتى اورده منهل الحق
وان كان كارها مع ان رسول الله قصها عليه وبلغ ما انزل اليه وبصرهم ثم بشرهم وانذرهم وحذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقد اليه
بالوعيد وانذرهم بين يديه عذاب شديد كما علم من حديث وغيره مما وقع فيه الخوض وخامسا انه اذا سلم الناصب الشقي في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر
كانت فتنة دعت اليها الضرورة فكان مثل ذلك ما دعت اليه الضرورة ايضا في معنى منع المعاودة اليه معللا بان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي
تركه في حال غيرها فظهر ان ما ذكره من الطامات انما كان للمغالطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شأن البهوت المحجوج الذي ابطل ما ادخل
نظامه بل نقول ان حضور الثلاثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة منشأ الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي كان اعلم
بعاقبة الامر بعده وانهم لو لم يتخلفوا وسار وا مع اسامة لا بتوجه خالد ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه يندفع باهل بيته وبالمهاجرين
والانصار فما نقول ان الضرورة دعت الى الاستعجال في امامة ابي بكر تعسف وتمحل لا يخفى على اولي النهى ومن مضحكات تاويلهم لكلام عمر هذا ما نقله
الشارح الجديد المتجدد حيث قال واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وفجئة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة للوجب
لنبذ بل الكلمة فاقتلوه انتهى وارتكاب هذا القدر من التطويل في معاني التاويل مما لا يصدر الا عن المتجاهل البهوت وعن ملاحدة الموت قال المصنف رفع الله درجته
وفيها قول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا

الكلام

الكلام فهو من باب التواضع وتبايعه فلو لم يبايعه وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد قيل انه قال لهذا بعد شكى بعض اصحاب
رسول الله اسيد شاره الى الخلافة من غير انتظار لحضورهم فقال اقبلوني فاني لا ارى الخلافة ولكن هي عندي شيء لا اقدر على طرحها وهذا من باب الاستشهاد
الامانة والحكومة كما روي ان امير المؤمنين كان يقول لا تسموني الخلافة عندي نعلا محضوة ومن حمل هذا الكلام على خلافه ذكرناه وجعلها من الخطأ
فهو جاهل بعرف الكلام انتهى واقول ان عليه ولا ان الرواية صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهي
مذكورة في البخاري مسلمة عنه شاهد جيد من اهل السنة وفيما نقله الناصب هنا وجه قول ابي بكر لذلك دلالة على ثبوتها عند بعض اصحابه وفيما سيأتي
في ذيل شرح قول الهادي ومنها انه طلب هو وعمر اخراق بيت امير المؤمنين اه من نسبة رواية هذا القول الى الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند النقاد
لانه من التشكيك صونه ان صح غير صحيح ومن خواص هذا التعليق ما نحن فيه هنا من ان قول ابي بكر هذا دليل على عدم جواز تعطيل المفضول عن الامامة
المجوزين له وثانيا ان التواضع وهضم النفس في امر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يتوجه ولو ثبت بكلامه لعدم العلم بقصده وانما القول الذي كوكا
اشار اليه الناصب انما وقع من ابي بكر عند تعريض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود علي فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الحجة
بعلي بل قال اقبلوني فان كل واحد منكم خير مني كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وان كان هذا ضربا من الاعتراف بالواقع فتدبر
ثالثا ان قوله وقد قبل هذا بعد فاشكى اه مجرد دعوى وتلبيس لا يرتضيه باطله لظهور انه لا ربط بين اظهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة على
الاطلاق وبين طلب الاقالة والفسخ معللا بان غيره اخير واصلح منه وما نقل عن علي ع لو صح فهو من قبيل الاول لا استشهاد به لا يصلح الا لمغالطة
الصبيان او اخوان الناصب اهل العمى ثم من جملة ما تعلله من التمويه والتلبيس بعضهم قول ابي بكر في لست بخيركم وعلي فيكم بقوله فاني لا ارى الخلافة ليس
هي عندي شيء لا اقدر على طرحها فان هذا الكلام مبين لما قال ابو بكر وانما هذا الكلام اخرجه عن عمر عند ما لاقى ثاني وليس لقرينة رضه وملاحظة التحرز ووضع
تعلقاته فاراد ان يتشبه به في المقال فقال لا وليس شر من الذي يستري في الخلافة بحجر واحد فقال او ليس لا يفعل ذلك عاقل ولا تتبعها الرجال
حتى يأخذ فاضل برأيها هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف عز الدين العطار قدس سره في كتابه تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام ابي بكر صريح
في طعن عمر وانه في ارتكاب الخلافة واعتقاد جوازها البيع والشري فيها فما خالف العقل والنقل لان العقل يحكم بان نصب الامام يكون من الله تعالى
بكر وبيعه من عثمان مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يجوز منه ترك الخلافة وان قلت في ذلك الدعوى لا يوافق ثانيا والا فالخلافة
لا يتوقف على بيعهما وايضا لو كان صادقا في ارادة بيعها لاشتراها كل من طلحة وزبير ومعوية بجوامع الجنان والا وكان فضلا عن خبرتها لكن لما علم
ان عمر ليس في بيع الخلافة راضيا كما ان ابا بكر لم يكن في اقالتها ساعة فاتا وان صدر ذلك منهما كان خدعة ورياء لذلك من لا جرم لم يشاورا عن الاشتراء
من عمر فلم يخالفا قليلا ولبيك كثيرا واقول المصنف رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتني كنت سألت رسول الله هل للانصار في هذا الامر حق
وهذا شاهد صحة ما كان عليه وبطلانه وهو الذي دفع الانصار الى قولهم منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش فان كان الذي رواه حقا
كيف حصل له الشك والا فقد دفع بالباطل انتهى وقال الناصب غفر الله له اقول ان صح هذا فهو من باب الاجتهاد وزيادة الايقان وانما دفع الانصار
عن الخلافة كان لانهم اهل الطلب النص فما حدث الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان عمر
ان يسمع هو بنفسه عن رسول الله عدم حقية الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى
واقول قول ابي بكر في ذلك الشيء صريح في شكه ولا يعهد طلب زيادة الاطمئنان مثل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد
على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتهمون الشيعة بتفردهم في مخالفة ذلك وبالجملة قول ابي بكر صريح في
احتمال بطلان خلافته عنده ومع ان استحقاقه الخلافة يتوقف على الخبر بذلك الاستحقاق فكيف تكون تقصيه المخالفة تصدرا من غير استحقاق وتوسلا الى
الاتفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا الامارة واحد من قومهم على قومهم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك
وجه للشك في انه هل كان للانصار حق في امر الخلافة والامامة او لا حتى تدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل اظهار ما شك في حق الانصار
انما كان ليوقع في الاذهان انه كان جاهلا في عدم تعلق اهل البيت بذلك لئلا ينازعوا بعده في خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت بيدي على يد
احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهى وقال الناصب غضب الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبري عن الامامة والخلافة كما هو دأب
الفقراء فيما بالله ويكون تحذيرا لمن يأتي بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب ولا يطمع فيه كل مهوس وهذا من باب الشفقة على الامة سيما الخلفاء
وارباب الرياسات ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكر من امر كشف بيت فاطمة فلم يصح بهذا رواية فلغا انتهى واقول تحضيض ابي بكر لضرب اليد على احد
الرجلين يدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه ثانيا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة ولم يجد
امر الخلافة صعبا فلم يكن غرضه ما ذكره الناصب تقليدا لدأب العارفين في تنبيه من يأتي بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة لان وزير الامير
الوزير ايضا كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشفها علماء اهل الحق عنها واعترفوا بها ابن قتيبة من اهل السنة في كتاب السياسة وابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح النهج وغيرهما في غيرهما فالانكار تارة والمنكر حجر تارة قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان النبي لو يوله شيئا من الاعمال ولا

ونفذه لإداء سورة البراءة لورثه من لم يستصلح لأداء آيات كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لأداء جميع الأحكام إلى عموم الرعايا في أقطار البلاد
انتهى وقال الشاه صاحب رحمه الله قوله دعوى عدم توليته دعوى زور باطل يخالف المتواتر فإنه لا نزاع بين أحد أن أبا بكر كان وزير رسول الله
لا يصدر شيء ولا يقدم على أمر إلا عن رأيه ومشاورته وكان أمير المؤمنين علي يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول ذهبت أنا وأبو بكر وعمر وجئت أنا
وأبو بكر وعمر وفعلت أنا وأبو بكر وعمر فلا أمر في الإسلام ولا قول ولا عزم إلا برأيهما ومشاورتهما ثم إن في معظم الغزوات كان أبو بكر صاحب راية المهاجرين
وكان في غزوة تبوك أخرج غزوة غزاها رسول الله وما اجتمع له من المال في غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى أبا بكر الصديق
ثم إنه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة ولما بعث علي بقراءة سورة البراءة وبنبذ العهود فقد ذكرنا سببه فيما تقدم الرجل الذي أمر أهل الجاهلية بالإجماع والإنادة كان
أبو بكر يستصلح لإمامة الدين من أول نشوء الإسلام آه وأظهر آثار النبوة فإن زعم أنه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن على العرب بعد الفتح وقصور الحاج وغيبة
رسول الله في الحج ومن غاية جهله بالأخبار أنه تدعي أنه لما لحقه علي بحج مثل الحج أيها الجاهل من حج تلك السنة إن رجع أبو بكر أنه تدعي أن عليا
كان أمير الحاج تلك السنة وتخالف الخبر المتواتر ثم تدعي أنه لم يحج في سنة تسع أحد وكل هذا من جهلك فعند أمثالك من ناظر في كتابك يا سفيه البطاط
ثم من تولى الإمامة والصلوة بالمسلمين إمام مرض رسول الله أنه تدعي أنه لم يصل بالناس ولم يأمر رسول الله بالصلوة في إمام المرض وكل هذا تمامه وهو باطل
ويخالف الصحاح الأحاديث الجارية مجرى المتواتر وهي الإمامة الصلوة وقد قال ابن عباس أن رسول الله لم يصل خلف أحد من أمته خلا عبد الرحمن
عوف في ركعة من السفر إلا أبو بكر الصديق ثم إنه لم يستصلح لولاية أمر من الأمور أو بل لذلك العرابي الجاهل انتهى وأقول فيه نظر من وجوه
أولا فلأن دعوى عدم النزاع بين أحد في وزارة أبي بكر لرسول الله مدفوعة بنزاع عمر أحد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الأنبياء والمسلمين
وهذه الوزير كما يرشد إليه وزارة آصف لسليمان ووزارة هرون لموسى إلى غير ذلك وقد ثبت وزارة علي لنبينا بقوله له أنت مني بمنزلة هرون من موسى
من يدعي مشاركة أبي بكر معه في الوزارة ضلالة إمامة الذليل ودون خرط القتاد وقوله إنه لا يصدر شيء ولا يقدم على أمر إلا عن رأيه ومشاورته غير
مسلم وأما التسليم أنه كان يشاورهم فإنها لتألفهم واستمالة قلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من الوفاق والنفاق لا لحاجته إلى آرائهم واستعانة بها في أمر الحرب
مرفقا لا وأما ثانيا فلأن قوله وكان أمير المؤمنين يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول إنه كذب من الناصب على النبي وولية ومن أين أنه يكذب على
رسول الله ثم يروي ذلك عن علي مثلا يتنازع فيه الشيعة والدليل على أعمال الناصب بالكذب والافتراء أنه تولى في نسب الواضع ملقى ذكره على بقوله عن
ما هنا لما أراد أن يوضع الحديث على لسان من ذكره بقوله لئلا يظن الناظر أن الناصب حيث أنه يعظم علي يستبعد أن يكذب عليه وهذا الظن إنما يتوقع من جهلاء
أهل السنة وأما الذكاء الشيعة فحاشاهم أن يذهب عنهم مثل هذه التحيلات ثم إن صدر بينهما النبي مع أبي بكر وعمر وما به معهم في عبادة مرضى أو
مشاهد جنازة أو تنزه حديقة فلا اختصاص للمشاهد المجتمعة بهم وإن صدر بينهما به إلى مبارزة عدو ودفع صائل ونحو ذلك فمن أين أنهم لم يبارزوا
أحدا في مدة عمرهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم نبيا كان أو صاحبا أو غيرهما وكذا الكلام في قوله جئت أنا أبو بكر وأما قوله فلت أنا وأبو بكر
فإشكال من الأولين إذ لا يظهر وجه اجتماع قوله مع قولهما في الأحكام الشرعية لأنه كان بالوحي الإلهي وكذا إنما يتعلق بتلك الأحكام من الأمور الدنيوية و
المشاركة في غير تلك الأفضلية فيه وكيف يشاركه مع النبي في القول من لا يعرف الكلالة والأب ويعترف بأن كل الناس أفقه منه حتى المخدرات في الحجال وأما
ثالثا فلأن قوله في معظم الغزوات كان أبو بكر صاحب راية المهاجرين كاذب كغيره مما تقدم على ما يرشد إليه كتاب روضة الصفا وروضة الأحباب وغيرهما
من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر فلما استحقها النبي بأعطاء الراية فرموا بها وأنهزموا كما عرفت سابقا وأما قوله وكان في غزوة تبوك صاحب
الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين ولا أثر ولو صح فإنما كان لما ذكره صاحب الغمر وغيره من أنه تم الخبر النبي بأنه لا يحتاج فيها إلى الحرب
ولا عني بقتال عدو وإن الأموال تنقل له بغير سيف فخرج النبي بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب وتخلف عليا في أهله وولده وإن أجره صاحبه
في المدينة فلو كان الراية في هذا الغزو بيد غيره علي جاز ولم يكن فضيلة ولو علم الله أن فيه تحاجا في هذه الغزوة إلى الحرب لم يأذن في التخلف على مولى رض
بلبثه عنها وأما رابعا فلأن ما ذكره من تولي أبي بكر الحج فقد مر بيانا كذبه في ذلك مع بيان منشأ توهمهم فيه وبيان ما ذكره من سبب علي لا يؤدي إلى
طائل ولا يرجع إلى الحاصل وأما خامسا فلأن قوله كان أبو بكر يستصلح لإمامة الدين الخ فإن أراد بها قاعدة الدين وقوعه أولا في مكة في بدء الكفر وأيام
الجهد كما مر فهذا مسلم لكن الظاهر أن أمثال ذلك لا يستحق في العرف أن يشتق وإن أراد به حسن ماله في سبيل الله فقد عرفت أن هذا أيضا من خصوصيات أولياء الله وإن أراد
به أنه كان بالغا بالشرف أو من جملة سواد عسكر النبي فلا نقوبة لذلك بمجرد ذلك لأن الأنبياء والملوك وبما يكونون في الأرذال المصلحين عند أهل الفلاح
وكونه من سواد العسكر يشترك فيه أبو هريرة ونحوه من مؤلفة القلوب وأما سادسا فلأن ما ذكره بقوله أن زعم أنه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن آه فمن جهلها
المصر لا يزعم ذلك الصلا العلم بأنه لولا اقتدار أبي بكر على قراءة العرب لما جعله قريش معلما لصبيانهم وإنما يعتقد أن الله ورسوله لم يعلما أمثاله أداء الله
وعلموا أنه ربما خانه في الأداء كلا أو بعضا مواضعة مع الكفار وإخلال بالمصلحة أو لأنه ربما استخفه قريش لجبنه ورذالة قومه ولم يمكنوه من الأداء أو لأنه
ربما سأل أحد عن معنى بعض تلك الآيات فيعجز عن بيانه ذلك ويعجز كما عجز عن بيان معنى الكلالة والأب وغيرهما وكان ذلك موجبا لإمامة أنه سيد المرسلين وأما
سابعا فلأن قوله من حج تلك السنة أن رجع أبو بكر أنه تدعي أن عليا كان أمير الحاج مدخول إذ ما تدعي ذلك قوله وتخالف الخبر المتواتر فلنا أين الخبر فضلا
عن تواتره وكان الناصب يتبع ما ذكره سابقا من أن الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد واثنين ويوضح هذا أنا قد بينا سابقا أن ما رواه المصنف أنفا عن جامع

الأصول

نقول الله كذبت من سبب
أحمق في ذنبه بسبب
حضرة الله

نتذكر

ثم إن عمالا لعمر فيها أبو بكر ثم
قال أتوا في الكلالة تراه
فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت
فمني الشيطان وهي مما لا والد
له ولا ولد وكل وارث ليس
بوالد ولا ولد ١٢ شرح جديد
تجريد

الأب هو ما يأكله الأنعام ثم تقدم
وقيل المشهور للمرعى
مقدمة شرح للنجا
سمي

الاصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق وان الموت لم يكن متسعا لادراكه ايام الموسم بعد ذلك لان الاتفاق على ان كان ابو
بكر من ذي الحجة واذانه على علي يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وبينا منشأ توهم امارة الحج ونسأ فيه ان يكون
امير الحج في تلك السنة على ما وقع ابن اسيد الذي كان في السنة السابقة امير الحج ما نصه من نصه ان اداء البراءة كان هينا بعد فتح مكة مردودا بان نصيبة البراءة
وان وقعت بعد فتح مكة لكن المشركون قد استولوا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي لما خرج الى تبوك وتخلف
المنافقون فارجفوا الارجيف حملوا المشركون بنقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاء كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى علم ان ابا بكر رجل
ضعيف القلب تما يخاف على نفسه في اداء الايات ولم يأتها هو حق الاداء لغير ذلك من الوجوه الذي ذكرناها ولبس بالمصانة استرجع لعدم الوثوق عليه
بمعنى انه كان جبرق بعض الايات كما منه الناصبة اما فلان قوله اندعى انهم يصلوا بالناس اه تكلم بلسان الامامة فلا وجه للاستبعاد الانكار
من صلوة ابي بكر بالناس لم يكن بامر النبي وانما كان بامر عائشة وانما استشعر النبي فكلف الخروج الى الصلوة بنفسه ونحى ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما
يدل على هذا تما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في خطبته المشهورة بقوله شيعوه الى صلوة لم ينهها موخرا فمن ذكر واما روايات صحاحه
سنا عند نا بل في نفس الامر كما اشبعنا الكلام فيه سابقا واما تاسعا فلان ما ذكره بقوله واي ولاية اتم من ولاية الصلوة مدخول بما سبق من الامامة
الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بل لعل انها يجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول
الخصم وايضا قد صح عند الخصم ان النبي قدم عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى يصلي بين جنبيه من الانصار فاذا وقد فاته المغرب وقد تقدم انه
عبد الرحمن بن عوف لما اتى النبي صلى خلفه وهذا على تقدير صدقها ابلغ من تقديم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وفاذا واضح فان مطلوبنا
بنا مبرهن على المدعى ولم يعزله وهذا التامر دل على الامامة من الصلوة لانها جزء في ضمن كل واحد فقد نقل المصنف سابقا الرواية المشتملة على ذم من مسند
احمد حنبل فدل على ان الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتاخرين عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد مع تقدمه
على غيره من المحدثين في الزمان والفضل ويكون في مدة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم الرد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث
الرد وليس فليس واما عاشرا فلان ما رواه عن ابن عباس غير مروي من طريق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا منا ونفسا للناصبة لا نزل الاحق بالحامل
بان تحدث التحقق لا يقوم حجة على خصمه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقال له يا ابن ابي قحافة اترث ابانا ولا ارث ابي
واحتج عليها برواية تفرد بها هو عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وعلة علمه وكونه الغريم لان الصديق يحلف عليه فقال انها ان النبي قال نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة والقرآن مخالف لذلك فان صريحه يقتضي دخول النبي فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون قال
الله تعالى وورث سليمان داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب فاقتص فعله ايضا لهذه
الرواية لان امير المؤمنين والعباس اختلفا في نحلة رسول الله وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين ولو كانت صدقة على علي وكان يجب على
ابي بكر ان يدعها منه لكان اهل البيت الذين حكى الله تعالى عنهم بانهم طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة واخذ ذلك من فاطمة وقد وهبها ابا ها رسول الله فلم يصدقها مع ان الله تعالى طهرها وزكاها واستشهد بها النبي في الدعاء على الكفار على ما حكى الله
وامره بذلك فقال له قل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامر الله تعالى الاستشهاد وهو سيد المرسلين بالله وهي
كاذبة في دعواها غاصبة لما ليس لها نعوذ بالله من ذلك فجاءت بامير المؤمنين وشهد لها فلم يقبل شهادته قال انه يجري في نفسه هذا من قلة معرفته بالاحكام
ومع ان الله تعالى قد نص في آية المباهلة انه نفس رسول الله فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستشهد برسول الله بامر الله تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان
يشهد بالباطل ويكذب بعض المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلام فرد شهادتهما وقال هذان ابنا الا اقبل
شهادتهما لانهما يجران نفعا لامهما بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة فقال ابناءنا
وابنائكم وحكم رسول الله بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور والكذب في غصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك
ثم طالبت بام ايمن فقال المرأة لا يقبل قولها مع ان النبي قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلم
ولا صاحبه حتى تلقا ابا ها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي قال يا
فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى وقال الناصب غضبت الله اقول لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك لتتبين حقيقة الامر فنقول كانت
فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر على رسول الله جعل اهل فدك نصفها فلما نزلت فكان مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من
الفيء وكان تحت يد رسول الله كما يكون اموال الفيء تحت ايدي الائمة وكان رسول الله ينفق منها على علي واهل بيته ثم يصرف ما يفضل عن نفقته
عليه في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله وترك ازواجا واهلا ولم يكن تحل لازواج النبي التزوج بعده لاحد من كن امهات المؤمنين ولم يكن سنة
في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من يساجهن الفيء ويترك ذلك لفاطمة واولاده فعمل ابو بكر في فدك مثل عمل النبي فكان ينفق منها
على ازواج النبي وفاطمة واولادها ما كان يفضل عن نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع لسبيل الله كما كان يفعل رسول الله فلما انتهى الخلافة
الى عمر بن الخطاب حصل الفيء سعة وكثرت خيل الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي عطاء من بيت المال وفرض منهم

النضير الى علي وعباس وجعلها بينهما ليعملوا بها كيف شاؤا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا نازعا في سهم بني النضير وفدكا امرها الى عمر بن الخطاب
فذكر عن ابن عمر كان فدكا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملوا كيف شاؤا واما ما كان من ابي حنيفة فدك واما ما ادعوه فاطمة رضي عنها ارث فدك وانها سئلوها
من رسول الله فلم يثبت في الصحاح وان صح فكل ما ذكر من الطاعن في ابي بكر محكي في فدك فليس بطعن اما ما ذكر انه احتج برواية الحديث وقاض به النص فان
الحديث اذا صح بشرائطه فهو يخصص حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر المسلمين فهذا كذب صراح فان عمر قال
بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم بالله هل سمعتم رسول الله يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فقالوا جميعا اللهم
نعم كما رواه البخاري في صحيحه ورواه في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله قال لا
تقتسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابا بكر تفرد برواية حديث
حدثوا به رسول الله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا
لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله قلا استشهاد عنده في سنده وعلم انه دلالة على ما حمله عليه من المعنى لا نفي الاحتمالات التي يمكن
نظرها النبي بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث واما ما ذكر ان ابا بكر لا يسمع عن هذا الخبر لغيره كان
عزيما لان الصدق يحمل عليه فيما اجمله بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك وهذا معلوم
عند العامة ومجهول عنده واما ما ذكر من التصريح بان الانبياء يورثون لقوله تعالى ورث سليمان داود فالمراد بالارث العلم والنبوة والحكمة وانما يعلم
ذكريا فيفوق العلم ان المراد منه النبوة والحبورة والا لم يستجب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل ذكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث منه
واما ما ذكره انه ناقض فعله في توريث علي في السيف والعمامة فالجواب ان اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكوات
المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والجزية بهذا المعنى
تشمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوات وقد يطلق ويراد به الزكوات المفروضة والصدقة المسنونة المبرة بها
وهذان الاخبران كانا محرمين على اهل بيت رسول الله فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال من لا وارث له من المسلمين
ولو كان ميراثا لكان لعباس وارثا ايضا لانه كان اعم واما قوله لكان اهل البيت الذين حكم الله عنهم بانه طهرهم تطهيرا لا يجوز فنقول اهل البيت
على هذا التقدير كانوا مدحين لحقهم والامام يفرض عليه ان يعامل الناس بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب
عصمته ويتقن حقه فليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب الحجة في قوله اما سمعت
ان امير المؤمنين ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فدعا بالحسن علي فاقبل شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين لست اهلا للقضا
الا تعلم ان هذا الدعوى لحق بيت المال وههنا تسمع شهادة الفرع والغرض الاصلي والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع قول
المدعي الا بالحجة وان يحقق عصمته من الكذب فلو تم حجة حكم والا توقف ولو صح قصة مرافعة فدك ابو بكر على فيها ما كان يجب عليه من طلب الحجة من
المدعي وان يعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها ولم يسمع ابو بكر فان صح فربما كان لصغرهما ولعدم شهادة الفرع كما فعل
شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه راعى قواعد الشرع الشريح حكم بطلب الحجة واقامها على وجه يرتضيه الشرع فلا طعن واما عدم شهادتهما
ام ايمن ان صح فلانها كانت صرفة عن قبول الشهادة فانها شهدت مع علي وهو من تاشهادة رجل وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم
اذا راعى ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر ليس بدون من شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لامير المؤمنين
فكيف يتصور الطعن واما غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب والغاضب على الغير قد يغضب لغيره من بني لقصور المغضوب عليه في اداء
حق الله وهذا الغضب من باب الغيرة الدينية وما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب انتهى واقول الولا ان ما ذكره
من ان فدك كان من قرى خيبر مكذوب وبار واصلا جامع الاصول عن مالك بن اوس قال كان فيما احتج به عمر ان قال كان لرسول الله ثلث صفايا بنو
النضير وخيبر وفدك فاما بنو النضير فكانت الى اخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في معجم البلدان ان فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل
ثلث فاء بها الله على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار ارسلوا الى رسول الله يسالونه
ان ينزلهم على الجلاء وحقن دمائهم فعلم ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله ان يصالحهم على النصف من ثمارهم واموالهم فجاءهم الخبر فنهى عما لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب فكان خالصة لرسول الله ومنها عين فوارة ونخل كثيرة وهي التي قالت فاطمة رضي عنها ان رسول الله نحلنيها فقال ابو بكر اريد بذلك
شهودا وطالبت فاطمة ثم اتى اجتهاد عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين ان يردها الى ورثة رسول الله فكان علي بن ابي
طالب والعباس بن عبد المطلب يتنازعان فيها فكان علي يقول ان النبي جعلها في حوزته لفاطمة وكان العباس يابى ذلك ويقول هي ملك رسول الله وانا
وارثه فكانا يختصمان الى عمر فابى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشانكما اما انا فقد سلمتها اليكما فانفصلا فيما بقي واحد منكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن
عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يامره بتخليتها الى ورثة فاطمة فكانت في ايديهم الى ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك نقضها ثم لم
تزل بيد بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور

وخرج عليه بنو الحسن فبنها عنهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المأمون فجاء رسول الله صلى
فطالبها فامر ان تجعل لهم بها فكتب التجعل وقرئ على المأمون فقام وعبل وانشد شعرا صحيح وجه الزمان فقد ضحكا برد مأمون هاشما فدكا وفي فدك اختلاف
كثير في اسرار عبد النبي من رواة اخبارها بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى كلام المجيم والغرض من نقل كلامه بيان ان فدك الذي ادعاها فاطمة ما ذا فان النسا
لم يعرفوا المنازع فكتب اولا في اصل نسخته بخطه المشوم ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على الفقه فدك وكتب بدله سهم بني النضير واما ما ذكره
هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي وعباس فهو كاذب ما نقل ما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صفية ابنة حيي من حديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس
الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها الخ فان هذا كما يدل على سوء ادبه بالنسبة الى
رسول الله وبالنسبة الى علي وعباس وتوسوله بدل على شدة مرض ذلك واستناده عن رد فدك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيما اتى به
من تلك الغيبة المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول الله حتى عدد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من مخاذيل عمر وسمع خبر ابيها واصلاح الفساد
الدهر وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب فما للشناعة عن عمر كما ان نكث مثل ذلك في كثير من الاحاديث حتى هذا صار كتابه معتبرا بينهم كما ذكرنا
سابقا ولعم ما قال صاحب المعجم في امر فدك الخلاف كثير من رواة اخبارها بحسب الاهواء وشدة المراء وايضا فمن ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك بحوزة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز فدك فدكا الى بني هاشم وروى ايضا انه ردها الى ورثة
فاطمة انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق على ازواجه ونساء عياله ومصالحه من فدك كذب صريح بل كان ذلك من غيرها مما اصطفاه الله
لنبيه ولو كان كذلك لكذبت الازواج فاطمة عن تلك الدعوى ولعلن لها انه كان ينفق منها عليهن وعليك الى حين وفاته فكيف تدعي الاختصاص بالنحلة
ولبئس ما ظن فعلم ان فاطمة كانت صادقة في دعواها وصحيحة في ان فدك كانت بيدها وكيف لا فاطمة وان ابا بكر اخذها من يدها وثالثا ان قوله وانما دعوى
فاطمة ارث فدك انها منحولة لها من رسول الله فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها كلا ارث مذكورة او اخرى عروة خبر من كتاب البخاري حيث روى
بامتنا الى عائشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله فقال رسول الله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة والذي يدل
ايضا على ثبوت دعوى فاطمة فدكا وبطلان انكار النحلة لبيت لك انه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت حتى يحتاج ابو بكر في اخذه عنهم بدعوى
الذي ذكره ذلك الحديث فانهم وانما دعوى النحلة فقد ترفعا عن كتاب المعجم وقد روي من عدة طرق من طريق غيره ايضا والظاهر انهم ادعت النحلة اولا ثم لما رأت
انهم عكسوا قضية الشرع في شانها وطلبوا منها البينة على ان ما بيدها منحولة لها فاقامت لهم ان لم تقبلوا النحلة فالارث ثابت قد رفعوا ذلك الخبر
من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح لشرائطه يخصص حكم الكتاب مع في غير الحديث المتواتر والمشهور كما وافق فيه
ابو حنيفة واما الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفا لكتاب الله تعالى يكون مردودا لقوله اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فخذوا والا
فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر والسنة المتواترة والاحاد المشهورة ولعل من جوز تخصيص
الكتاب بالخبر الواحد بنى فيه على فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر روايته من مبتدع الغرائب والعلل الذي
جوز اهل السنة الفاء الشيطان له على لسان النبي وكيف يستبعد ذلك مع ما روي سابقا عن ابي بكر من انه قال لي شيطانا يعتريني فاذا غضبت فاجتنبوني وخامسا ان ما روي عن عمر
من انه ذكر حديث منع الارث بمحضر جمع من الصحابة فصدقوه وما بعده من حديث ابي هريرة مردود ذاما مكذوبا لا يقوى حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في
هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك ان المتكلم المتأمل يجزم بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه
غير ابي بكر حتى نسي النبي وعلي وفاطمة مع انهما كانوا معه وهي في ملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله هذا الحكم لغير ابنته وبضعته عن بنيه
ويخصهم بذلك حتى يقولوا في الدعوى الباطل والتماس الحرام مع انه كان مأمورا لخصوصا بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث
شهر هو شب عن ابي هريرة ولي ذو دان النبي قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله تعالى ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب النار في ضرر
اعظم من ان يكون النبي كتم ذلك عن وصيته وورثته واودعه لاجنبيا لا فائدة له فيه وحاشاه من ذلك اذ هو رحيم رؤوف بالامة عدا فضلا عن الاقارب
ان قلت لكن تعريفا واعلاما بذلك الخبر الذي ذكره النبي لابي بكر من كتاب اصحاب قلت لكفاية عنوعة لان ابا بكر انما غلب على فاطمة بذلك الخبر من حيث انه صار
خليفة وقاضيا وادعى ان علمه قد حصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كافي لجواز الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان ذلك
الخبر الواحد حجة اصلا في اثبات كون تركة النبي صدقة اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته مع
الشهادة وهو اما عند المدعية عليه اعني فاطمة فلما ظهر من انها ما انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمها ذكر ولا يخال لان يقول ان النبي لما حين ابا بكر لخلافة
لم يحتج الى اظهار ذلك الخبر لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد فلا يعرف به الناس فيحتاج فهذا كله على ان ما ذكره في حديث ابي هريرة من قوله
لا يقتسم ورثتي دينارا الا لابد على عدم الميراث غاية ان يكون وصية بعدم الاقتسام وصرفه الى غيرهم فيتم ما ذكره ويؤيد هذا قوله وثبت فاطمة ولو سلم
دلالته على عدم الميراث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة اذ على هذا التقدير كان فدك نحلة لها فاطمة يوم وفاة النبي فقد خرج عن يده اولا
قوله وما تركناه في هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر بقوله ما تركنا فهو صدقة لا يصدق على ما انتقل من ملك النبي الى الهبة والنحلة ثانيا
حيوته الى ملك الغير انه تمام تركة النبي وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان حجة هذا الحديث ومن بيان حجة

الابنة فهو شيء لا يثبت لفقه الشيعة اما الاول فلان الخبر الواحد اذا رواه عدل غيرهم في دينه حجة عند الشيعة فهم انما يتساءلون عن وجه مخرج تفرد الراوي
المتهم في روايته كما صرح لا بعينها ذكره من الجواب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول واما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الاية
بالخبر فقد عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا دلالة على ما حمله عليه من المعنى اه مردود بانه كيف يدعى علم ابي بكر بدلالة ذلك مع ما اشتهر
من جهله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما مما يدل احتمال فيما نحن فيه ان يكون قوله عند غيرنا ويكون معنى الحديث ان ما ذكره
على وجه الصدقة لا يورثه احد فقد وهم الراوي فيه وابو بكر في ذلك الاحتمال ان النبي ص قد وقف على لفظ الصدقة فظنه ابو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية
لا على النصب بكونه تمييزا والتمييز انما هو شيء اهل الاستبصار الاكثر صريحا منه الفقه ولعل الناظر اراد بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمال
الاخر في ذلك الحديث فرينة حال ابي بكر وعمر في ارادتهما الظلم على اهل البيت وهذا مسلم لا شك فيه وسابعا ان ما ذكره من اشتهاره لا تسمع عن الغريم
الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم لان الاهتمام بشان الرواية ان يكون اكثر لما ذكره صاحب العقود وغيره من ان الرواية مثبتة لشرع عام
بكونها متعلقة بالديانة سيما العامة محل الاهتمام على ان غرض المصنف احتمال ارادة ابي بكر في روايته ذلك جر نفع لنفسه بوجه تهمة به بالكذب فيها فلا
تقبل منه ولم يقل احد بان التهمة لا توجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولي التحصيل وقد خفي عليه ولما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا
استبعاد فيه لانها من موضوعاته ليس العامة فلا يعلم كونها معلومة للعامة ذوي الخاصة فافهم وثامنا ان ما ذكره من ان المراد في قوله تعالى ورث
سليمان داود الاية ميراث العلم والنبوة مردود بان الميراث حقيقة في ارث المال لغة وشرعا فالحمل على غيره مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وليس ههنا
وايضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يخلو ان يكون لولد من اولاده دون اخر قد خلق الله كلا
نبيا فهو آدم ص فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد آدم انبياء وعلماء وكذلك ولا ولاد ولا يوم القيمة ويلزم ايضا قبل هذا المتر
الحكم بان ورثة محمد ص قد ورثوا نبوته فهم انبياء فلا يجوز تقديم ابي بكر عليهم وان يتحمل اخلافه كما ذكروه انكار يجوز تقديم المهدي على عيسى في الحجة
الناصبة انهم لا يثبتون على طريقة واحدة لانهم اذا قالوا لهم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي لئلا يخرج سلطان محمد ص من داره وقرابته قالوا هذه سنة
هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وههنا يثبتون مذهبهم الهرقلي ويقولون ان النبي ص يتولد منه النبي ص ويرث منه النبوة وتاسعا ان ما
ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد من دعاء زكريا بالنبوة والحبورة والامام يستجيب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قبل فقد زكريا اه مردود بما في تفسير
النيشابوري وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن البصري ان المراد بوراثة المال فكيف يتم دعوى الاتفاق وكذا دعوى الاجماع على ان يحيى قبل
قبل زكريا مردود بما في الكشاف تفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه وايضا لو تم ما استند به بقوله لو كان المراد وراثة المال لما استجاب دعاءه
لدل على عدم استجابة دعائه مطلقا لان يحيى قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث ان كان بمقتضى التعبد به في جهة
النبوة والحال ان استجابة الدعاء انما يلزم لو ما يحيى قبل زكريا باجله المسمى واما على تقدير قبله فلا يلزم ذلك لو لم يقبل ليحيى وورث من زكريا كما هو الحق
في مسئلة الاجمال ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصا في كل امر حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا ع ولهذا اما الجانب سبحانه
وتعالى الا بقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم يجعل له من قبل سميا الاية فهم على انه لا مجال لحمل الاية على ارث النبوة لان الموالي في قول
زكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي التي يخاف عنهم ما كانوا صالحين للنبوة
لانهم كانوا اشرارا فكيف يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي اه خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم اياه في معصية الله عز وجل ولانهم لو كانوا
قابلين لها لما كان معنى للخوف عن حصول ارث النبوة اليهم وطلب عزهم لان يحيى الله عالم بان الله تعالى لم يعط النبوة لمن لا يكون اهلا لها وعاشرا ان
ما اجاب به عن مناقضة فعل ابي بكر في توريث علي ع من السيف والعمامة بانه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح اه مدخول بان المروي ان عليا وعباسا
اختلفا في ذلك لا شيئا من حيث الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي ع من حيث الميراث اما لان ابن العم اذا كان باعم الميت من الاب والام اولى من العم الذي
كان عم الميت من جانب الاب فقط لان المنفرد الى الميت بسببين اولى من المنفرد اليه بسبب واحد واما لقد توريث العم مع البنت كما هو مذهب اهل البيت
ويؤيد ذلك ما مر نقله عن كتاب المعجم وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك او ابن الحويرث
قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في القصة وفيه قال عمر لعلي ع ان شئت دفعتها اليك على ان عليك عهد الله ان تعمل فيها بما عمل
رسول الله وفيه قال عمر لعلي ع ان شئت دفعتها اليك على ان عليك عهد الله ان تعمل فيها بما عمل

انتهى ونفس المأخوذ عنه ايضا ظاهر لانه قد فرض العصمة فيحصل العلم الضروري للحاكم بان المدعي صادق وانه قال الحاكم ان يحكم بما علم فكان يلزمه الحكم
منع ان المال يثبت بشاهد ويمين وكان فدك لها لانه تصرف فاطمة ع بلا منازع فيكون اخراج وكيلها عنه ومنعها منه وطلب الشهود منه وعدم قبول ذلك
الشهود باطلا والا لم يكن المدعي انما افتقر الى الشهود لانتفاع العصمة عنه وجواز ارادة عائشة بالنبا المال فاستظهر بالشهود على قوله لان الاطمع كثير من الناس في
اموال غيرهم وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة ع وعلى ظلم من منعها وطالب البينة عليها وتشهد على
صحة ما ذكرناه ان النبي ص استشهد على قوله في بيعه لناقة الاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي ص من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة لي اشهدت
ابتياعي لها فقال لا ولكني علمت انها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فجاء النبي ص شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة تغني
الشهادة وتغني عن الشهادة لما صوب النبي ص شهادة خزيمة على علمه بالمبيع ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل صدقه وعصمته وممثل هذا قال ابن انس
على ما نقل عنه ابن حزم من انه اذا هلكت الوديعة او ادعى من اودعت عنده ردها الى المودع فالقول يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة ع
بدلالة صدقها واستغنت عن الشهود لما ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها فقد جاء في حكمه وظلم في فعله واذى الله تعالى ورسوله
بايذاء فاطمة ع وقد قال الله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة الطلاق ايذاء الشهادة وعرضها
حتى قصه فعل النبي ص بمن عدل المعلومين عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلائل عصمة فاطمة ع ما اتفق على نقله الائمة من قوله ص من اذى فاطمة فقد
اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فلولا ان فاطمة ع كانت معصومة من الخطأ اعتبرا من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب لها به الادب والعقوبة ولوجب ذلك
لوجب اذاها اذا لجاز اذى رسول الله واذى الله تعالى فلما بطل ذلك دل على انها ع كانت معصومة حسب ما ذكرنا ومن الحق تعصب صاحب المواقف وعند
المقام انه بعد ما منع عصمة فاطمة ع بجعل قوله ص بضعة مني على المجاز قال ان عصمة النبي ص قد تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل المؤمن الى هذا الرجل المتعصب
انه يقدح في عصمة النبي ص وبضعته لئلا يلزم قدح في ابي بكر واي عصبية وظلم ازيد من هذا فالهم الله الى توفيقه وامّا الثالث عشر فلان ما فعله
من مرافعة علي ع مع اليهودي عند شريح فهو مما افتراه الخصوم لمدحه الشنيعة فلا يكون مسموعا وكفى في بطلان حكم شريح قول علي ع لست اهلا للقضاء اه
واما قوله الغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما امرا قاطعا ظاهر الشرع اه فمدفوع بانه انما يجب مراعاتهما للظاهر اذا لم يحصل العلم لهم بالباطن فيبنيان العلم
الضروري الحاصل بعصمة الامام كما ترى ويعلم ان ابا بكر لم يعمل في قصة فدك بما كان يجب عليه واما الثالث عشر فلان قوله ولم يتبع ابو بكر شهادة الحسنين
لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية وللصغر ولو كان عالما كما
ادعاه لما شاطر فدك على ان عدم سماع شهادة الفرع انما ذهب اليه من ذهب اليه مستندا بعمل ابي بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان شهادة
ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر وليس نسخا لمقتضى الآية كما توهم اما اولا فلان الآية دلت
على جواز الحكم بالشاهد والشاهدة الموافقين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه لانه
ليس بنسخ فجاز تخصيص الوعد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان تخصيص بين استشهاد رجلين او رجل
وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخصيص وهي ليست نسخا ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ هذا الآية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا
لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بقبول شهادة الرجل والمرأة عن نصاب الشهادة شيء توهمه بعض الجمهور من مفهوم الآية واخلفوه
عند الهدى ما هو الحق في المسئلة مع ان اكثر الجمهور يقولون بوافقنا من قبول البينة باليمين كما هو المشهور المذكور في كتبهم وبالجملة لا كلام في ان هذه المسئلة
كمسئلة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية والخلاف هنا مرجوح جدا حتى قال شارح البناء بيع ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة
وغيرهم فهل يكون وجه لوقوع مرغة رأي ابي بكر على القرآن الذي اوجب ضيق حق اهل البيت ع واخذ ضياعهم وعقارهم الا قصد اضرارهم والاضرار
في فقرهم وافتقارهم واما قول ان ابا بكر لبس اهل قدرا من شريح اه فيه ان على تقدير مساواة ابي بكر مع شريح بتوجه عليه من الطعن ما طعن به
امير المؤمنين ع على شريح بقوله لست اهلا للقضاء اه ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة
كان من العوارض المشيرة اه يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة ع مع استدامته الى حين وفاته كان غضبا باطلا وان الغضب الباطل مستثنى من قوله صلى الله عليه وآله
يغضب لغضبك فاطمة ومنه ان الله تعالى وكذا رسوله يجوز ان يغضب لكل مسلم ومعاند اذا غضب لغير الحق وان هذا الحديث ومثله يؤذيني ما آذاها اورده
العلماء في باب مناقبها ع فوجب اختصاصها به بمنقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبي ص في الحديثين والمراد بكلمة من ما المعهدين للعموم كما اشرنا في الاصول
فدل على انها لا تعتد عنها لغضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها ع وطعن من غضب عليها وتعمد الهيا والى تقول ابن دمية شرح الاحسان والمكرم
ولم لم يعامل ابو بكر مع فاطمة ع في فدك ما عامل النبي ص مع زينب بنته في التماسه من المسلمين في ايام عسرتهم ان يردوا اليها المال العظيم الذي يعينه
لفقد زوجها ابي العاص حيث اسر يوم بدر كما نقل ابن ابي الحديد الكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استنزل ابو بكر المسلمين عن مدة ما هو
عنهم كما استوهب رسول الله المسلمين عن فداء ابي العاص بان قال هذه بنت نبيكم ع تطلب هذه النحلة اضطر بنو عنها انفسهما اكانوا استوهبوا ذلك حسب
لرينا سوا بالنبي ع في شرع الاحسان والمكرم فلا اقل من ان يستحقون الفضة بمعنى البعد عن رتبة الابرار بان قلت بتوجه على ما ذكره ابن ابي الحديد ايضا مع
امكان اشتباهه الى ابي بكر فقد كان المسلمين على قياس ما افكوا النبي ص استنزلها عنه وبذلك حل فداء ابي العاص لان المال الذي يعينه كان مشتركا بين جميع

محصور من المسلمين ومن غزاة يوم بدر فكن لا سبيلهما منهم بخلاف ذلك فانه كان صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين قلت لو سلم كثرة المسلمين يوم حنين
في مدة خلافة ابي بكر ومبدأ فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لا تدخل تحت ضبط ابي بكر فنقول من اين ان تلك الصدقة لم يكن قدر واجبة تحرم على اهل البيت
بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما ذكره من سيرة الثلثة سيما عمر من انه
اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ثلثمائة الف مرة بعد مرة وقبل ثلثين الفا فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخص فدكا بفاطمة ولما
جوز ابنها المستضعف للطعن والملام الى يوم القيامة والذي يدل على استحقاق الصدقة ان من جملة تركة النبي السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة
النبي صدقة واجبة لكان كل ذلك خارجا من التركة معدودا من الصدقة الواجبة حراما على امير المؤمنين فكيف تجاهلهم تلك عنده وكيف استحل امير المؤمنين
التصرف في ذلك مع علمه بانه مما حرمه الله عليه ايضا يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المتأخر في صواعقه من ان العباس راجع عليا الى ابي بكر في مطالبته بالميراث
عن رسول الله من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه عم رسول الله وانه اولى بتركة النبي من ابنه فحكم ابو بكر بها لعلي وكذا يدل عليه ما رواه جلال
الدين السيوطي المتأخر في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك جوزه ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز ردها الى بني فاطمة انتهى وانت خبير
بان حمل ابي بكر وعمر ذلك جوزه لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو اراد اعطاء فاطمة عليها السلام من المسلمين
ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فراموا بذلك الغصب والظلم فقر اهل البيت وهضم شوكتهم وانقضاض
موالهم وتشتت اشياعهم من حواليهم لئلا يتمكنوا على ملاقاتهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا و
سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان مهمنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا باس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى خالد البرمكي
سال عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام عن الحق هل يكون في خصمين مختلفين قال
هشام الظاهر لا قال اخبرني عن فتيان خصمان في حكم في الدار وتنازعا واختلفا هل يخلوا من ان يكونا محقين او مبطلين او ان يكون احدهما محقا والاخر
مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك قال يحيى خالد فاخبرني عن علي والعباس لما اختصما الى ابي بكر في الميراث اليهما كان الحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا
محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انفوان قلت ان عليا كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس كان مبطلا فرد الرشيد
عنقي وورد على مسئلة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعدت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس
ما نصرتنا بلسانك فعلى اي لا اخذ لي وعن الجواب في الحال فقلت لهم لم يكن لاحدهما خطاء حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير وقد نطق به القرآن
في قصة داود قيست بقول الله عز وجل وهل اتاك نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطئا وايهما
كان مصيبا ام نقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست اقول ان الملكين اخطا بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم
يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهر ذلك ليتنبه داود على خطيئته ويعرفه الحكم ويوقفه عليه قال قلت له كذلك علي والعباس لم
يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهر الاختلاف والخصومة ليتنبه ابا بكر على غلطه ويوقفه على خطاءه ويدله على ما الهما في الميراث ولم
يكونا في ريب من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن ذلك يحيى وشهد له بالجواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان طلب عمر بن
الخطاب احراق بيت امير المؤمنين وفيه امير المؤمنين وفاطمة وابناهما وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال ابي
عمر بن الخطاب منزل علي فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة ذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة فيهم اسيد الحضير وسلمة بن اسلم فقال
اخرجوا الى البيعة فابى عليكم وقال ابن خزابة في عزيه قال يا ابا مسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا
فقال عمر لفاطمة اخرجي من في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة تخرج
على ذلك قال اي والله او لتخرجن ولتبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعلام السنة فاتى علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال ابو بكر ان ابيا فقاتلهما
فمن ابى يقبس من نار على ان يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه ذكره مصنف كتاب المحاسن والنقائض
الجواهر فلينظر الناقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ان كان هذا نقلهم صحيحا عن ائمتهم وائمتهم قصدوا بيت النبي لاحراق اولاده على
شيء لا يجوز فيه هذا الانتقام ولا يحل لسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي لهم وكان ذات يوم يخطب فجاء الحسن وهو طفل صغير
فنزل من منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعد المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسن يومئذ في حجره وهو صغير فرعقوا به فقال لا تزرموا على ولدي وبوله
مع ان جماعة اخرى لم يبايعوا فهلا امر بقتلهم وباي ذنب اوجب الانتقال الى هذه البيعة والنص عند الى عليها ولا العقل فهذا بعض ما نقله السنة
من الطعن في ابي بكر والذب عنه على الرواة من السنة انتهى وقال الشيخ حفيد الله اقول من اسهب ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة
وما ذكره الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من اوثق من شهور بالتشيع حتى ان علما بعد الهجرة لغلوه في الرفض والتعصب وهجر واكثر رواياته
واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا يشك انه رافضي متعصب يبدأ بالقدح والطعن على الاصحاب لان الغافل المؤمن الخبير باخبار السلف يعلم
ان هذا الخبر كذب صريح وافتراء بين لا يكون اقبح منه ولا ابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كان متصلا
بيوت ازواج النبي ومتصلا بالمسجد ومنبر النبي وهل كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم

كانت

كانت متصلة بمعمولة من الكتان والسعف لبنا ابن فاذا احدث الحريق في بيت كان يحترق جميع البيوت والمسجد والقبر الكريم كان عمر يقيم على الحوائج جميع هذه
بخاف لو نزلا ام واعتراض معترض من تامل هذا علم انه من المفتريات الصريحة الثالث ان عثمان بني هاشم واشراف بني عبد مناف وسادة قريش كانوا مع علي وهم
كانوا في البيت وعندهم السيوف التي انتهبت واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت ابراهم طرحوا الفتيل وتركوا الحمية راسا ولم يخرجوا بالسيوف المسلولة فقتلوا من قصد
احراقهم بالنار الثالث دفع الصائل على النفس واجب فترك الدفع اثم واي صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفعه ولا يدع
في عنقه الرابع لو صح هذا لدل على كمال العجز على حاشا عن ذلك فان غاية عجز الرجل ان يحرق هو واهل بيته وامراته في داره وهو لا يقدر على الدفع وشنعة
العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله اذ لم يكونوا بايعوا ابا بكر في هذا
وان احراق اهل بيت النبي يجوز ولا يحسن الناس لو كان ذلك امرا واقعا لكان اقبح واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين ولكان ينبغي ان يكون منقولا في
جميع الاخبار لتوفر الدواعي على نقل امثال هذا وما رايناه احدا ذكر هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما رايناه في تاريخه
ان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الواقعات العظيمة المشهورة وفي امثال هذه لا يكتفى برواية واحد ولم يوافقه احد واهل الحديث يحكمون بالحديث المنكر
شاذ لان الدواعي متوفرة على نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس انفرد عن الجمهور لم يقبل منه فهي مردودة
عند اهل الحديث السابع انه يلزم من هذا رواية الصحاح فان في الصحاح ذكر واقعة بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة
ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويكلمونه في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة
بعث امير المؤمنين علي الى ابي بكر وقال ائتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر انك استاثرت هذا الامر دوننا وما كنا
نمنعك عن هذا الامر ولا نحن نراك غير اهل لهذا ولكن كان ينبغي ان تؤخره الينا فقال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار يدعون هذا الامر
لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا امرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فتسارعت الى هذه الفتنة واخذت بيعة الانصار وان كان لك في هذا الامر
رغبة فانا اخلعها لك واقبل بيعتهم وانا اعمل والناس تقول امير المؤمنين الموعد بيني وبينك بعد صلاة الظهر فلما صلوا الظهر رقي ابو بكر
المنبر وقال اني اقيلوني فلست بخيركم وعليكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء في انه استاثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف بحضورنا و
هو اولى بالخلافة ثم قال البسط يدك لابايعك فبايعه في محضر الناس وبايع بنو هاشم وتم هذا الامر رواية الصحاح في بيعة علي لابي بكر وهذا كان اطوار وهذا
الصحابة وهم لم يكونوا الملك الطالبين ولا في الحكومة راغبين وكان امرهم كفقرهم فان ابا بكر لم ينصب نفسه امامهم لياكل من اموال الناس ويتنعم باللذائذ
فان اصحاب الصحاح من اولوا انفقوا على انه لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله وقالوا يا خليفة رسول الله
اتدع الناس وتمشي في السوق فقال الرزق جملا ولو لم اعمل في السوق لضاعوا واني مصلح بكم في اوقات الصلوة واقيم بامر الخلافة واعمل في السوق لقوت
جملي فجلس امير المؤمنين علي واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعثمان وعثمان في المسجد فقالوا اعينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين لينفق في عياله ويترك
عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل سنة الفي درهم فاخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة
جميع ما تحت يدي وادوا ما اخذت من بيت المال الى عمر ليصرفه في مصالح المسلمين فاني لا اريد ان اخذ بهذا العمل شيئا فلما ادى ما اخذه من بيت المال
الى عمر اجازه وجلسا واتوا باعتيقة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعب من بعده واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي لبسها اذا مات حرورة وقال
ان الحي بالجديد احق هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم ان المطهر الاعرابي اخذ يكتب لهم المطاعن فلعن من يتسوط عن هذا ما ذكره من مطاعن الصديق وشيخ
المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال المطاعن على وجه يرتضيه المؤمن الموافق ويتسلية المخالف المشافق لظهور حجته وبهور براهينه ثم بعد هذا
بذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا قبل هذا نذكر اولا شيئا يسيرا من فضائل امير المؤمنين حتى ما ثبت في الصحاح منقول وبالله التوفيق
امير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة من اكابر قريش وفضائله وما له مكانت مخزومية
اخت ولد مغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكان رياسة شباب قريش والاستيلاء والقوة انتهت الى عمر وابي جهل وابي الحكم هشاما
ولما بعث رسول الله واستولى الكفار على المسلمين وضعف امر الاسلام واختفى رسول الله في بيت الارقم مخافة سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام
رسول الله دعى رسول الله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء له فاسلم عمر صبيحة ليلته فاتى رسول الله ودخل على رسول
الله وهو كان الاربعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين فقال رسول الله يا رسول الله الا نعبد الله علانية ونعبد الله سرا فخرج هو
والنبي في الصحابة وبقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم وطافوا وخرجوا الى بيتهم وقال الصحابة رسول الله ما زلنا في عز منذ اسلم عمر
وزير رسول الله طول صحبته لا يصدر عن امر الا برايه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله ان الله تعالى
وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عتبة بن عامر قال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب وكان مهيبا يخافه المنافقون والكفار وارباب
الفساد وفي الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله وعنده نسوة من قريش يكلمنه عالية اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فبادرن
الحجاب فدخل عمر ورسول الله يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله مم تضحك فقال النبي عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن
الحجاب فقال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان

منا الكافي فجاء فقال الاسلام فجاء عمر فجلد وهذا حديث نقله جمهور اهل الصحاح ولا شك في صحته لاحد وهذا حجة على الروافض حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كانت
باختيار عمر بن الخطاب فانه لو صح ما ذكروا انه كان باختياره فهو حق لا شك فيه وبذلك هذا الحديث لانه سلك فيها مسلك الشيطان فيما غيره وكل في بكونه مفاجأة لا
منافضا لفح التبطا فهو في الحق لا شك وهذا من الاراء الصحيحة التي لا يلزم جوابا عن هذا البتة وقضا بل عمر لا يعد ولا يحصى وقد كان راسخا في العلم
منصتا في الدين من الاشد على الكفار كما هو مشهور ومعلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة روى الصحاح عن رسول الله انه قال بينا انا قائم رايت الناس يعرضون
علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين وانه اقدم رسول الله
وحضرهم في جميع غزواته وكان حسن المشاورة وكثيرا ما كان يقول رسول الله افضل ولا يفعل وكان رسول الله يعمل برايه وينزل القران على وفق بقوله
في الصحاح عن رسول الله انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في امتي احد فانه عمر وفي قصة اسارى بدر انه لما شاور رسول الله ابا بكر وعمر
الفداء وشاور عمر فخالفهم فقال رسول الله الى قول ابي بكر واخذ الفداء وانزل الله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الحيوة الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم فصار في المشاورة قول عمر مختارا عند الله ثم ان الاعرابي بن الطهر ثم صيروا في اخبار خلافة ابي بكر
ثم لما توفي رسول الله كان يوافق ابي بكر في تعبئة الجيوش واقامة مراسم الدين والجهاد فلما انتهت اليه الخلافة اقام بالغيا اثنا عشر سنين وفتح جميع اقطار البلاد
واخذ الملك من قيصر وكسرى وعلى اهواغي من ان يذكر ولولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة غنية على الذكر والتعريف
حتى ان بعض العلماء قال سيرة عمر في الخلافة كثيرة واجلها انه لبث في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله للمسلمين مدينة
او عسكرا فلم يمض يوم جديد الا عن فتح جديد وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن واكل الخشن وكان كاحد من المسلمين
تواضعه وتردده في الاسواق ولنبينه الا لينسه الخلافة وكان يحمل المطاعم على رقبته لا باس الفقراء واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان يحصى
ثم جاء في اخوان الزمان العربي صكوك ان التجسس الطعام فوضع عليه المطاعم وما نحن نجري على عادتنا في نقل كلامه والرد عليه فنقول بالله التوفيق
ومنه الاعانة وعليه التكلان انتهى واقول توجيه على ما ذكره ما لا يخفى من الرد والابراء منها اسماجة افتراء على المصنف بنسبة احراق بيت فاطمة الى عمر
لظهور ان المصنف لم يجزم بتحقيق الاحراق بل نفى الاحراق وجمع اسبابا واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك وهذا البيت بعينه بل هو تمام رواه المصنف عن جماعة من ثقات
اهل السنة كما ترى وقد ذكر ذلك ايضا الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشقي مع اطلاعه على التواريخ
واحوال العلماء والتصنيف عنه وكونه من الشافعية لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشافعي فان هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وذا النصاب كتاب الاستيعاب
وغيره في الامامة وهذا محمد بن جرير بن كثير بن غالب ابو محمد جرير بن رستم وقد كتب النواوي الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء ونقل ترجمة محمد بن جرير
صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري ومولده في طبقة
الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وابا كريب محمد بن العلاء ويعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا
وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ
ابو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد الشيوخ الطبري وبغداد فاقام بها حتى توفي وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رايه لمعرفته وفضله وكان
قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله فقيها عارفا بالقراءات عليما بالمعاني فقيها في احكام القرآن عالما بالسنن وطرقها
صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم في الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور
وكتاب التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف فيما سيجيء من قصة نفي عمر الى ذي الروبذة بان الطبري كان
من اتباع محمد الجبرئيل تكذيب نفسه بعد تسليمه باسطر حيث وما رايت احدا وهذا الا ان الروافض ينسبون الى الطبري الخ فان هذه العبارة مشعرة بان الطبري
ليس من الروافض فافهم واما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المدني قال السمعاني هو مولى اسلم سبي
لبني زريق وعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن عثمان وابي جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سواهم
روى عنه كاتبه محمد بن سعد ابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد الناجي والحرث بن ابي اسامة وغيرهم وهو ممن طبق شرق الارض وغربها
ذكره ولم يخف على احد من الاخبار الناس اسرع من الواقدي بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي والاحداث التي كانت في وقته
وبعد وفاته وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما مشهورا بالسخاء والفضل بالجانب الشرقي منها وذكر انه ولد سنة ثلاثين
ومائة ووفاته في ذي الحجة سنة سبع وثمانين ومائة انتهى ما انتقل من بغداد من الجانب الشرقي الى الغربي حمل كتبه على عشرين قمطرا وقر وقيل كان له ستمائة قمطر
من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خيرانه فظهر ان الانكار تعنت وعناد تدبر ومنها ان ما ذكره مسودا الله
في الوجه الاول من ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت ازواج النبي مسلم لكن كونه متصلا بالمسجد وقبر النبي صلى الله عليه وسلم لما كان بيت فاطمة كان في وسط البيوت
فلا يلزم من احراق بيت فاطمة احراق المسجد واما ما ذكره من ان البيوت كانت معمولة من السعف الخ فكان ما خوذ في بعض روايات البيت فهو مسلم ولا يلزم
من ذلك مع كثرة ما هنا من الادوات الطينية والحجرية تعدي الاحراق الى المسجد والقبر مع احتمال ان عمر لو استوى عن ذلك لاقام هنا من يدفع التعدي بالمال والتراب
وان اراد انها كانت مبنية من غير الخشب والسعف فكذب بظاهر من الاخبار على ان من لا يبالي باحراق فاطمة التي هي بضعة من النبي واولادها الذين هم افلاذ كبده

لا يبالي

المنقول عن عمر في تاريخ الطبري

فان اراد ان السعف الخ

لا يبالي بأخوة صورة قبر النبي ومشهد بل نقول ان غصب الخلافة واخذ الفدك ظلما اشد من جميع ذلك بمراتب فمن لا يخاف لومة لائم في ذلك بالطريق الاولى
ان لا يخاف في هذا مع ان ما ذكره المص هو فصد الاخوة لا الوقوع كما مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع غير متوجه لان الامر لم يبلغ الى
وقوع الاضرام والاحراق وانما وقع مقدمتها كما مر ولو كان يبلغ الامر الى وقوع ذلك لاخذتهم الغيرة والحمية كما قال ورد ضوا القائل على كل حال وقع
هذا كما قال في هذا المسكون مراعين لما وصيه النبي عليهم من الصبر وعدم مبادرة الثلثة انفسهم في ذلك على المسلمين المستضعفين وحفظا للدين لئلا
يرجع الناس الى الجاهلية الاولى في شور الفتن بالفتنة وطلب ثارة الجاهلية الى غير ذلك المصالح الخفية والجلية كما نقله ابن ابي الحديد في شرح
نهج البلاغة على ان ذلك محاض فعل عمر يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر ولحقه بلحيته وضرب نصول سيفه بها سر على وجهه سلم على نفسه
للقتال
الفضل ولم يطل يده ولا استل سيفا على محمد ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين امر مردود بما سبق من ان الكثرة
والغلبة انما كانت في طوائف قريش ومواليهم لانهم اتفقوا على اخذ الخلافة عن علي عليه السلام كما كان في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية وكان الانصار مغلوبين
في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم ومع هذا قد اختلف قريش في شرذمة كلمة الانصار وحيدوا بين الاوس والخزرج الحمية الجاهلية
التي كانت بينهم وقد اصلحها رسول الله صلى الله عليه وآله واخذ ثارهم بسعد بن عبادة يوم السقيفة وانتهى امره من الخزرج الى ان هرب الى الشام كما مر وقد كان اخذه
اوس على ابي بكر قال الخزرجي لرئيس اوس ما احملك على ما صنعت الا حسدك ابن عمك سعد واما التكلم في ذلك فضد مر وقوعه عن سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة
وعمار وابي ايوب والخفي وغيرهم من المهاجرين والانصار ولكن كان اعمالهم قريش فلو يفقهون وان لا يسمعون كما قيل لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا
حياة لمن تنادي ونار لو نفخت لقد اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد ومنها ان لو فيه الناس من دخول بيتهم من اتا الكلام في الاخافة باقرار الفاء
النار عليهم وان كان هذا القدر ايضا اقبح من قتل محسن واما قتل الحسين عليه السلام فلو سلم ان ذلك كان اقبح منه فقد حصل الفرق بما ذكر من قصد الاخافة بالاكراه
وفعلية الاحراق وقصد احراق بيت النبي لا يكون اقبح من فعلية قتل الحسين عليه السلام بل القضية منعكسة نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد الاخافة
قد تجري الجرة من بعدهم على قتل الحسين كما اشتهر انه شاوره احد عن بعض اكابر السادة هل قتلوا الحسين عليه السلام فقال لا بل في سقيفة بني ساعدة
يوم توسلوا بابي بكر فافهم واما ما ذكره في هذا الوجه انه لم يرد الخبر في تاريخ الطبري فهو صادق فيه لان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع ومع ولم يرد
التاريخ النبي انه لم يرد في بلاد العجم خصوصا في زمانه فضلا انه لم يرد عنه لكن مبنى واما ما ذكره منه من انه في امثال هذه المواضع العظيمة لا يكتفى
ما فيه
بروايته واحد الخ فهذا ان المص لم يكتف في اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكر روايات اربعة من علماء اهل السنة وهم الطبري والواقدي وابن
عبد ربه وابن خبر انه فالاغماض عن ذلك مع تصريح المص بالتفصيل الحب والتجبر كما لا يخفى واما ما ذكره من اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لا ان
العظيمة الخ بان الخبر كان متواترا في الطبقة الاولى غاية الامر ان بقاء امية لما بايعوا في اخفاء حقية علي عليه السلام وبطلان من نازعه في الخلافة حكموا باخفاء ذلك
مدفوع
وانتفى تواتره في الطبقة الثانية والثالثة من اهل السنة وبقي تواتره بحاله بين الشيعة وبقاؤه لحاد ابن اهل السنة ايضا مع ان الغاية الاعلى ان كان تعليل
على تواتره على ان حكمه بشذوذه ونكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرحه المشكوة هو ما تفرد به من لم يكثر
ثبته وهذا الخبر كما عرفت قد رواه اربعة من الثقات بل ان يدر ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر وانهم قد يستوي اوايل بحث النبوة نقل الخبر
المواهب اللدنية للقسطلاني ان الطرق اذا كثرت وتباينت دل ذلك على ان الخبر له اصلا ومما قررناه ظهر ان حكم الناصب بجهالة الجماعة المذكورة
نصبهم في مذهب الشيعة تعصب محض بل الجاهل بحث لا يجد به نفعا ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية من الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم امر مردود بما
ليس في صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انهما ساكتان عن رواية ذلك فلا منافاة وايضا المقصود الاصلي لو في تلك الصحاح ذكر الحاق رسول
الله صلى الله عليه وآله واما الحادث الصحابة وفصلهم بينهما ما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله فقد ذكر نظر ان او ما نحن فيه واقعة جرت بعد رسول الله فلو لم يذكرها
لكان له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه فهو من اضافات الناصب ليس عن صحاحهم عين ولا اثر واما قوله
توفيت فاطمة بعد امير المؤمنين عليه السلام بستة اشهر فهذا صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم غلبوا بعد وفاة فاطمة على علي واولادها عليه فانهم كانوا يتجنبون
من فاطمة عليها السلام واعين الناس لهذا قال البخاري انها ماتت وهي مهاجرة لابي بكر وعمر فالتجأ الى بيعة ابي بكر والناصب قد حذف هذا المقدمة من المصنف
فافهم وايضا في روايتهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على علي عليه السلام واصحابه وهذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة الغدر بالاخر فكيف كانوا
يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه واما ما ذكره في شيعة ابي بكر لنصب الخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امير امنهم اه فهذا
لا يبعد الوجه لما مر من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امير امنهم على طائفتهم فقط لا خليفة على كل الامة وانما كان ارادتهم لذلك لعدم تعاضد
علي عليه السلام عن الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا لابي بكر في مسامحته عنه بالامر كما لا يخفى واكثر ما روى الناصب هنا من ارباب الصحاح سقام مع ارتكابه فيها
للزيادة والتعصب على في مطلبه الفاسد ومنها ما ذكره من ان ما ذكره من ان ابا بكر لم ينصب نفسه اما ما كان من اموال الناس وتبعهم بالذ ابذاه لو صح لا يفيد
مفصولا من رواية عن مولانا علي بن الحسين عليه السلام ان الناس من خلط الدنيا والاخرة بترك الدنيا للدنيا لا يرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال
والنعم المباحة الحلالة فيرى ذلك جمع طالبا للرياسة حتى اذا نال الرئاسة اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد انتهى والذي يدل على ان ابا بكر
كان من اهل الاهلية الدالة على غصبه الخلافة وتعصبه للامامة بالخلافة الى غير ذلك من المطاعن والمثالب الدالة على فسقه وبطلانه والاستحقاق

واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولي الخلافة اضيع عمر في السوق وعلى رقبته ثواب بيعها اه فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على زهده وتنصله لما مر من
خباطه الا ثواب بيعها كان حرفته التي اعتادها في الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر انفكاكها وتعم ما قيل نظم الجبر وفروش راجه لهيز
كا بجهز وشداى مراد واما ما ذكره من قول الاصحاب عتبوا لابي بكر من بيت المال شيئا لتبرك بعمل السوق ولا يضيع المسلمين فلا ادري ان ذمع
اعتنا امر المسلمين كيف كان يتحقق بترك ابي بكر لعمل السوق هل كان يتعرض لمعالم المسائل الشرعية او باطنها اثار الشجاعة وقيادة الجيش ولعمري ان
خباطه وعمله في السوق كان انفع من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا كلام مضطرب جدا ومنها ان ما ذكره من وصية ابي بكر الى عائشة ببيع جميع ما في بيت
لاداء ما اخذ من بيت المال الظاهر انه كان مشهورا لم يخبروا به غير روح هذا الناصب الشقي الذي كان له معهم تعارف وابتلاف في مجلة الارواح الا
فليس لغيره من اولياء ابي بكر عنه خبر ولا في تابعيهم عنه اثر واما قوله واوصى ابو بكر ان يدفن في ثوابها التي تنسبها ايام جنونه اه ففيه اختلال وتفصيل ذكان
المناسب ان يزيد على ذلك ويقتم النسا افرادا ايضا له او لبناء من انه مات شهيدا بعد سنة بالسم الذي جعله يهودي في طعامه ثم يعلمه وصيته بدفنه في
بان من مقررات الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه اللهم الا ان يقال بلي عن ذلك اذكره مؤلف روضة الاحباب من ذلك الثوب تدفع ثوبه
حين يكفن فيهما واما ما ذكره من صفة ابن المطهر بالاعرابي فهو مناسب لوصفه سابقا بانه نبطي وكانه اراد الاعرابي بكسر الهمزة من الاعراب بمعنى الاظهار
بان يكون الغرض انه يظهر مرارا المخالفين ويهتك استارهم وحيث كونه ميشوما على المخالفين وجهه واما اللعن فاثار توجهه الى هذا الناصب الشقي اظهر وجهه
الى غيره فانه طرد في ايام جنونه عن جنة ابران بالمهر الى نيران ما وراء النهر ودفن في بيوت امثاله من نواصب الهر وقد نشاء المصدر من سوء عمر الدنيا
والدين ودفن في شريف شهد مولا ومولى الثقلين امير المؤمنين كانه قيل في ذلك حشر غلامان على باعلى حشر غلامان عمر باعمر ومنها ان ما
ذكره من اتصال ذبيحة الاباء اشارة الى اباء النبي مع بعد الاتصال الا انهم لا يغني من جوع فان اباء النبي كانوا عندنا موحدين مسلمين
وواقفنا في ذلك بعض اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسالة له الثلثة المعمولة في هذا الباب واباء عمر الى التاسع كانوا كفارا
مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تعالى وتقلبك في الساجدين وابنه انه ليس من اهل الله على غير طالح الا انه قوله واما قوله ان عمر كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها
فكيف يظن به عمره لاحد وغاية امره قبل الاسلام انه بعد ما كان كاتبه خطاب خطابا كما سيفصله المصنف عن ابن عبد ربه في كتاب العقد فاعلم ما ذكره صاحب
الاستيعاب مستغربا في الواقع الذي كان يقع بين خواص قريش او بينهم وبين غيرهم وفي روضة الاحباب وغيرها انه عن نظرها تفاخر بعض قبائل العرب
مع بعض فوكان يفاخر من قبيل قريش ويذكر صدا بحسبهم ومثل هذا الرجل في نسب اهل ايران يتمنى ثنا كو وخو [illegible] مذكورة في نسب اهل الهند
بات قريش واما ما ذكره في نسبه من انه اخت ولبنا اخيه فيه ما لا يخفى ومثل هذا المقام تنسبه المرء والمرءة الى الابوين الاخ ثم الاخ اختلفوا
فقام عمر فقال بعضهم ان امه خثيمة بنت هشام بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون خثيمة بنت هشام وقال انما ابنة عمها وهو رد على الناصب كما
لا يخفى ويؤيده ما حكي ان خثيمة المذكورة زالها هشام بن المغيرة بنا لولد حين شاعها مرتبة الطريق فاخذها وبناها ولما بلغت وقع عليها
نظر الخطاب تخطبها عن هشام فنكحها ايا وهذا هو الحق الذي رواه محمد بن شهاب الزهري وغيره ولكن لما راى الناصب انه في هذا شناعة ثم اضطربوا واختلفوا في
اصلاحه فاختلفوا ما بينهم واختلفوا كلامهم كما ترى واما ما ذكره من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا فقيه ذلك ايام الجاهلية جهل او تعقيل لان هيبة الاسلام
ينبغي ان يكون اكثر من هيبة الكفر ولان ابن عباس وصفه في مسئلة العول بانه كان مهيبا فهيبته وكان هذا في ايام الاسلام واما كونه معظما ايام الكفر
فغير ظاهر فغاية امره كما مر نقلا عن الاستيعاب وروضة الاحباب سفارة قريش وذكر ابن حجر عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند اهله كما
ترى وتسمع والله اعلم واما ما ذكره من ان رياسة قريش كانت له فلم نصل له معنى محصلا فليبين ذلك اولياؤه حتى ينظر في صحته وفساده واما ما رووا
من دعاء النبي بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم اذ من البين ان عمر لم يكن عديلا لابي الحكم لا في العظمة
ولا في الشجاعة ولا في الجهل والحشم بل لم يكن نسبة بينهما الا في البشرية فكيف يتوقع النبي عز الدين باسلامه كتوقعه عزه باسلام عمر واما قوله ودخل على
رسول الله وهو كالاربعين كان باسلامه تكمل عدة المسلمين باربعين فقد كذب فيه في كلا التكميلين اما في الاول فلانه قد زاد على اربعين في ذلك الوقت
ولعل الشقي النبوي رد قبلهما وذكاه في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع قصد الاستلزام الخلل في اسلام عمر لما رووا عن النبي انه قال من بلغ
اربعين ولم يحل العصا فقد عصا وفسروا العصا بالاسلام ويدل على الزيادة اختلافهم في تقرير سنة حال وفاته قال صاحب الاستيعاب اختلف في سن
عمر يوم مات وقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين وقيل
ستين انتهى ومن هذا نعلم حال سن ابي بكر ولعل الناصب لاجل ما ذكرنا انهم لم يتعرض ما بقا عند نبيا من جهة ابي بكر لما مبدا اسلامه ومبلغ عمره في ذلك
الزمان فافهم واما في الثاني فلان صاحب روضة الاحباب قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحدى عشر سنوة وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلثة عشر سنوة وعلى
قول ثالث خمس واربعون رجلا واحدى عشر سنوة وعلى قول رابع اربعون رجلا وعشرة سنوة اللهم الا ان يبنى على القول الاول والرابع ويحذف التسعة عن الاعتبار
وفيه مغالطة على ان في تعليل احد التكميلين بالاخر سخافة وسماجة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله من انهم قالوا ما زلنا اعزة من يوم اسلم عمر فهو كذب
مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم او بعمر بن الخطاب وكيف يدعى العز عند اسلامه مع ان بعد اسلامه هاجر جماعة
من المسلمين الى الحبشة وهاجر ابنه مع جماعة الى المدينة وفتن من بقي في مكة كعمار وابو بكر وغيرهما واما ما ذكره من ان عمر كان وزيرا لرسول الله طول حيوته لا يضد

عن مراد الابراهيم ومشاركته فقد تم الكلام في تحقيق كل من الوزارة والرأي والمشورة فنذكر على ان الحصر المدلول عليه بقوله لا يصدر عن مراد الابراهيم فنذكر الناصب
مناقبه في شأن ابي بكر انه فلا يصح اصلا اذا ثبت واتفقت ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي فيه ويظهر ما سبق به الناصب بعد ذلك من ان رسول الله شاور ابا
بكر في اسارى بدر فاخذ الفداء وشاور عمر في اخذ اسارى فقال رسول الله الى قول ابي بكر واخذ الفداء انتهى واما ما رواه من انه قال ان الله تعالى وضع الحق والسكينة
على لسان عمر فمن مشاهير موضوعات القوم وكيف ينطق من له ادنى ايمان السكينة بنطق عن لسان عمر مع ان هفوات لسان عمر وخطبه فيما نهى عنه اولى اكثر من العد ولا يخرج
من هاتين الفقرتين في سبعين مسئلة على ما اشتهر لولا على لهلك عمر وما رواه الناصب في صدد ذلك عن ابن عمر من قبيل استيهاب ابن ادى بدينه اللهم الا ان يراد
بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فان هذا ليس لمنع منه الحال واما ما ذكره من ان النبي قال لو كان بعدي نبي لكان
عمر فمع انه موضوع كسابقه يدل على ان عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة الحاصلة في الانبياء عليهم السلام فيما ذكره الناصب سابقا من منع مساواة علي مع
النبي في الصفات النفسية المقتضية لاهلية منصب النبوة فنذكر واما ما ذكره من ان عمر كان محبا بخاطر المنافقين والكفار وفيه ان هذا مع ما فيه من
نوع تكرار لما سبق مدخول بانه لا يمنع كونه محبا في اعين الكفار والمنافقين بل كان الامر بالعكس ولهذا انهزم عنهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي
نعم كان محبا في اعين الناس المسلمين كما قال ابن عباس انه كان محبا لهيبته وهذه المهابة لم تكن ناشئة عن صولته والكونه كما هو شأن المنافقين بل كان لهيبته
القول عن غلظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وضخامته كما قيل في هجو ابيه عبد الرحمن الجامي شعر جامي آنكه در دنيا بانها غول از هيبت
حمد كرد كرد طبع بالا توراست كوهر چيست كوهر قناده در مبرز واما ما ذكره من حديث سعد بن ابي وقاص وزعم انه من لوازم الشيعة فهو من بيت
العنكبوت وكيف يصير حديث سعد وقاص الذي هو من اعداء امير المؤمنين ولعنائهم ما ذكر في كتب اهل السنة حجة الزامية للشيعة وهو ظاهر على
انه لو حصل ما نسبه الى الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابي بكر كان باختيار عمر ليس من مخترعات الشيعة بل هو الفرق الوقوع في اهل السنة بعد ما انصفوا
ورجعوا اخيرا عن ثبات الاجماع وهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا فنذكر ثم اقول ان ظاهر حديث سعد دال على الحكم بما سلكه عمر في سائر
ما مضى من ايام حيوته الى ان قال هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى عليه عمر من الكفر والفسق حقا والاسلام باطلا وبطلانه ظاهر ايضا لا يهتدي نبوت
عدالته في سائر ايامه بقائه على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب الخصم اذ غايته ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل مخاطبة النبي اياه بهذا الخطاب حقا لا ما سلكه
في سائر الاحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة ابي بكر من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا الحديث لنا لا علينا فانه مخترع جوامع الكلام
والكلم انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فج عمر انه يخفى عن الشيطان في ذلك الفج فتطمئن قلبه ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على
كمال فطنته وعقله والحاصل ان مدلول هذا الحديث استعظام سلوك عمر بحيث الضلال والاضلال كما ان مدلول قوله في حديث اخر ما لبس الشيطان
من بني آدم الا اتاهم من قبل النساء استعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اواخر مبحث الفقه
من حاشيته على المطول ومما يؤيد التوجيه المذكور ما روي في المشهور من ان النبي قد اتاه ابليس اللعنة ليتوب على يده فقال له النبي انما يقبل الله تعالى
توبتك اذا زرت قبر آدم فرجع قاصدا لزيارته فرآه عمر في الطريق وساله عن حاله فاخبره ابليس بما جرى بينه وبين النبي وما امره به من زيارة قبر آدم
لقبول توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس اما تسجد بامر الله تعالى لآدم حين حيوته مع ما له من الحسن والقبول ثم تسجد له بعد وفاته وزوال ما له بامر الرسول فرجع
ابليس باغوائه عما امره به النبي وسلك الفج الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر ان كان ابليس غوى لناس كلهم فانت يا عمر اغويت ابليسا ولعمري
ان خاطب هذا الناصب الاحمق المحدث فيما اتى به بلا لوام الا عما يشبه بحال الحمار الذي قيل في حقه في بعض الاشعار ذهب الحمار بسيفه لنفسه فرثاف رقبتها
اذنان ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان لم يفهمك يا عمر وما رواه من ان الشيطان لم يلق عمر الا خر بوجه فنقول بعد تسليم
ان الحديث المحول اليه ليس موضوعا ما ويلكم ان الشيطان لم يهرب آدم وهو في الجنة محفوف بالملائكة حتى دخل اليه واخرجه منها ولم يهرب شيطان يعقوب حيث القى
بينهم العداوة والبغضاء ولم يهرب موسى من عمر ان حيث قتل الرجل قال ان هذا من عمل الشيطان وقال الله تعالى وما ارسلنا قبلك من رسول الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته وروي عن رسول الله انه قال ان الشيطان ليغار في قلب كل يوم سبعين مرة حتى يستغفر الله تعالى فالشيطان لم يهرب لم يهرب عن رسول الله
ولا عن اوصيائه وانتم جعلتموه هاربا عن عمر وبفرهنه ويسلك طريقا غير طريقه اما قال الله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان
وكان عمر من قوم المنهزمين فكيف يتزلزل وهو بها به ولقد تحيرت حتى لا تدرون كيف تكذبون وقد روي في كلامكم انه شبه ترقي وجوهكم وانه
كالخون واما ما ذكره الناصب ان عمر كان راسخا في العلم فالظاهر انه صفوة عما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من الاخلاق وصفاته
ذلك المجاز ان يصدر عن صاحب ملكة التصميم ذنوب لا تحصى ومن حيث ملكة الشجاعة فرار لا يتناهى ومن حيث ملكة العلم جهل لا يتناهى والا فقد كان
الرجل في الجهل ثاني ابيه ولم يخف كما لا يخفى على لبيبه واما ما رواه عن صحاحهم السقام من حديث جرير تبصق عمر وما يدل على ان فيه العلم من جرة القبر
جزء ذلك على الارض فهو اولى بان يقال بانه بحر الذي تحت رجليه وحاشا عن النبي ان يأول الذي يدل على البطر والتبختر ويستلزم تلويثه بالقاذورات
بالذي رأى فيه اسبه لذلك بالذي واما قوله وحضر معه جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه كلام روضة الاحباب وقوله كان حسن المشاورة
مكررا لا يخلو وقد تقدم ما فيه مكررا وما ذكره من ان النبي كان يعمل برأيه فدفوع بما مر من مخالفته في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القرآن كان
ينزل على وفق رأيه فغير مسلم واما ما رواه عن الصحاح عن النبي انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون او مكلمون فان يكن في امتي احد فانه

الذال لا بتشديده بمعنى المبتدع في الدين وبدع عمر مراده صلاة التراويح جماعة ونحوها مما سيذكره المص في مطاعن عمر كثيرة فانظر قليلا واما ما ذكره
من مشورته في قصة اسامة بن زيد وان القرآن نزل على اختيار قول عمر فقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد مع الرسل بتمام رسولنا انهم يستعملون
اراءهم وتدبيرهم دون تدبير الله تعالى وامره وانما هم يعبرون عن امر الله ونهيه وتدبيره في وجوه متفرقة تهم من جزئي مسلم الى تعلمهم الى ما خبر الى غير ذلك ومن
كان الله مدبره ومختاره فانه كان مستغنيا عن مشاورة رعيته وتدبيرهم وهذا ما لا يجوز ان يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله
بحجة بها على عباده فمشورته مع اصحابه في اسامة وغيره ذلك من الامور كان لاختبار احلامهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد وشوائب الفساد ولما
اشار النبي على الوجه المعهود الى الاصحاب في ذلك الاستاذ اشار البه جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل وانما يظهر كون الابنة نائبة
لرأي عمر واختيارا قوله بخصوصه لو كان منفردا فيما اختاره ولابي بكر فلا يصح لعمر فيه قدح لابي بكر فلا يجدي اشراحه النسا
في ابو بكر وفيهما كلام اخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار البه عمر انما كان موافقا لاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب ارتكابا لاسيما
اعني قوله تعالى ضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وارتكبوا الاسر بغير المصلحة وكان استبقاء هم اولى والنبي لم يعمل برأي ابي
بكر الا بعد ان وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا انعكس القضية لان رأي عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار وانما وافق الوحي الاول
الذي خالفوه ولاجله وقع القتال والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي رسول الله كان يوافق ابا بكر في تخطئة الجمهور واقامة رسم الكتاب
آه من ذود بنحو العنز عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغير ذلك نعم كان موافقا له في غصب الخلافة واخذ فدك وسائر ما ظلموا به اهل البيت واما فتح البلدان
فانما كان باشارة علي وتدبيره وفي هذا المنع سر اخر لا يخفى على المتأمل واما قوله لولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة فهذا ان اراد قواعد
الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامها وقد عرفت جهل عمر بها هم كان يروج بعض القواعد تقليدا او رضا للتهمة وحفظا للسلطنة المحتوية واما
قوله ان سيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف فمسلم لكن في اعطائه الولاية للفساق كمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويتمشى امر خلافته وهذا
كان عبد الرحمن عوف يطلب البيعة عن علي بشرط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع عن ذلك ما عرف من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمان وجعلوا
واما عدل غير عمر عما كان في زمان رسول الله من عدم الظلم على اهل البيت فمسلم الا على اهل البيت كما روي عن مولانا الصادق انه لما سئل عنه لماذا
الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر وعثمان فاجاب بانهما كانا ظالمين لا بالنسبة الى جمهور الخلائق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي واما عثمان فكان ظلمه علما فلهذا
اتفقوا على قتله هذا ما حضرنا في ابطال ما ذكره في فضائل عمر وسيأتي ان شاء الله تعالى في ابطال ما ذكره لاصلاح حظ عنه بما يلوح عليه من رائحة التوفيق
واعتنا الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب ورفيق **قال المص** رفع الله درجته **المطلب الثاني** في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب
نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها انه لم يعين النبي لما طلب حال مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفون بعده واراد ان ينص حال موته على ابن عمه
فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الفوضى فاختلفوا وضجر النبي فقال اهله انه لا ينبغي عند النبي هذه الفوضى فاختلفوا فقال بعضهم احضروا
ما طلب ومنع اخرون فقال النبي اتركوا هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مواجهة العالمي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحشوية وغيره والصحيح انه لما طلب رسول الله الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله قد غلبه الوجع
وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع واما قوله
ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام
المرضى وهو مصروع فلا شائبة في هذا واما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان يكتب رسول الله شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة
وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم ان رسول الله تكلم بكلام المرضى لا انه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد
والاول اظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله كثيرا ما كان يقول له اعزل فلانا ولا تعمل فلانا وكان رسول الله يوافقه في رأيه فكان له هذا المنصب والمقام
عند رسول الله ايام الصحة فجرى على عادته لانا لا نكتبه لم يكن من رأيه كما ذكرنا ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكره انه
اراد ان ينص حال موته على خلافة علي فهذا من باب الاخبار بالغيب ولم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر وقد وافق هذا ما روينا عن عائشة انه قال
ادعى لي ابا بكر واخاك حتى اكتب له كتابا ثم هذا مناف لما ادعاه من النص في غدير خم فانه يدعي النص في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا يعم
اعترافه منه بعدم النص انتهى **واقول** كان الناصب الشقي افتدى في هذا الفصل بامامه عمر فلم يات الا بالهذيان والهذيان عقيب الحديث في صحيح مسلم
واقع على الوجه الذي نقله المص ولفظ هجر انه مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انه ايهم في ذكر قائله لمصلحة ظاهرة فلنظر المتأمل في اطراف
الكلام ان المص قدس سره يصرح ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجهل يتجاهل ويقول في الجواب ان قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري
وان الشيخ ابن الحجر العسقلاني في مقدمة شرحه للبخاري موافقا لما في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا
معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يخالف في تفسيره ويفسر بكلام المرضى فضلا ولازم لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتأتى له ان يقول لنبيه اسأ
ادب عمر مع ان الامر كما كان قولنا فلان يتكلم بكلام المرضى معناه في مفاهيم العرب انه يهذي ويهجر فاسأ الادب غضا طريا ثم كيف يليق في شأن
النبي ان يهذي ولو يتكلم بكلام غيره من المرضى مع ما ورد في شأنه من قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكره في المشكوة وغيرها انه

بعد طلبه كتابة الكتاب مخالفة الاصحاب وصدّ العتاة امرهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم وهل يكون هذا
مقالة من غلبه الوجع ويتكلم بهذيان المرضى كلا لا يتكلم بنسبة هذا الى سيد الانبياء الا الذين في قلوبهم مرض وقد اعترف النووي على ما نقله عنه
الكرماني في شرح البخاري بتنزيه النبي في مرضه ايضا عن كلام المرضى حيث قال في الجواب عما اورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي معصوم من الكذب
ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن مرض نبينا اما امر نبينا ونبلغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من الامراض
والاسقام العارضة للاجسام لانقص فيه ولا منافاة في شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على امر النبي انتهى وفي كلامه
الاخير بحث سيجيء عند قريب ان شاء الله تعالى واما ما نقله الناصب عن علماء السنة من ان عمر خاف ان يكتب النبي شيئا لا يفهمه المنافقون اه فمع ان حاصله يرجع
الى الخوف عن ان يكتب ما هو هذيان وهذا فيه دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين وان بقي في المدينة من المنافقين من يحتاج
الى عرض كتاب النبي عليه او تعبد بفهمه ويضاف الى ذلك انه ثم كيف يوجب عوجاج فهم شرذمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف
بين جماهير المسلمين الذين كانوا لاوضاع الكلام فاهمين لولا ان غالب من عبر عنهم بالمسلمين كانوا مخالفين للنبي واله الطاهرين مع انا نعلم
ان طعن المنافقين وشرهم لم يكن اشد واوضح مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان ومن التجاء النبي قال ايتوني بقرطاس اكتب لكم
كتابا لن تضلوا بعده ابدا ولم يتفاهموا الامر بل لو ابنه قرة قد غلبه الوجع ولغوى الهجر ولم يهجر ولما كتب ابو بكر في مرض موته الى
استخلاف عمر فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ اكتسب ما حمل واوصيته وانفاذ الامر واخذوه بمنزلة النصوص مع ان
كتاب ابي بكر على كان وجه بقيم الناظر في مقام الطعن والرد بحيث ترد فيه شان عمر بقوله فان عدل وان بدل كما امر ووصية النبي كان على وجه
القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا واعجب من هذا انهم يستدلون على خلافة عمر بان ابا بكر نص عليه بها مع ان ذلك وقع
منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر الهذيان والهذر ولحتمل كلام النبي ذلك فهل كان ابو بكر اكمل من النبي واتم ولنعم ما قال
بعضهم في هذا المعنى شعر اوصى النبي فقال في ايامه قد ظل يهجر سيد البشر وطوا ابا بكر اصاب فلم يهجر وقد اوصى الى عمر وبالجملة منع النبي عن
كتابة الوصية التي وصفها بكونها اضاعة للضلالة عن الامة فيتبع شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة عمر واضلاله المسلمين وايقاظه الفتنة وايقاعها
بين المؤمنين كما صرح به القاضي امير حسين البزدي الشافعي في شرحه الديوان المنسوب الى امير المؤمنين حيث قال بالفارسية اول فتنه كه نقصان اهل
اسلام وافتشان بود كه پيغمبر در مرض موت فرمود هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وعمر گفت ان النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن
حسبكم كتاب الله ونزاع بر تيه رسيد كه پيغمبر فرمود قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سببا لضلال الخلق
وايقاظا للفتنة التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فافهم وايضا قوله حسبنا كتاب الله كلام مرموز
لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد الغدير والغدر على حضرة الامير لان كتاب الله تعالى قرآن صامت غير ناطق ولا شمالة على المجمل والمأول والمتشابه والظاهر
والمطلق والعام والناسخ والمنسوخ والمحكم والمشترك والمشكل ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط حقائق احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق يحقق
كاشف عن رموزه قد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية واه بي مرا نمي
نمي توان يافت وگفتن انكه چون كتاب الله وسنة رسول الله در ميان است بمرشد چه حاجتست بان ماند كه مريض گويد چون كتب طب هست كه اطبا نوشته اند
چرا مرا طبيب رجوع بايد كرد كه اين سخن دعاي است براي انكه نه هر كس را فهم كتب طب ميسر است واستنباط از ان ميتوان كرد مراجعت باهل استنباط مبتلا
گردد كه لو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقي صادر اهل علم ست كه بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
نه طون دانه چنانچه حضرت امير المؤمنين فرموده انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبطت من الاخبار
النبوية واما كتاب الله تعالى فيها الاحكام بيانها تمامها خمسمائة آية وظاهر ان الاحكام المستنبطة منها الى الان كم يكون فكيف يصح ان يقول عمر ان في جميع
احكام الدين حسبنا كتاب الله نعم حسبه كتاب الله خصما منتقما منه يوم القيمة حيث اضاع وصية النبي المتداول عليها بقوله اني تركت فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الحديث واما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح اه فهذا اعتراف بما انكره وتبديل لذلك من وقوع لفظ الهجر في الصحاح فانه ثم
تمثيله في اصلاح الكلام بقول كما يقول المريض ناولوني فلانا وهو لا يريد عين الاعتراف يكون ذلك هذيانا فانكيف يصلح به ما افسد الدهر واما ما
ذكره من ان عمر كان يقول كثيرا للنبي في ايام صحته افعل فلانا ولا تفعل فلانا اه فحاشا النبي عن ان يحتاج الى امر وناه ووازع وزاجر ولعله اشتبه الامر على
الناصب الظاهر ان الذي كان يقول لعمر هو صاحبه ابو بكر الذي كان يلقن الناس في خلافته ويقول لهم انا لست بشيطان يعتريني فان استقمت فاعينوني
وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله اصحاب النبي ونهاهم في محكم كتابه ان يدخلوا بيته ويتكلموا معه عن غير ستر الا باذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته
وان يجهروا عنده في القول الى غير ذلك من الآداب واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا فجواب بان من علم مقام رسول الله
وعظم شانه وتنزيهه عن امثاله وتاييده بالوحي الالهي وانه من بين صحبه القلب خاص الباطن كان حقيقا بان يتعجب من هذا التعجب من وقوع المحال واما ما ذكره من ان
قول المصاحبة اراد ان يتمنى حال موته على خلافه على من يا الانبياء بالغيب يعني ان الاطلاع على الغيب قد يكون بالهام الله وتاييده بالحدس والفراسة
كما ورد من قوله اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك السلف الحاضرون هنا لا يفرقون موجبة لعلمهم بذلك واخبارهم من بعدهم فلا يلزم الاخبار بالغيب

فرار عمر

واما ما ذكره من انه لم لا يرى بان نص بخلافة ابي بكر اه فيه انه لو احتمل ارادة النبي هذا لمنعه عمر ومن معه لما تبين لهم من محبة كل واحد منهما لصاحبه
وبغضهما لعلي ولان سبق النص في يوم الغدير على علي كان قرينة واضحة على انه اراد ان يجدد عهده ويصيبه ويؤكد الحجة عليهم ففهم ذلك عمر واليه
عليه ونسبه الى الهذيان كما مر ومن انكر ذلك فقد اتهم وخبر انه واما ما رواه عن عائشة فلا موافقة له مع ما ادعاه وقد بينا ما فيه عند نقله الحديث
في جملة النصوص الواردة بحسب عهد ابي بكر نعم قد تراءى لنا لفظ له في قوله اكتب له وحسن تتمة الحديث ليخدع امثاله من الانبياء ويوقع في اوهامهم
انه يدل على النص وهو هذيان والتمويه حقيق بان يستدفع من الجهل او يختم كما ختم الله على قلبه بالقصر واما ما زعم من ارادة النبي للنص على علي
حال موته فمن سبق النص عليه حال صحته فدليل على انه لم يعرف معنى التناقض ويلزم ان يكون تكرار النص على شيء في الكتاب والسنة تاكيدا وتمويها
بشانه من باب التناقض وبطلانه ونفصيل الكلام وتحقيق المرام في هذا المقام الذي ذهبنا اقدام الافهام ان اصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين
انه لما فرغ ابو بكر بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده منع عمر عن ذلك وقال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ثم اظهر الشيعة شناعة هذا
القول من عمر وجعلوه مطعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة اضطرنا لنا متبعين اصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية انه قال اهجر بهمزة الاستفهام
وصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية الهجر بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله عن اصله وقوله انه قال ان النبي غلبه الوجع وان يصلح العطاء
ما اسند الدهر اذ لا وجه للاستفهام في ذلك ايضا لان الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب لئلا يكتب
بعده اصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء الاصحاء فالذي حمل عمر على الاستفهام الذكور مع ان تبع هجر والاستفهام في زيد
الهجر ايضا لا لانه على تجويز عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي وهذا ايضا شنوا في استحقاقه وجهل بعلو مقام النبي فلا مخلص عن الطعن لهذا ايضا واما حمله على
الاستفهام الانكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظهر عنه من الحاضرين هنا العتقاد ان النبي هجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام
الانكاري وايضا لا ارتباط له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلائم بعد الهجر بكون ما قاله النبي هجرا غير مغن
عن بحثهم الاستنباط من كتاب الله تعالى وايضا لو كان عمر قائلا لذلك على وجه الاستفهام استبعادا الانكاري لما انجر الامر الى المنازعة والاختلاف
بين القوم الحاضرين هنالك ومن المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الكتاب غلظة فيه بتلك الحالة المشتملة على الهذيان والهذيان افضى الى النزاع
والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها رابعها ان نقلها مع بيان ما فيها
من الهذيان والهذيان الصادر عن ابي عمر توضيحا للمرام وسد الباب الوساوس الاوهام فنقول قال قد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا
بعد امره لهم ان ياتوه بالكتاب فقال بعضهم اوامر النبي جزم ايجابها من ندبها من اباحتها بقرائن فعلمت من قرائن قوله بعضهم ما فهموا انه
لم يكن منه عزمة بل امر رده الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهم هو فلما اختلفوا كف عنه انه لم يكن عزمة ولما رأوه من صواب رأي عمر ثم هو
قالوا ولم يكن امتناع عمر انما اشفاقا على النبي من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي اشتد به الوجع وقد
خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصل لهم الحرج بالمخالفة ورأى ان الارفق بالامة في تلك الامور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فكون المصيب
والمخطي ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتاسيس الملة وان الله قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله تعالى اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله
على من نازعه لا على امر النبي وقد قيل ان عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وان يقولوا في ذلك الاقاويل كما
الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة اخرى ان معنى الحديث ان النبي كان يهجر في هذا الكتاب لما طلب عنه لانه ابتدأ بالامر به بل اقتضاه منه بعض
اصحابه فاجابهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس لعلي اطلق بنا الى رسول الله فان كان الامر فينا علمنا
وكراهة علي هذا وقوله والله لا افعل واستدل بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير مما تدعونني اليه وبقوله اوصيكم بكتاب الله وعترتي
من الذي طلبتم وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتبين ذلك لهم واتفق الكل هذيان وهجرا الاول فلانه هجر الحمال ورجم بالغيب ومن الظلام
مع ان الاصل في الامر الوجوب فلا يعدل عنه الى ظهور قرائن خلافه بلا دليل وثبت ورقيب في الظلام ما رميت وكيف لا يفهم عزم النبي في ذلك مع اتيانه بصيغة
الامر الذي هو الوجوب كما سبق تحقيقه وتاكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله ولما اداه من صواب رأي عمر ففيه انه من اين علم اصابة رأيه وما وجه تصديقه
لذلك اللهم الا ان يقال انهم فهموا انه صلى يريد بذلك النص على خلافة علي بعده كما يقوله الامامية فصوبوا لما وافقوا لعمر الكارهون لخلافة علي
منع عمر عن ذلك الوحي بحيث مطلوبه الامامية وبصر جميع التوجيهات المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل السنة في باب الامامة لغوا باطلا كما لا يخفى
واما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن كتابة ذلك باشفاقه على النبي وان لا يتكلف في تلك الحال مشقة املاء الكتاب فمدفوع بانه لم يكن يكتب
ذلك الوصية مع قلمها بحيث الكتابة بخطه وحركة يده وقلمه حتى يحتاج لزوم المشقة بما اشتهر من قولهم مشقة الاقلام ومشق الاقلام لانه
كان امرا لا يكتب ذلك تقرر من الكتاب شيئا وان كان املاء مما يلقي عبارة الوصية الى كاتبه ولا مشقة في ذلك مع قلمها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن في دلالة
على ذلك امرهم باحضار الكتاب على الوجه الاكد مع انه مؤيد بالوحي مستند بالملائكة فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فان النبي اعلم بحال نفسه
واشفق على نفسه من غيره واما ما ذكره من انه خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصل لهم الحرج بالمخالفة اه ففيه ان هذا الخوف مما لا وجه له لم
يقع قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي حيث علموا بيقينا ان الله تعالى ورسوله لم يكلفوا احدا شيئا من التكاليف الشاقة وقد امروا

قوله تعالى ومواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله يعبث بالملة السهلة السمحة الى غير ذلك
ابن نشا خوف ان يكتب النبي في هذه الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم الا ان يقال ذلك ايضا بانه لما كان النبي في تلك الحالة في مرض المتكلم بالهذيان والخلط
والخبط في الكلام كما حكم به عمر احتمل ان يكتب ما يخالف قانون ايام الصحة وهذا وقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى واما الثاني وهو المصرح بقوله وحسبنا
عمره فهذه ان اراد عمر مصلحة مخالفة لامر النبي عين الكفر لقوله تعالى ما كان للمؤمنين اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من تمام
علم تقرر الشرع وما سبق لمثله وان الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الاية فحاصله ان مخاطبة النبي وضمه من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا
حاجة اليه وهذا في مرتبة اعادة كلام عمر والحكم بهذا بان النبي والا فامره لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا لفائدة جديدة والرد عليه
واذ على الله تعالى وقصور حد الشرك بالله تعالى وايضا لو كان معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر للزم عدم صدور شيء من احكام الدين عن النبي بعد نزول
هذه الاية ولا يقول به الا الجاهل او معاند واما الثالث وهو المعنون بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين اه فهذه ان هذا لا يصلح سببا لترك
النبي وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل عنه في كتاب الله تعالى فضلا عن سنته وخطابه بذلك انما كان لخلاص المؤمنين من اصحابه لا سيما
وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا وما زعمه من ترتب فائدة الاجر على المصيب والمخطي فدفوع معارض بان الحكم الاجتهادي الخطاء وما يترتب عليه مشقة عامة
لجميع امته وهذا لا يوازيه فائدة حصول الاجر للمخطي فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فمكذب ظاهر لما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه
المهاجرين والانصار عند النبي يومئذ ويؤيد ذلك ما روي من كثرة اللغط والصوت عند ارادته كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من تنظير احتمال
قول المنافقين في ذلك بادعاء الرقصة ففيه ان ادعاء الرقصة لذلك انما وقع للمنع عن الكتابة فاوتركوا النبي حتى يكتب الكتاب في شان ابي بكر
كما زعم النواصب على ما اشرنا اليه ادعى الشيعة ذلك بالجملة المفسدة التي زعموها انما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما ظنه فلينظر
لبس كما ينبغي وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم ان منعه
الكتاب لم يكن الخوف عن امثاله من المنافقين بل لاغراض فاسدة لا يخفى على اولي النهى وايضا لو كان عن هؤلاء من كتابة النبي عند غلبة الوجع وشدة
المرض لكان اولى بالخوف والمنع عند ما كتب ابو بكر في مرض الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع ان عليا قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا
بينا هو يستقيلها في حيوته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر كتابة ابي بكر بعد حضوره عنده حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا كان اولى
ان يكتمه ويخفيه عنه ما وصل اليه دفعا للحرج الذي وجب عليه لذلك حصوله وقد كان كتاب ابي بكر على وجه يفهم الناظر في مقام الطعن والرد فيه
في شان عمر كما ذكرنا سابقا فكيف انه ان عدل فذلك ظني به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان يدا ولجا فلكل امرئ ما اكتسب
كما ذكر في شرح المقاصد وغيره ووصية النبي كانت على وجه القطع والبتات حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وايضا بدفع انكار علم عمر بكتابة
ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله بيد رجلين ليقرا على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان
مت فهو نقراه والا فلا نقراه فقال طلحة اقراه وان كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت ذكري فيه فقال طلحة وانه امس او قال اليوم الرابع وهو المصرح
بقوله وقد قيل انه كان عن النبي بطريق المشورة والاختيار اه ففيه انه لم يكن تلك الحال حال الاختيار والابتلاء سيما وقد علم النبي حالهم في طول مدة
صحبتهم واختبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامام المسئلة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لان مقامه ثم قد تقرر كما قال تعالى
وما منا الا له مقام معلوم واما الخامس وهو المبدء بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث اه ففيه ان هذا احتمال الجزم به الامامية حيث قالوا كان منصوصا
ان يكتب شيئا في تعيين علي للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل اخرا بقوله وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك لو اغمضنا عن
ذلك نقول لا فرق بين امر الذي ابتدا به النبي من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امره به في وجوب امتثاله لان الكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما
استدلال هذه الطائفة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله اه فقد قال فيه ان علياء كان ملازما لخدمة النبي ايام مرضه فلا معنى
لقول العباس له انطلق بنا اه وانما يفهم هذا القول على عباس تلك الساعة الذي تقرر ومعنى الحديث على ما ذكره وتؤيده ان هذا غير مذكور في
صحاح القوم وايضا ذاكره علي السؤال عن ذلك وحلف ان لا يفعل كما ذكره المفسر فمن الذي سأل ذلك عن رسول الله وامتثاله منه واما الاستدلال
بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على نزاع الحاضرين هنا لا مع ان فيه من التلويح
ما لا يخفى لان قوله دعوني يشعر الجابة عنهم ولا وامره بقوله هلموا او ايتوني اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جلا والعجب من القوم
كيف يحملون ظواهر الايات التي فيها عتاب الانبياء على نزال الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطايا مع دلالة العقل على وجوب نزههم
عن ذلك مع وجود الحامل لظواهر تلك الايات وبتركونها ويحملونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من مرتبة الانبياء باقصى على غير
ظاهرها وممنوع من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا يحتمل له ويتركون الفاظ ظاهرة بغير تاويل واضح وهلا سووا بينه وبين الانبياء الذين هم في محل
التعظيم وما ذلك الا من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وشدة تسرعهم الى الحق الابلج وتسرعهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا
الحديث ونظائره الواضحة في مرض النبي على ارادته المنصوص على خلافته علي في ذلك الكتاب بوجوه الاول مجرد منع عمر وظهور كونه مريدا لخلافة ابي
بكر ليكون تنصيصا بها اولا وسببا الى تنصيصها ثانيا فمنعه منع النبي عن كتابة ذلك الكتاب بالغ في استقرار خلافة ابي بكر حتى دخل الناس بعده

نسبت الى الساعي كما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور القدح من عمر في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وتقديمه
البيعة له ومن ضرورة تقديم خليفة باستخلافه وكان هذا العهد بينهما معقودا قبل ذلك باتفاق جمهور قريش المعاصرين لعلي وجدد وهذا العهد
باتفاق الى عبيدة الجراح بعد تغيب النبي بخلافه على علي في غدير خم وهذا الغرض تخلفوا عن جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم يعلم عمر من النبي
بدان يؤكد ما صرح به من خلافة علي في يوم الغدير وغيره لما منع النبي عن الكتابة ولم يات في مقابل النبي بما لا يليق به من الكفر والهذيان الشافي
تحسين عباس وتحزنه عند تذكره تلك الواقعة وكثرة بكائه بمثابة بل معه الحصر كما رواه البخاري ومن البين انه لو لم يتحقق له ارادة النبي كتابة
الوصية في خلافة علي لما عرض له الحزن والبكاء هذه الحيثية انه لم يقع بعد النبي بين امته رزية ومصيبة توجب حزن ابن عباس وبكائه هذه
المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سواء الاختلاف في امر الخلافة وافة خلافة ابي بكر الثالث ما يفهم من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس
مشتملا على ذكر وصايا لا تليق في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث وبيانهم له في مقام التفصيل حيث ذكر البخاري في كتابه في باب يستحب
لاهل الذمة انه اوصى عند موته بثلث اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم وسكت عن الثالثة وفي باب مرض النبي ووفاته
واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالثة اما ان سكت عنها واما ان قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري
قال سفيان وثبت الثالثة هو قول سليمان الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن عيينة وقيل سليمان بن ابي مسلم انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا ان
الوصية وقعت لخلافة ابي بكر لرووها وانما سكتوا عنها لكونها متضمنة لخلافة علي كما ادعاه الشيعة وايضا قد ثبت انه كان في البيت عمر النبي
جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يروا الحديث المذكور وعمر ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نسبه هذا الا تلبيسا وتدليسا واخفاء الحق بالباطل
والله يحق الحق ويبطل الباطل بيننا الثالثة قال المصنف رفع الله درجته ومنها البيعة ابي بكر على جميع الخلق ومخاصمته على ذلك وقصد بيت
النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي عدة مرات في موالاتهم واوجب محبتهم وجعل الحسن والحسين ورابع الائمة فقال اللهم
هذا وديعتي عندي امتي بالاحراق بالنار وكيف يجد عليه ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تعالى او نبيه او يمارس به اثر كان اعلم
منهما بمصالح العباد او كانا قد استاماه في نصب ابي بكر امامه او فوضت الامة بامرها اليه ذلك وحكموه على انفسهم في ربع العاقل المنصف نفسه
بنظر هل يستحسن لنفسه المصير في هذه الاعتقادات الردية مع ان النبي كان اشرف الانبياء وشريعته اتم الشرائع ومنع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم
سماعته قهرا واجبارا وكذا من النصارى والمجوس ولم يهاجمهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هؤلاء الصحابة قصد اهل البيت بذلك مع ان مسئلة
عندهم ليست من اصول العقائد ولا من اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا قتلوا سوى
الانصار وغيرهم مثل سلمان وابي ذر والمقداد وكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن زيد لم يبايع الا ان ما قال ان رسول الله امره عليكم فمن
امره على ابا بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبت بالاجماع وكل اجماع فان مبداه يكون شخصا ثم يتتابع
الناس في الموافقة والقبول حتى يتم الاجماع خلافة ابي بكر كان مبدأ عمر وابو عبيدة وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان المحدث
وكان وزير رسول الله وابو عبيدة كان من الامناء وقال فيه رسول الله ان هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا مبدأ الاجماع وليس هو الموجب وهذا
ظ وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الرفضة بوجوه عقلية ونقلية انتهى واقول قد اسلفنا مرارا ان الاجماع لا يتحقق
على بيعة ابي بكر لا اولا ولا اخرا فتخلف عنه علي واولاده واتباعه ولا واخرا كما ذكرناه سابقا وكذا اسامة بن زيد كما ذكره المص واما ما ذكره من ان
مبدأ كل اجماع يكون شخصا او اشخاصا اه فهو مقدمة كاذبة مختلقة للناصب لمخالفته لما اعتبره الاصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق اهل الحل و
العقد على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم بعد موافقة المتاخر فلا يمكن تحصيل الاجماع على خلافة ابي بكر
نذير بجا ولو سلم هذا من ان علم عمر ان هذه المسئلة صالحة للاجماع عليها حتى صار مبدأها واوجب على نفسه بانفراده الاهتمام في ذلك والزام الناس على
الاجماع وهل سمع احد في غير هذا الاجماع المحتمل المبتنى على بلوغ الاهتمام والجبر والالزام الى حيث وقعوا على صدد واحد ورأسوا واحدا واكرهوا
لخوف الالزام بذلك وقصد والاحراق بيت اخرين سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من المحدثين ان كان بدون تشديد
الدال فهو مسلم لانا نجزم بانه مبدع الاحداث ومبدأ حدث والبدع والاحداث وان كان بالتشديد فناظر الى الحديث الذي رواه الناصب بعاقبة في نفسه
فقد مر انه موضوع غير مسلم عند اصحابنا واما عبيدة الجراح فمستبعد والامين من امين ابي بكر وعمر تعظيما منهما له جزاء لمعاضدته اياهما في اخذ الخلافة عن
اهل البيت كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله شعر غلط الامين فجاز ما عن حيدره والله ما كان الامين امينا ومراده من الامين ابو عبيدة كما قلنا
وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير ان مخاصمة ابي عبيدة مع علي عند ما طلبوه لاخذ بيعة ابي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح
المواقف قدس سره فزعم في قصد ذكر فرق الغلاة من الفرق الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل وقصدوا ان جبرئيل
غلط في تبليغ الرسالة من علي الى محمد واما انكار الناصب لاحراق بيت هذا البيت فمسلم لكن المص قدس سره لم يدع احراق البيت وانما ادعى قصدها
لاحراقه واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت وغيرهم وهذا مما لا يمكن انكاره كما مر مرارا قال المص رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة
انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي بل انكر ذلك لما قالوا قد مات رسول الله فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر

انما سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افائن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وكان لم يسمع
هذه الآية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلق انتهى **وقال الشارح** رضي الله عنه اقول في الصحاح ان رسول الله كان توفي
وانه ذهب الى ربه كما ذهب موسى بن عمران الى ربه في الطور وسيعود ويقطع ايدي رجال وارجلهم بما قالوا انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس فلم يجلس وكان
يتكلم عند ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي
باق لا يموت ثم قرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افائن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الآية فلما سمع عمر هذه المقالة رجع الى
قول ابي بكر وقال كأني لم اسمع هذه الآية واختلفوا في ذلك الحال الذي غلبه حتى حكم بان النبي لم يمت فقال بعضهم اراد ان يسوس المنافقون
وخاف ان لو اشتهر موت النبي قبل البيعة لخلفه تشتت امر الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين لئلا يرتدوا عما هم فيه من اتباع
الفتنة والاضاع خلال المسلمين كما كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم الحيرة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا يأذن له ان يحكم
بموت النبي وهذا كان امر عمر جميع المؤمنين بعد النبي حتى حزن بعضهم وعمي بعضهم من كثرة الهم واختل بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج
من حال العلم والمعرفة وتكلم بعد موته وانه ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون طعنا انتهى **واقول** كل من القولين المذكورين في تأويل
حمل عمر تمنيا بالى عنه رجوعه الى الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله كأني لم اسمع الآية وتوجيه على خصوص الاول ان تسنية هذه المرتبة من الغلو
والتولي في حكم غلبة الحيرة الى عمر وجعله صوتيا اذ سكره للنبي بحيث لا يجوز عليه الموت بناء على ما سبق من تجويزه الحدث بل يجوز الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فان معنا ان كتاب الله يكفي بعد موته وكذا يأتي قوله وقول اخويه عند تخلفهم عن جيش اسامة
بانا نضيع جيشا نرى ما يظهر من حال النبي بل يأتي اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى وتوجيه على الثاني انه لو كان لعمر شدة محبة النبي
لما ترك تجهيزه والصلوة عليه ودفنه وتعزيته اشتغالا عن ذلك باخذ البيعة لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من انه خاف فتنة عمر
لم يكونوا في اخر زمان حيوة النبي بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين وانما كانوا اشرار من قبله فما يكون كما لا يخفى نعم لو ارادوا
من المنافقين من يشمل هؤلاء وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح ذلك وقد وقع منهم الفتنة التي ابتلي بها الامة الى ظهور
كاشف الغمة المهدي المنتظر من آل محمد فافهم الكلام واما ما ذكر من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فمقول في جوابه ثبت العرفة انفس
وان كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه الفقر عليه بجهله المستمر نعم الحال الثاني له هو الخروج على عينه **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرأة حاملة فقال له امير المؤمنين ع ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك
عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فنبهه امير المؤمنين ع وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته
وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى **وقال الشارح** رضي الله عنه اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم الخطأ في الاحكام اما الغفلة او نسيان
عروض حالة يدعو الى الاستحسان في الحكم والانسان لا يخلو عن السهو والنسيان والغفلة او ترك الفتوى ان صح ما ذكر من حكم عمر في الحامل والمجنون
فربما كان شيء مما ذكرناه ولا يكون هذا طعنا وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر وقد شاركه النبي في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله
يقول بينا انا نائم اتيت بقدح لبن فشربت حتى اني لارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال
العلم انتهى **واقول** قد مر انه لا يجوز الاجتهاد عن النبي فكذا على الامام اذ الامام مقام النبي الا اجتهاد الا يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله يجوز
ان يكون برأيه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطئ فيجوز على الامام الخطأ وذلك ينافي الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها
ثم ما ذكره في علة خطاء عمر من عروض حالة يدعو الى الاستحسان محل تأمل فيما نحن فيه مجال واي حالة يتصور ان يدعو الى الاستحسان بقتل مسلم او رجم
مع ما علم من الشريعة من الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصر من ان المجتهد اذا شاور الحاكم للعلم ان لا يحكم الا بمحضر اهل الفتوى ولقد انصف
ذلك القاضي الارموي في الباب الاربعين حيث قال لا بد عمر لم يتفحص عن خطأه ولم يعلم كونه خطأ ملا فلما نبهه على ذلك رجع الا ان هذا يقتضي
ان عمر ما كان مخاطئا في سفك الدماء وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو عن امرين اما الجهل الصرف او استخفافه باحكام الشرع وعدم
توجهه بتحقيق حال المحكوم عليه وكيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكره من ان ابا الفتوى يرجعون الى الحكم الحق فيه
ان ذلك انما يكون في غير من له الرئاسة العامة في الدين والدنيا ولو سلم فربما لا يحضر هناك من يرد ذلك الامام الى الحكم الحق ويمنع عنه الهوى واتباع كل
ما نحن فيه من تلك المسائل الغامضة التي يحتاج فيها الى مراجعة اهل او مطارحة الفضلاء ولو كان مخاطئا في ذلك لم يعمل
ما سبق من الاستحسان وعدم المبالاة بالدين فلم يخف ما شاء واما استشهاد جهل عمر بقوله وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر فيما نشأ من استشهاد جهله
ومكره عليه بعقله وعلمه وقد سبق ما يدفع الاستشهاد على وجه اتم لكن يحتاج فيه الى توجيه وانما ما رواه من حديث ابن عمر في فضل الله فقد
تراه مثله لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوي ابن عمر وبصير من عقيل استشهاد ابن ابي مدينة كما مر مرارا والكلام مضمون الحديث
رواه ابن عمر في منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبي وانما يدل على شرب من عليل الفضل الذي هو من الكرام من اصحاب الكاس والجام على
الارض وهذا لا يرى عرفا ولا يشبع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه منع من المعالات في المهر وقال ان غالى في مهر ابنة جعلته في

توفي ع فاوعز في المسجد وقال ناس يزعمون ان رسول الله ص

يرجع الى الحق فهذا يدل على انه لا يجوز الاجتهاد في مقابلة النص

المال لشبهة انه رأى النبي تزوج فاطمة بخمسمائة درهم فقامت المرأة اليه وتبسمت بقوله تعم وانتم لعنتهن فنظرا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت واعتذر قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله كل الناس افقه من عمر خطاء فانه لا يجوز ارتكاب المحرم وهو اخذ المهر وجعله في بيت المال لاجل غرض مستحب وتوابه منافية لان المرأة انه حرمه ومنع حتى قالت المرأة كيف نمنعنا ما احله الله لنا في محكم كتابه واما التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لا فضى الظاهر الى القبح وتصويب الخطاء ولو كان العذر صحيحا لكان هو المصيب والمرأة مخطئة انتهى وقال الناصب

خفضه الله اقول شان عند الاسلام وخلفاء النبوة ان يحفظوا صورة سنة رسول الله في الامة فرهم بترك المغالاة والاجماع على ان الامام له ان يأمر بالسنة ان يحفظوها ولا يختص امرها لو اجبا بل له الامر باشاعة المندوب وهذا مما لا نزاع فيه كما انه قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله واما تخطئة قاضي القضاة في جوابه فخطاء بين لانه لم يرتكب المحرم بل هدد به وللامام ان يهدد ويتوعد بالقتل والتعذير والاستصلاح فاوعد الناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالاة فلا يكون ارتكاب محرم ولم يروا انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها في بيت المال ولو فعله لارتكب محرما على زعمه ثم قال والرواية منافية لان المرأة انه حرمه وهذا غير مسلم ولما كان ظاهر امره بنهي ما ذكرته المرأة من جواز المغالاة بنقل الكتاب رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند ذكر الله تعالى حتى انه يقال له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال تواضعه واما قوله لو كان الامر كما قال عمر لا فضى ظاهرا القبح وتصويب الخطاء فهذا كلام بين البطلان فان عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا يفضي ظاهرا القبح ولا تصويب الخطاء لانه تواضع بترك الحق والتصحيح واخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى واقول ان اراد وقوع الاجماع على ان شان الامام ان يأمر الانام استحبابا بحفظ السنة وضبطها ويقول لهم على وجه الترغيب هذا سنة رسول الله فان فعلتموها ثبتم به كان احب الى مسلم لكن منع عمر عن الوجه المنقول المشتمل على التهديد بالمذكور يأبى عن هذا ابا بينا وان اراد الاجماع على ان له يأمرهم امرا ايجابيا ويوجب عليهم فعل السنة ويؤاخذهم على تركها فلا نسلم وقوع الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة يصير واجبا بايجاب عمر واما قوله ولا يختص امره بالوجوب فلغو من الكلام لا ربط له بكلام المص قدس سره اذ ليس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم فيفتقر الى تهديده على فعل السنة بحيث يدل على ايجابه لها محرم قطعا قوله للامام ان يهدد ويتوعد بالقتل والتعذير قلنا نعم لكن لترك واجب او فعل حرام لا لترك مستحب او مباح جائز واما قوله ولم يروا انه اخذ شيئا من المهور الغالية فمما لا طائل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم لاجل القصد اليه ولعمري هذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر امره بنهي ما ذكرته المرأة فقد علمت ان ظاهر امره وباطنه كلاهما ينافيان ذلك فلا يتفرع عليه اتجاه التواضع واما حكمه على الملازمة المدلول عليها بقوله المص لو كان الامر كما قال عمر لا فضى ظاهرا القبح وتصويب الخطاء فانه بين البطلان فبين البطلان ظاهرا لو كان الامر كما قال عمر من وجوب مهر السنة وعدم جواز المغالاة وانما اظهر جواز المغالاة تواضعا مع المرأة وعما شاة معه في تسليم ذلك الجواز الخطاء في نفس الامر للزم ظاهرا القبح وتصويب خطأ المرأة لزوما لا شبهة به والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المرأة فيصير تواضعه معها منه نفس الخلاف الحق وهو معصية وضلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله فهو بيان رجوعه عن حكم الاية المبيحة للمغالاة في المهر وكذا بيانه ما يسبق من قصة ابلاغ النبي ع ابا هريرة لان يبشر المؤمنين بان من كان ايمانه بالله بهذا يدخله الله الجنة فلما ذكر ابو هريرة ذلك لعمر ضرب على صدر ابي هريرة حتى قعد على استه فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله وبالجملة الرجل شهد بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا في بعض هنات خلواته ووضع الخد على الارض عند ذكر الله بل له ان الله ان وقع كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره فافهم واما قوله الا انه تواضع بترك الحق الخ فيه

فلا يمنع المغالاة

انما استدعى عمر لم يكن الا المنع من المغالاة فان اراد بترك الحق ترك منع المغالاة حقا حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث على متابعة السنة كما يظهر من سوق كلام الناصب فلا يلائم ما فهم من كلام عمر بشيء من الدلالة وان اراد معنى اخر فلا بد من تصويره حتى ننظر فيه قال المصنف

رفع الله درجته ومنها ان تشور على قوم ووجدهم على منكر فقالوا الخطاب من يجسس وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير الباب قال الله تعالى وأتوا البيوت من ظهورها وأتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا وقد قال الله تعالى وتسلموا على اهلها فلحقه الخجل اجاب قاضي القضاة بان له ان يجتهد في ازالة المنكر ولحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما هو له وهذا خطاء لانه لا يجوز للرجل ان يجتهد في الحرام ومخالفة الكتاب والسنة خصوصا مع عدم علمه ولا ظنه وهذا ظهر كذب الافتراء على ولي الله وقال الناصب خفضه الله اقول جواب قاضي القضاة صحيح تخطئته خطاء ظاهر لان هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون للحكم الحرام معاض وهنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر الوسع والامكان فهذا يجوز التجسس لانه من جملته ومع الازالة فكان التجسس لازالة المنكر خارجا من حكم مطلق التجسس فيجوز فيه الاجتهاد الا ترى ان رسول الله امر بكسر القدور التي طبخت فيها الحمر الاهلية مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام للنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك الامر فازالة المنكر اذا دعت الى امر لا يتيسر الا ازالة الا به يجوز للمحتسب الاقدام عليه اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر اوان الخمر اذا لم يتيسر الا باراقة بدونه الكسر ويجوز عمر اجتهد فدخل

الدار وتجسس على ما ذكرنا ثم لما ذكره القرآن لغير اجتهاده فلم يكن وخرج وامثال هذه الامور لا يبعد عن ائمة العدل انتهى واقول ان ارادوا المصنف
من قوله ثم تجسس ولم يجوز تخصيص الكتاب بالرأي والاجتهاد كما تقرر في الاصول فيكون الاجتهاد في ذلك حراما والتعارض الذي توهمه اجتهاد بالخلاف
وهذا انما لا يتوجه عليه شيء اصلا ولهذا لم يجب عن شيء من حجج المخطئين اياه والنجم وايضا ان ازالة المنكر انما يجب بقدر الوسع والامكان الشرعي وفي الامكان
العقلي فازالة المنكر بهذا الامكان العقلي مما لا يجوز العمل به فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر في الشرع للامر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب
شرائط مخصوصة مذكورة وانه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم يحصل المظنة بالادنى وغير ذلك وبالجملة الامكان الشرعي للتجسس بالسور ونحوه
انما يتحقق باجتماعه لمن عن اشتراك شخص في بنيه على ابتداع منكر لا يمكن تداركه الا بالفضل والزنا على ما صرح به بعض الشافعية في كتاب الاموال
وهذا صريح ما روي عن عمر في ذلك انه لم يكن بناء ما فعله من التسور على شيء من ذلك كما اشار اليه المصنف ثم اقول يتوجه على جواب قاضي القضاة انه مناقض
لما ذكره في مسألة الغصبة حيث اختلفا فيها انه وجدهم على منكر واذا كان المفروض انه وجدهم على منكر كيف يجاب بانه لحقه الخجل لانه لم يهتك الامر على ما قيل له
وهذه المسألة سؤالا وجوابا مذكورا بعينه في كتاب الشافي على الوجه الذي ذكره المص فههنا لم يتعرض لما ذكرنا من المناقضة فيه فازالة المنكر في
الغصبة المذكورة لما امكن لانه بالتسور والتجسس المذكور الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل تحت مطلق التجسس المنهي هكذا ينبغي التأمل والتحقيق
واما قوله مع ان الكسر لا يلائم مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك لا يراه مردود بان النبي صاحب الشرع منكر فيما يفعل على امر الغيبة
في مخالفة نص القرآن باطلا اذ غاية الامر فيما فعله النبي وامره من كسر الدنان ونحوه تخصيص الكتاب بالسنة التي هو منهم من الوحي الاطهر وهو جائز لنا كما تقرر
في الاصول فضلا عن النبي واما قوله اما سمعت ان المحتسب لو كان يكسر آنية او لا ان المحتسب ان كان له ذلك الا انه عليه ضمان ما كسره صرح به ابن الهمام
في كتاب الحلوى وقال هو قول الشافعي وابي حنيفة ورد على جميع الاحاديث الآثار المخالفة لذلك ثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل التسور مخالف
للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا يخفى هذا تخصيص لشارع النص الدال على عدم جواز ازالة المنكر بما عدا الدنان ورخصه المحتسب في
كسر الدنان وبالجملة ما ذكره ههنا واجد كما يظهر بادنى تأمل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال الا يجوز حتى انه يعطي
عائشة وحفصة في كل سنة عشرة الاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي
وهبها رسول الله اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له ان يفضل النساء وهو خطأ لان التفضيل انما يكون بسبب يقتضيه كالجهاد وغيره انتهى **وقال**
الشارح خفضه الله اقول قد سبق ان عمر لما كثرت الغنائم واتسع الفتوح والخراج جعل لكل من ازواج رسول الله عشرة الاف درهم وكان هذا ايضا من
الفتوحات ومنهم علي واما فدك على بني هاشم ليعملوا فيها كيف شاؤا فان عطا النساء اللاتي هن امهات المؤمنين ولم يجز لهن التزويج بحال مما لا يجوز الطعن
فيه سيما اذا كانت الغنائم واموال المصالح كثيرة واما تفضيل بعضهن فمما لا نقل فيه صحيح وان صح فله التفضيل كما قال قاضي القضاة والسبب المقتضي
لا ينحصر في الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤنة من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا ظاهر البطلان لان الناس يعلمون ان
عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش فقراء حجاز فكيف اخذ من بيت المال هذا وان اخذ فمن ناصر في الحجاز التي يدعوا الى الفقر فيها مصالح
الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان فاطمة لم تكن حية في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم انتهى
واقول قد ذكر الناصب لكن وبل الذي لا حافظة له سابقا ان النبي كان يفرق حاصل فدك في مؤنة ازواجه واهل بيته فكان الواجب على عمر ان يقتصر
على ذلك ايضا تأسيا بالنبي وحيث فعل هذه المسامحة مع بنيه وبنيات ابي بكر من بنات الازواج وفعل بعده مع اهل البيت علم ان ذلك منتهى الشهوة
الخارجة عن حكم الشريعة ومصالحها وتجرد ولما يتخاطر بنيه وبنات اخيه وسنخالفه ابي بكر واما ما ذكره من اعادة فدك على بني هاشم فهو من مفتريات
لما ذكرناه سابقا نقلا عن جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء انها كانت حقوقا لابي بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر مما قررناه انه يمكن تقرير اصل الاعتراض على
بوجه لا يرتبط به جواب قاضي القضاة وذلك بان يقال الافراط في حق بعض الزوجات باضعاف ما فرض النبي لهن التفريط في حق اهل البيت باخذ حقهم
الا عن الجهال او بغض اهل البيت وكل منهما يوجب الطعن وتدفع بما ذكرنا من ان النبي قد فرض حق جميعهن ما بقي بمؤنة كل من الزوجات ما ذكره الناصب
من احتمال كون بعض الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش فقراء حجاز فلا يدفع تصرفه في بيت المال لان الغرض من تحصيل المال
لا ينحصر في صرفه في الحال بل قد يضبط ويكنز احتياطا لوقت الاستقبال واعتباطا للاهل والعيال واما احتمال صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما ذكره
انه يفرق في زمنه واما ما ذكره من ان فاطمة وان لم تكن حية في ايام خلافة عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفي زمان حيوة فاطمة كان شريكا مع ابي بكر
في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك اذ قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا في رد فدك لفاطمة ثم لما اطلع عمر على ذلك اخذه منها ومزقها
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله تعالى في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال
له اذا رأيت وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين فلما جاء في شهادته انبا عاطفوا وفعلوا ذلك فعاد الى الشهود وخوفهم وفضحهم فيحسب ان يفضح المغيرة
وهو واحد فدفع المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه اجاب قاضي القضاة بانه اراد ستر الحد عنه
واحتاج في دفعه الى التسبب الى ستر كيف يجوز ان يحال ستر الحد عن واحد ويوقع ثلثة فيه وفي الفضيحة مع ان عمر كان كلما رأى المغيرة يقول قد خفت ان
يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره المعتمدون من الرواة انه كان امير البصرة وكان له

بغضونه فاخذوا عليه الشهود انه زنا وانوا عمر فاحضروه من الكوفة فشهد عليه واحد منهم فقال عمر لغيره قد ذهب بعلمه فلما شهد الثاني قال قد ذهب نصفه فلما
شهد الثالث قال قد ذهب ثلثه اربعا علما بلغ نوبة الشهادة الى الرابع ادى الشهادة بهذه الصيغة الى رابعة مع المرقة في ثوب ملتحفين به وما رايت المفعول
الفضوح كالمرود في المكحلة فسقط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير المؤمنين انظر كيف تكذب يا علي فقال له عمر اسكت فلو تم الشهادة لكان الحجر في راسك هذا
رواية الثقاة ذكره الطبري في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن الخلكان وابن كثير وسائر المحدثين واربابا التاريخ في كتبهم
وعلى هذا الوجه هل يلزم طعن واما على رواياته فلا يبقى مطعن بعد لانه ان لوح الى الشاهد بترك الشهادة فهذا منه تولية لان الامام يجب عليه درء
الحد بالشبهات وله ان يتهم الناس باخفاء المعاصي كيف لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والاخرة واما
تفضيح الثلثة لانهم فضحوا امير امراء الاسلام وكان عمر يعرف عرضهم ومع ذلك اجرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى واقول الرواية
التي تنسبها الى المعتمد بن عماد هي من مخترعاته لانه سيذكر انه نقله من تاريخ الطبري وانا حلفت الايمان المغلظة انه لم يرد تاريخ الطبري الشافعي
المغيرة بن علي اهل السنة الذي وصفوه بانه مشترك بجلالة ولعله اراد التاريخ الفارسي المشهور والمشهور بين الناس بانه تاريخ الطبري لا العتدا
به وتوبيخ كذبه في نسبة هذه الرواية الى المعتمد انه نسب ذكره الى تاريخ ابن خلكان ايضا وذلك التاريخ خال عن ذكر احوال الصحابة واعيانهم من بعدهم
ولهذا اشتهر بوفيات الاعيان على انه لو كان هناك رواية لحق بالاعتبار تما نقله المصنف ذكرها في الفصل وتكلم على رواية المصنف ولم يحتج الى تاويل الرواية
بما لا يليق ولا ينبغي من جوع واما ما ذكره من ان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات فيمكن ان المراد بالشبهة التي تدرء بها الحدود هو الاشتباه الذي
يحصل لفاعل الفعل المشتبه بالحرام كما اذا وطئ رجل امراة اجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه عليه الحال ولم يتعقل
مغيره دعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة عمر في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة او لا لا مدخل لها في درء الحد فاي ربط لذكر درء الحد بالشبهات بهذا
المقام والاستدلال به على ان متع الشاهد كان مندوبا اليه واما قوله وله ان يتهم الناس باخفاء المعاصي غير مسلم والا لانسد باب الجرح والتعديل
ولضل الناس عن كيد الفساق في عويل وكيف اشتمال الرجال الكبرى الاعتدال وغيره مما اشتمل على الجرح والتعديل اقوى شاهد على ما ذكرنا وان سلم
ولما استدلال الناصب على ذمه باخفاء المعاصي بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة الذين شهدوا على المغيرة
بالزنا لم يشهدوا عليه بذلك محبة لله تعالى صدا الى اقامة حدوده وحفظا للمسلمين عن كمون ذلك الكمون والاقتداء في الصلوة والتسجيل ضلوا
ذلك لمجرد حب شيوع الفاحشة والتوطن في المعادة والمناقشة ومن اين علم عمر وهذا الشقي من اولياء ان الشهود كانوا على الوجه الثاني دون الاول
واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة انما كان لتفضيحهم امير امراء الاسلام فهو كلام في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير امراء الاسلام انما
يكون منكرا لو كان على وجه يخالف قانون الاسلام وظاهر حال الشهود الاربعة وموافقتهم على الشهادة او لانهم كانوا فسقة لا فائدة حد الله حكما
كما هو ظاهر حال سائر الشهود فلا ذنب على الثلثة منهم لو خالفهم الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان عمر يعرف عرضهم فمن قبيل الرجم بالغيب والتوغل في
الظلام بل فيه اثبات علم الغيب لغير مع نفيه سابقا لما سوى الله تعالى فتدبر لا يخفى ان الناصب اغمض عن جواب ما نقله المصنف عن عمر اخوا من انه كلما كان الى
المغيرة قال اخفاه الله بحجارة من السما لانه صريح في افتضاح الشهود والناس على تفريط وقع عند درء الحد عن مغيرة ولا مجال للتاويل فيه
فتامل قال المصنف رفع الله قدره ومنها انه كان يتلون في الاحكام حتى روي عنه انه قضى في الحد بسبعين قضية وروي انه قضى بقضية وانه كان يفضل
في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله تعالى بين الجميع انه قال في الاحكام من جهة الراي والحدس والظن انتهى وقال الناصب خفض الله اقول اما تلونه في
الاحكام فان صح فانه من باب تغير الاجتهادات وهو كان امامه ولم يتقرر الاحكام الاجتهادية بعد في زمانه وقد علم علما يقينا انه كان لا يعمل برايه
بمشاورة الصحابة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه فقد كان يتغير اجتهاده كما في ام الولد انه قال اجتمع رايي ورايي عمر في ام الولد ان لا تباع وانا اليوم اقول
بيعهن والمجتهدون لا يخلون عن هذا واما التفضيل في العطاء فهذا امر يتعلق براي الامام والنبي صلى الله عليه وسلم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة واعترض عليه
ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر واما الاحكام من جهة الراي والحدس والظن فهو من شان المجتهد المقصر من باب الظنون انتهى واقول
يتوجه عليه ان الامام انه لا يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي صلى الله عليه وسلم فانما يصح في حكم لا يكون فيه عمر منصوص
من الله ورسوله فان الواجب في حد الشرب بمقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فان ما اراد المصنف
من التفضيل في الغنيمة والعطاء الذي فعله خلافا على الله ورسوله هو التفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار من حيث هو عرب ومهاجر
وما سيذكره المصنف من ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة مائة لم يكن من حكم تفضيل الحنينيين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله
لما ذكر انه اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم يعط احدا من المهاجرين والانصار واعطاؤه للمؤلفة ايضا كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل واما
ما ذكره من ان عمر كان لا يعمل براي الا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما امر من حكمه برجم المجنونة والحاملة خطاء من عبد الله وشورة باحد ولم يقل الناصب
ان تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار الخالف لتقرير رسول الله بمشورة اي صحابي كان واما ما ذكره من ان امير المؤمنين كان قد يتغير اجتهاده
كما في ام الولد فمدفوع بما مر من ان الامام لا يجوز عليه الاجتهاد فضلا عن تغير اجتهاده وخطائه فيه فلو وقع فذلك جبر كان من موضوعات ائمة البدعة
ولو صح فهو محمول على ان الحكم المذكور كان منفردا بعمر فلما وصلت النوبة الى علي عليه السلام اراد تغيره وجعل نفسه شريكا مع عمر في ذلك الحكم الشائع لانه كره عليه

والحاصل ان الواجب في مقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب حرا والا فنصفه ١٢

النصف يعود والمقصود ١٢

وفي خطبة وسهو عظيم فان حد شارب الخمر ثمانون جلدة تاما لا يعرف ما يعني بهذا الحساب منه في بلدة الفقير من دق

احد الرواة

احد في ازالته وان كان اهل العلم من عند الضرورة جائزا كما تقرر في موضعه وبدل على كذبهم وافترائهم في هذا الخلاف تعيين حكم علي في هذه المسئلة
فان الشارح الجديد للتجريد قال رجع علي عن بيع امهات الاولاد الى قول عمر انتهى هذا مع ان مذهب امير المؤمنين علي على الوجه الذي نقله عنه الامامية
ليس شيئا من القولين بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا ايضا يدل على بطلان تلك الرواية فانهم ايضا يعدون هذا من مذاهبهم واما ما يجاب به انه عن ذلك
المصان عمر كان يحكم من جهة الرأي والحدس والظن بان ذلك من باب الاجتهاد والفقه من باب الظنون فمدخول بان هذا المصان الرأي الذي كان يستعمله
عمر مجردا سخت اغفله وقبلته وهذا يعلم ان المراد بالظن الذي ذكره مع الرأي والحدس هو الظن الحاصل منهما فان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا الا
الظن المعتبر في العمل شرعا وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان الفقه من باب الظنون تشبث ظاهر لما سيذكره في بحث الاجتهاد من ان المجتهد
لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال متعتان كانتا على
عهد رسول الله انا انهى عنهما واعاقب عليهما وهذا قدح في عدالته حيث حرم ما احله الله تعالى وكيف يسوغ له ان يشرع في الاحكام ويبتدعها ويجعل
اتباعه اولى من اتباع الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فان حكم هاتين المتعتين ان كان من عند الرسول لا من قبل الله تعالى لزم تجويز كون كل الاحكام
كذلك نعوذ بالله وان كان من عند الله فكيف يحكم عمر بخلافه واجاب قاضي القضاة بانه قال ذلك كراهة للمتعة وانه يجوز ان يكون ذلك روايته عنه
واعترضه المرتضى بانه اضاف النهي الى نفسه وقال كانتا على عهد رسول الله وهو يدل بمفهومه على انه كان في جميع زمانه حق مات عليهما ولو كان
النهي من الرسول كان ابلغ في الانتهاء فلم يقل ذلك على سبيل الرواية وقد روي عن ابن عبد الله بلفظها فقيل له ابا بكر كان يحرمها فقال انما ذلك
رأي رآه وقد روى السنة في الجمع بين الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله فلما قام عمر قال ان الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء
وان القرآن قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة لله كما امركم الله ودعوا نكاح هذه النساء فلن اوتي برجل نكح امرأة الى اجل الا رجمته بالحجارة وهذا
نص في مخالفة كتاب الله والشريعة المحمدية لانا لو فرضنا تحريمها لكان فاعلها على شبهة والنبي ص قد قال ادرؤا الحدود بالشبهات فهذه روايتهم
الصحيحة عندهم تدل على ما دلت عليه فلينظر العاقل ويخاف الجاهل وفي الصحيحين عن جابر من طريق اخرى كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق
اياما على عهد رسول الله وابي بكر حتى نهى عمر لاجل عمرو بن الحريث لما استمتع وفي الجمع بين الصحيحين من عدة طرق انها اياما رسول الله وابي بكر وبعض
ايام عمر وفي احمد حنبل في مسنده عن عمران بن الحصين نزلت متعة النساء في كتاب الله تعالى وعملنا بها وفعلناها مع النبي ص ولم ينزل القرآن بحرمتها ولم
ينه عنها حتى مات وفي صحيح الترمذي قال سئل ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال وكان السائل من اهل الشام فقال ان اباك قد نهى عنها فقال
ابن عمر ان كان ابي قد نهى عنها وصنعها رسول الله ص ترك السنة وتتبع قول ابي قال محمد حبيب البخاري كان ستة من الصحابة وستة من التابعين يفتون
باباحة المتعة للنساء وقد روى الجميع مسلم في صحيحها والبخاري ايضا من عدة طرق جواز متعة النساء وان عمر هو الذي ابطلها بعد ان فعلها الجميع المسلمين
بامر النبي ص الى حين وفاته واياما ابي بكر انتهى وقال الشارح جعفر الله اقول قال الشافعي ما علمت شيئا حرم مرتين وابيح مرتين الا متعة النساء هذا كلامه
والسر في ذلك ان العرب كانوا لا يصبرون على ترك النكاح اذا طال العهد وكانوا يرخصون في المتعة الغزوات لطول العهد من الازواج ثم تقرر الامر الى
الحرمة ولا خلاف في هذا بين اكثر العلماء وايضا نص الكتاب يقتضي حرمة المتعة لانه تعالى يقول والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين واما انها ليست بوارثة ولا موروثة للمستمتع بها وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وهن نصف ما تركتم
واما ما ذكر من الاحاديث فهي مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة في آخر الامر وبخبر يقول لو كان الامر على ما ذكره الشيعة وان
تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحاله امير المؤمنين في ايام خلافته وهو كان الامام المتبوع ولم يعترض على الصحابة على عمر والشافعي كان اعلم الناس
بالناسخ والمنسوخ لانه كان عمر شابا حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ ولو كان كذلك لم يخرجه وكذا مالك كان عالم المدينة ولو كان من
قبل عمر وكان مالك تلميذ ابن عمر وكان ابن عمر يقول بالحلية فلم لم يخرجه وكذا ابو حنيفة هو تلميذ عبد الله مسعود لو كان النهي من عمر لم لم يخرج الحلية
واجماع اكثر علماء الاسلام على الحرمة يدل على ان الامر تقرر على الحرمة واما ما ذكر ان عمر قال انا انهى عنها فالمراد انا اخبركم بالنهي واما قول رسول الله
واما قوله كانتا على عهد رسول الله لا يلزم ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى انتهى واقول يتوجه عليه بحث الاتحفة
منها ان ما نقله عن الشافعي لو صح عنه فهو انما تكلف هذا الكذب ويجعل الفتوى عمر لظهور ان القول بان المتعة من بين جميع احكام الدين انتقض
بالاباحة مرتين والحرمة مرتين انما تكلف لاجل ان يعلل اختلاف السلف في ذلك بوقوع تعدد الحكم بالاباحة والحرمة ليفرعوا على ذلك تقرر الامر
على الحرمة ونسخ الاباحة وفساد هذا التكلف ظاهر جدا لان من جملة السلف جابر بن عمران بن الحصين والرواية عنهما صحيحة صريحة في ان المتعة كانت
باقية الى زمان عمر على اباحته وانه لم يحرمها حرمة الا من عمر دون النبي ص فمع هذا التصريح والرد على عمر كيف يظهر على الشافعي ان الامر قد تقرر على حرمته
والتحقيق ان المسلمين قد اتفقوا على ان نكاح المتعة كان سائغا في صدر الاسلام وفعله الصحابة في زمن النبي ص وزمن ابي بكر وبرهة من ولاية عمر ثم نهى
عنه فادعى انه منسوخ وخالفه جماعة من الصحابة وافقه قوم وسكت اخرون وقد اضطربت روايات الجمهور في تعيين سبب ذكره كما يظهر مما نقل عن
الشافعي وليس حديث منع المتعة على تقدير تسليمه متواترا قطعا حتى ينسخ به الكتاب ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه ذلك على الصحابة الذين رجعوا الى
ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم اشتهر النهي عنها وما احسن ما وجد في بعض كتب الجمهور ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا

وجه لانها ليست

لكيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتها
ولا اقبل لهنه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما روى في جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس من انه
قال ان كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها امة محمد الا انه ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى فالشافعي فيما نقله الشقي عنه اما جاهل او متجاهل
وبهذا قد انكشف بطلان ستره وان الاولى اكتنان مثل هذا السر وحرة وقوله لا خلاف في هذا بين اكثر العلماء عبارة ركيكة قد تكلفها لانها الاجماع
من العلماء على ذلك ثم فيه وفيها ان قوله المتعة ليست زوجة وانتفاء بعض الاحكام كعدم الارث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجية لا لغة ولا شرعا كما انه
لا يقتضي دخول الذي الزانيات من القائلة والناشزة والكتابية وتؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف في تفسير الآية المذكورة حيث قال ان
قيل هل فيه دليل على تحريم المتعة قلنا لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من
الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هي تابعة لصفات زائدة على الزوجية كعدم الضرة الى الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم
الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقائلة والناشزة لا ترث وقد اتضح تمام ما قررناه انه لا مقتضى للنواصب في هذه المسئلة سوى تلاعب عمر كما اعترف به امامهم فخر
الدين الرازي في تفسيره وكلما قيل او يقال المحللات ان تكونها عن غاية الحرة والاضطرار دعا الاصلاح هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره اشد الامتناع
على حل المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الآية فان الابتغاء هنا اولى من ابتغاء الوقت كالمؤبد بل هو اشبه
بالمراد لانه عطفه على مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الحصانة الا بولي وشهود ثم اورد عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبد لانه تعالى قال محصنين ولا احصان
في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين والمتعة لا يراد بها الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذا الاصناف المذكورة وهو
شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم هناك ولم يقم دليل على ان الاحصان لا يكون الا بالمؤبد والمقصود من المتعة سفح الماء بطريق يشرع ولا يوجد
فيه فلم قلتم ان المتعة ليست من ازواجهن ثم قال فظهر ان الكلام رمز والمعتمد على عمر انتهى ومنها ان ما ذكره من ان ما نقله المصنف من الاحاديث مروية عن
جماعة لم يعلموا ان الامر قرر على الحرمة مردود بان الجماعة الذين روى عنهم حل المتعة على الصحابة كعلي امير المؤمنين وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود
وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان باب بدعة العلم مع تسامحها الصحابة لم يعلموا الحرمة وعلمها عمر بن الخطاب
الذي اعترف من غاية جهله بان اكل الناس افقه منه حتى الخدر في البيوت مع ان كلام هؤلاء صريح في الرد عليه وهل تفوه احد غير الناصب بهذا القول
علو مرتبتهم في العلم لم يعلموا تغير الامر على الحرمة في اخر الامر ولعلها وادبا خر الامر تحريم عمر اما فاهم ومنها ان ما ذكره من انه لو كان الامر على
ما يذكره الشيعة من ان تحريم كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين لما راى اعتقاد الجمهور حسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام
على ما يدل على شناعة امامتهما في ذلك من الشهادة بالجهل والفساد منهما وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض احكامهما وتغيير سنتهما
واظهار خلافهما على الجماعة الذين ظنوا انهما كانوا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامتهما مبنية على امامتهما فان نسبتهما امامتهما يدل على هذا
ما سبق من انه نهاهم عن صلوة التراويح الذي بدعها عمر منسوخا ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان الخلافة
ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وكان معارضا منازعا منقصا امامه ولاية وكيف يأمن ولاية الخلافة على المتقدمين عليه وكل من بايعه
جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان شاعاته امر من بعدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي طريقهم وهذا هو الوجه ايضا
في تركه لاخذ ذلك في امامته خلافة وما العجب من ترك امير المؤمنين ما ترك من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وانما العجب اظهاره شيئا من
ذلك مع ما كان عليه من اشراف الفتنة وخوف الفرقة وقد كان يجتمع في كل مقام يقومه بما عليه من نقد التمكن وتقاعد الانصار والخذلان الاعوان
ان ذكر لطال به الكلام وقوة القائل وقد استاذنه قنبر فقال ائذن لي يا امير المؤمنين فقال لهم اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون الناس جماعة
او اموت كما مات اصحابي بعض من تقدم موته من اصحابه والخاصين من شيعته الذين فيضهم الله تعالى وهم على الحوال التقية والتمسك باذيالها بما اوجب الله تعالى
عليهم التمسك به وهذا واضح فيما قصدناه والحمد لله ومنها ان استدلاله على كون المشايخ اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ بانه كان قريشيا حجازيا طالما
يجمع الناسخ والمنسوخ مردود بان القرشية والحجازية لا يوجب العلم لانتفاء ضبطه بعمر وامثاله من قريش واهل الحجاز فيبقى الاستدلال بقوله طالما يجمع
الناسخ والمنسوخ مقصورا على العلم كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعدم اختيار الحنفية غير مسلم كيف وقد نقل عن القول المحلل
صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غير ذلك فهما بالغ الحنفية والشافعية والحنابلة
الاكثرون في اشاعة حرمة ذلك فقد روا الحد والقتل عليها خالف المتاخرون من المالكية وانكروا الفتوى على ذلك فتدبر ومنها ان ما ذكره من قلة
ابي حنيفة لعبد الله بن مسعود فيقال ان المصنف بين ذكره هنا ان ابن مسعود ذكر من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من قلة ابي حنيفة له استماعه حل المتعة
عمه يجوز ان يكون سائلا عن ذلك المتعة ونحوه على ان ذلك ابن حنيفة لصحبة ابن مسعود فرتبه بالامر به والنهي في ذلك ان ابن حجر المتاخر مع انه وضع رسالة
المتعة بجزء الحسان في بيان الحوال ابي حنيفة وصاحبيه وتصريحه فيها بتحقيق انه هل ادرك بعض الصحابة الا ذكر واحدا واحدا من الصحابة الذين افتوا

[illegible] الامام ابي حنيفة كما بلغنا فلما حاصله [illegible] بانه لم يسمع عن احد من الصحابة شيئا واحتجوا بما شبه انه الله تعالى
الاكابر كابي بكر وعمر وابن عباس وعمر الوزير [illegible] لو بلغوا لعنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه فانه قد ثبت انه من [illegible] وبعظم [illegible]
بعد ما كان سنة عنه لانه سمع من شيخ الابح من كذا وبما شبه الخوانتي كلامه ومنها ان ما ذكره من انه اراد بقوله عمرانا انهى عنهما انا اخبركم والنهي واو نهى
رسول الله تاو بل مظلم لا دلالة لقوله عليه باحد الدلالات الثلث ولو اراده بل ذلك لهذا المعنى لكان سنة بها اسما ما فرا ومنها ان ما ذكره من ان قوله
كانتا على عهد رسول الله ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى ثم بل انا المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد
الله معاوية [illegible] بل قال ان من مجموع اضافتها النهي الى نفسه وقوله كانتا آه يفهم ذلك ولا يستبعد انه يفهم من مجموع ذلك ان حكم النبي ذلك النهي الى
زمانه عمر نهى عنه لكن الناصب الشيخ يحمل كلام المص على غير المفهوم والمراد لظهر انه قد خرج عن عهدة ما تكلفه من تربا الكتاب بالتحرير على حاله ذوي الالباب

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول منعه الحج جوزها العلما
ونسبوا اليه ولم يثبت منه رواية منعها وان صح فيمكن ان يكون سمع من رسول الله شيئا والمسائل الخلاف فيها لا اعتراض فيها على
المجتهد انتهى **واقول** رواية منع المتعة هي بعينها ما اشتمل على رواية منعه لمتعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله شيئا فرجع
عما امر من انه نهى فيها الى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد
رسول الله يكذب ذلك لان مفهومه كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى ان مات **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه نصب الشورى وقد
ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهمله بعد
ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى واحد وصفه بالضعف والقصور وقال ان اجتمع على واحد منهم فاقتلوا الاثنين وان صار واثلثة وثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان علما وعثمن لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل الامر عن ختنه وابن عمه وانه رضي عنهم
تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام ولم يقبل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين الا ان ابن عبد الرحمن فيهم رد الجمهور وان عمر انظر اليهم قال اذا مات
كل واحد منكم يرجو ان يكون خليفة اما انت يا طلحة فلست لها اهل ان فيض النبي لتنكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق بدينه
عنا منا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله لان قلبك ولا
وما زلت جافيا فاجرا مؤمن الرضا كافرا الغضب يوما شيطان ويوما شجاع واما انت يا عثمن والله لو وليته خير منك ولئن وليته لتحملن بني ابيه
على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبة وفتنة
وضعف لا تقوم بقريش لو حملت امرها واما انت يا علي فوالله لو وزنت بما فيها لمالت بهم الارض جميعا لو جمعهم فقام علي مولما يخرج فقال عمر والله
لقد لا علم مكان الرجل لو وليتموه امركم حملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولي من بينكم ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق قالوا فما
يمنعك من ذلك قال اكره ان اتحملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع فيها اثنين بني النبوة والخلافة
وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى ثم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك الاوصاف واي تعقيد اعظم من الحصر في الستة ثم
من اختاره عبد الرحمن بن عوف والامر يضرب رقاب من خالف منهم وكيف يضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا
يستحقون ذلك لانهم ان كانوا ان يجتهدوا ارائهم في اختيار الامام فربما طال زمانا الاجتهاد وبما تفقد بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يبلغ
الامر بالقتل اذا تجاوزوا الثلثة ثم لم يقبل من يخالف الاربعة ومن يخالف ابن عبد الرحمن وكان له ما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار
قضية القضاء بان المراد بالقتل اذا تاخروا على طريق شق العصا وطلب الامر من غير وجهه فان هذا مما لا ظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا طلبوا الامر
من غير وجهه فمن اول يوم وجب قتلهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان امر شورى اول دلالة على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه
كمال الاحتياط واصلحه كما شورى كما ذكر وادى الصحاح ان عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال انا لا اجد هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء النفر
الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرائط الخلافة وقد علمت ان رسول الله لما توفي كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال الحزم
وتركه الاغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بل الغرض لنفسه واما ما ذكر انه ذكر معايب كل واحد بالاموال الفادحة في الخلافة في حقهم فهذا مما
لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذا لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انه من موضوعه ووضوح
وضع هذا الخبر اظهر من ان يخفى على احد فان الرجل مجروح وهؤلاء كانوا اكابر قريش واقرانه في الحسب والنسب وراه باخذ في عينهم ويتهم عند الموت
وهو يريد استخلافهم ويقول لزبير وهو شيخ المهاجرين يحضر الناس ان جاء جلف ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا وهذا معلوم من طوارد
الصحاح وحكاياتهم انه من الموضوعات والله اعلم ولقد لقيت من الشيخ برهان الدين ابراهيم البغدادي في تبريز سنة ثلاث وخمسين تبريز عن هذا وذكرت ذلك
له والشيخ المذكور كان استاذ الشيعة وامامهم في زمانه فصدقه وقال هذا كذب بل الحق عمر قبل ان يخرج بايام قلائل ناوه يوما فقال له عبد الله بن عباس
في الخلوة لم تناوه يا امير المؤمنين قال لنعجب عمري وانا مفكر في هذا الامر وليتها لمن فقال ابن عباس قلت ابن لك من فقال الخافت يولي بني
امية على الناس ثم لم يلبث العرب ان يضربوا عنقه والله لو فعلت لفعل ولو فعل لفعلوا فقلت له ابن لك من طلحة قال نعوذ بالله من ذكره قلت ابن لك

عهده

قال وكان [illegible] اصلها [illegible] امامة [illegible] يكون [illegible] رسول الله

الاصبع قال في الصحاح [illegible] الخوف [illegible] عن ابن [illegible]

صراع

الزبير قال شجاع فقلت ابن لك من سعد فان بدعكم ولا يصلح الخلافة قلت ابن لك من عبد الرحمن فقال اضعف قال قلت ابن لك من علي بن ابي طالب قال ذاك
دعاته واذن يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم مار عليه اسبوع حتى ضربه ابو لؤلؤة فكذا سمعت منه ثم بعد هذا رتب في الاحكام السلطانية لا يخفى
القضاء الماوردي ذكر على نحو ما سمعته من الشيخ برهان الدين البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكره فانه لم يذكر الحاجة الصادقة للامامة بل هذا من مصالح
الناس فمن كون ما كان من الجمع ولو صدق فلا اعتراض على عمر فانه على ما ذكره اشار الى الخلافة على ما اشار مطلقة لا يخفى بل هو قريب من التنصيص وغير مجرد
خلافة من هذا الكلام فلا اعتراض عليه واما ما ذكره من ترتيب الستة ثم الاربعة ثم اثنان من هذا من اجتهاد انه في انتخاب الامام والامر اليه
اعتراض عليه واما ما ذكره من القتل بعد الثلاثة ان لم يتفرقوا والامر من باب التوعيد والتهديد وشدة الاهتمام بعد الناخبر كما
مظنة لفيما الفتن وعروض بحوادث واما الجواب في القضاء بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا فجواب صحيح ما الغرض
عليه بقوله اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من قبل يوم وجب قتلهم فباطل لان شق العصا بظهر بعد الثلاثة فان الثلاثة كانت من الامام
الثابت فمن خالف وطلب الامر من غير وجهه في الايام الثلاثة لم يحكم عليه بشيء لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلاثة فقد طال الامر
وتحتم طلب الامر للمخالف من غير وجهه انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان من جملة الرواية التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى وصحة
قول عمر انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المصنف وجه امتناع عمر عن تعيينه لعلي بالخلافة واعترض عليه هنا
بقوله واي غلبة لعظم من الحضر في الستة ثم تعيين من اختار عبد الرحمن والناصب يتعرض لدفعه في هذا المقام اصلا فكان وارد عليه واما
ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذا اراه بجاهل عن شهرة الخبر لعجزه عن اصلاحه نعم ما قال المصنف لا يعلم الوضع
مسلم فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب صاحب المنهاج لو منع الحديث في نضرة سلفهم المتسمين باهل السنة وبالجملة ان قاضي القضاة الذي
نصب لعمر بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المصنف لكان هو اولى بان يشير اليه
وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها عند عبد الجماعة مشاهير واما ثالثا فلان ما سماه الناصب بها الذي
البغدادي وزعمه اسنا الشيعة وفي الفيه رواية المخزعة فليس عند الشيعة خبر ولا عين ولا اثر وفي كتاب الشيعة في نفي الناصب الذي كان من
شدة النفيه خصوصا في بتر الذي كان تحت سلطنة البزيدية الباينة من ترك ذكرها بكون يظهر والتشيع وبها حشو اهل السنة في المسائل
بل الخلافية واقوى ما يدل على شدة نصب الشيخ وبغضه لامير المؤمنين انه انما اتى بالرواية المخزعة له ولم يعرض بالرواية التي ذكرها المصنف قدس
سره لان ما رواه المصنف كان خاليا عن ذكر عيب على عمر فيه تحامله وانحرافه عن علي ان يخرج رواية يكون فيها تخفيف في اظهار عيوب الخمسة واشتراك علي
معهم في اصل العيب حيث نسبه فيها الى الدهاء والى تكليف الناس بما لا يطاق قاتله الله ما اشد نصبه وما اقل حياؤه ومن الاباطيل شدة نصبه خصمه الله
انه كذب في الرواية ولم يكتف بذلك حتى ان نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور عن ابن عباس ابن عم علي وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاق
الخلافة طلحة وزبيرا وغيرهم قبل علي ثم لم يقنع الناصب بذلك حتى ضم قبل الرواية ذكر كراهة عمر باخباره عن نومه وموته واما رابعا فلانا لو سلمنا
الرواية المذكورة نقول اذا علم عمر قبل موته بسبع ايام ما يؤول اليه خلافة بعض من القتل والفساد بحيث اقسم بالله ثم استظهارا وقال والله لو
فعلت لفعلت اه كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره مع ظهور احتمال وقوع مزعة الامامة من بينهم عليه وكيف جاز له ان يرضى بوصول
الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم بما قررناه ان ما اتى به الناصب لعيب ذلك من حمل
اظهار عيوب الجماعة على ارادة المناصحة تحامل وتعسف وان ما ذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي ثم تعلل وتكلف فلا اعتراض في
كلا المقامين وارد واما خامسا فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من الاجتهاد انه عمر في انتخاب الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه
معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امر احدهما الحلية التي صدرها عمر في ذلك لاجل حرمان علي عن الخلافة على كل تقدير
من ذلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب المنضم لهما يقين الخليفة على الوجه الخاص مكذب لما ذكره عمر سابقا من كراهته تحمل الخلافة حيا وميتا
وكيف لم يجعله هنا انه وفاضا جعله لها شورى بسبب كل شر بعد يوم السقيفة من خروج علي عليه من الناكثين والقاسطين والمارقين من المسلمين
الى الان ما خلصوا من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام الغرض مجلوبا الا من الاعتراض هذا الناصب لا عن قضاء القضاة واما سادسا فلان ما
ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلاثة كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بانه لو جاز ذلك لجاز تأويل الحكم الجزم بغير الغنو وتفسير لفظ القتل الواقع في
ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد لارتفع الامان عن الدلالات وانفتح باب الضلالات ولجاز مثل هذا التأويل في كلام الله المبين والحديث
سيد المرسلين فيخرج القرآن والحديث عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تأويل قضاء القضاة ولقد احسن الفاضل المحرر
رشيد الدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما آخذ بعضهم عن بعض كلماته بتحملات
تكلفات لا يتحملها العبارة فاني دفعه اقول ان الله تعالى هو يعلم الضمائر ويعرف السرائر اما عيبا فلا وليس في هذا الموقف الذي وقفته الا
ما تكلم على بريح كلا وآبين ما بينه من اضطراب نظامه وقد تكلمت وبينت انتهى كلامه واما سابعا فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلاثة
لعلة الحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في تزيينه اصل كلام عمر ان يتوجه عليه انه من اين علم ان في اثنا الايام الثلاثة وقت المشورة باق بعد

عثمان

وليس باعتبار

ولو بناء عن بطول الامر لا يجوز قياسا ودورة وهل هذا الا رجما بالغيب ورميا في الظلام ومن العجب انهم يحكون باجتهادهم عائشة وطلحة والزبير ومعوية
ويعاندونهم بل يثبتونهم في خطاء خروجهم وبغيهم على علي بمجرد احتمال عدم وقوعهم في طول استتابة اشهر وفاقهم سنة على خطائهم وهم بهما لا
يعتدون عليا وغيره في عدد نفر واجتهادهم لتعيين مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا تحكما وتناقضا بليغا قال المص رفع الله درجته ومنها
انه ابتدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن والسنة لانه تم جعل الغنيمة للغانمين والخمس
السنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة انما يجوز في الفريضة الجائبة قضوا لقضاء بان قيام رمضان جائز ان فعله النبي ثم تركه واعترضه ابن عمر
بانه لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة الا فلا يجتمعوا في شهر رمضان في
النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا في السنة خير من كثير من بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان
ليلا فرأى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة ونعمت البدعة هذه وعن عرفجة كما ترى بانها بدعة وقد
شهد الرسول بان كل بدعة ضلالة لذرسل اهل الكوفة من امير المؤمنين ان يصلي بهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان فلما اجتمعوا اليه قال لهم
عرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه ولجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما رأوه تبادروا
الابواب فخرجوا واعرضوا وقيام شهر رمضان ايام الرسول ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك ومدعيه مكابر لا يقبل
به احد ولو كان كما زعم بقاء عمر انها بدعة فهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه الرواية فكيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه
هذه المطاعن وان كانوا كاذبين فالذنب لهم والوزر عليهم وعلى من يقلدهم حيث عرفتكم بهم ونسبوا بانهم الى الصحة وحملوها واسطة بينهم
وبين الله تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء الاول انه ابتدع في الدين ما لا يجوز مثل
التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد بن ثابت ان النبي اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه
ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم ينتحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم والذي رأيت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم
ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله يرغب في
قيام رمضان من غير ان يأمرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله والامر على ذلك ثم كان
الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر قال صمنا مع رسول الله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب
شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم فلما
بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه
الاحاديث كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما
امن هذه المخافة جمعهم عمر يصلي التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يؤتى بها الامر الذي ابتدع في الدين
تما يخالف قواعد المقررة واصوله المقررة وربما يحسنه عند اهله وهذا البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن خصوصها
في زمان رسول الله وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية التي تقرر في زمانه مثلا عمل المآذن بدعة مستحبة وان لم يكن في زمن رسول الله
لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من استحباب الشرع وموافق للاصول الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد تكون مباحة كما صرح
العلماء فقول عمر بدعة ونعمت البدعة اراد به انه لم يتقرر امرها في زمن رسول الله وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض الرضي
قاضي القضاة واما ما ذكر ان امير المؤمنين علي عم معه في ايام خلافته في الكوفة فان صح جاز ان يؤدي اجتهاده الى المنع لان المقام لا يجتهد ولا اعتراض
على المجتهد اذا خالف مجتهدا اخر لتلك انه ابتدع وضع الخراج ورسول الله لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم
يفتح في زمان رسول الله مدينة من البلدان صلحا بل اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك
منها الخراج اقتضى رأيه الخراج فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين من اهل ذلك الاجماع ولم ينقل احد ان
امير المؤمنين اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به وان كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الحامل والجنون وانفق عمل به امير المؤمنين
في زمان خلافته ولخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا لابطله وافسده وكذا امر به صاحبا رسول الله خلفاء الاسلام وقاسم الدين بالخراج وكل الناس على
الخراج والامر الذي مر عليه جميع الجهة هذه ائمة الاسلام ورووه واستحسنوا بدوه بالقرآن في قوله تعالى ام تسئلهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير
الرازقين فيدل ايضا به الخراج ثم جاء البواب الاعرابي الذي سؤاله قوله وقوله تعالى ما الاسلام والمهم بالصواب في كل مقام الثالث انه ابتدع
ترتيب الجزية والسنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينارا وانه يجوز ان النبي اخذ من اهل يمن من كل حالم دينارا على ما روى معاذ بن جبل قال بعثني النبي
الى اليمن فامرني ان ياخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة ففي الزيادة مساغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية
وامثال هذه مما لا طعن فيه لان سنة الخلفاء الراشدين بعده تبعوه في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدون وبعده سيما امير
المؤمنين علي عم والا لكان يقدح في عصمته على زعمهم واما ما ذكر ان مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور اصحابه فلا يبعد ان يكون صادقا وان اراد

لاهل الجزية

وصلوة الضحى بدعة

مقام

ان التنفل في رمضان جماعة بدعة
الصلوة في رمضان ١٢ ع
بدعة في رمضان ١٢ ع

ان امرنا بصلوة المغرب
النوافل بها لانا زايد قوة الفرض
كذا في النهاية وقال الحسين
جمال المحدثين ان كلمة لو تفيد
لا يحتاج الى جواب ١٢ مشكوة

به أهل السنة فلم يرد واحد من العلماء من أهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يرشد كل عاقل منصف
ويقال له كل منا فوافقهم وجهه وصحة بينة والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا نشرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما وعدنا نذكر شيئا من مناقبه
وفضائله فنقول أمير المؤمنين عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف وكانت في الجاهلية من أشراف
قريش وذا مال صاحب الأموال الجزيلة والقناطير الوافرة أسلم في أوائل البعثة وهو من أهل السابقة في الإسلام وقد هاجر بزوجته رسول الله بنته رقية
وهاجر إلى الحبشة ثم هاجر إلى المدينة وبذل أمواله في سبيل الله فتم فهو وصاحبه الهجرتين وصلى القبلتين وزوج النور ثم لما توفي زوجته أم كلثوم بنت رسول الله
واتفق جميع أهل الأعصار أن هذه فضيلة لم يحصل لأحد من أولاد آدم أن يجتمع عند نبي بنتيه بسببها بل سبقه الأنبياء ثم لما هاجر رسول الله هاجر
عثمان من الحبشة إلى المدينة وبذل أمواله في سبيل الله وروى في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله أنه قال النبي لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان وعن عبد الرحمن
جناب أنه شهد النبي وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمان فقال يا رسول الله علي مائة بعير بأحلاسها وأقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي مائتا بعير بأحلاسها وأقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي ثلاثمائة بعير بأحلاسها وأقتابها في سبيل الله فما رأيت رسول الله ينزل عن المنبر
وهو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمان إلى النبي بألف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرأيت النبي
يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين وعن أنس قال لما أمر رسول الله ببيعة الرضوان كان عثمان رسول رسول الله إلى مكة فبايع الناس فقال
رسول الله إن عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب بإحدى يديه على الأخرى وكانت يد رسول الله خير من أيديهم لأنفسهم والأخبار في فضائله كثيرة
قد ذكرنا يسيرا منه ثم نشرع في دفع المطاعن التي رواها هذا الرافضي القائل عن شيوخه القائلين على رأيه انتهى وأقول أما ذكره الناصبي الأحاديث
في معرض الجواب عن الطعن الأول من مطاعنه. أما ما توجه عليه أن تلك الأحاديث مع ما مر من أنها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه أما
ما روي عن بلال ثابت فلأن قوله أفضل صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة مؤيد لما ذكره المصنف قدس سره من أن الجماعة إنما يجوز في صلاة الفريضة لا في النافلة
دلالة صريحة على أنه كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد ما بين جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها إما دابها في بيته لبعده عن الرياء
لأنه كان يصلي جماعة فأراد الانفراد فإن الانفراد بالصلاة لا يستدعي إرادة البيوت دون المسجد ومحضر الناس كما عرف وكذا الحال فيما روي عن أبي
هريرة فإنه لا دلالة لها على ما هم نوافل رمضان وأما على الاجتماع فيها فلا بل قوله ثم كان الأمر على ذلك في خلافة أبي بكر وصدرا من خلافة عمر
في أن نافلة رمضان كان على إدائها منفردا في خلافة أبي بكر وصدر خلافة عمر وإنما فعلت جماعة في آخر خلافة عمر وبأمره ظاهر أنه لو كان مراد أبي ثلاث
النافلة كان فعل جماعة دائما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواقع أنه لم يكن يفعل في صدر خلافة عمر جماعة فأمر بعد ذلك بفعلها
جماعة وهذا بعد من جملة بدعه وكذا الكلام في حديث أبي ذر فإن أقصى ما يتوهم منه دلالة على فعل النافلة جماعة قوله فأمرنا وقوله إذا صلى
الرجل مع الإمام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من جهة الوضع أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأنه إما أن يكون بأمر عمر بقوله لو نفلتنا ليلتنا هذه
هذه الليلة إذا صلى النافلة جماعة لتحسين الله تعالى بها أجابه بأن الرجل إذا صلى الصلاة اليومية مع الإمام حسب له قيام ليلته أيضا وإن لم يفعله
معه وقد علم مما ذكرنا أن قوله وقد ثبت على أنه كان يصلي التراويح بالجماعة أيضا أنه ثم يدل على أنه كان يصلي التراويح بالجماعة أيضا
أنه ثم يدل على أنه كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلاة في المسجد غالبا بل كان يصلي
غالبا في بيته لئلا يشتبه على الناس تعليمه مجتمعة فيعلمها جماعة ثم الناصب طالب بيان ما ادعاه من أنه ثم يداوم عليها مخافة أن يفرض على المسلمين فيكون
عدم المداومة لأجل ذلك ودون غيره يحتاج إلى دليل وأما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بأنه لو كفى انتفاء مخافة افتراض
صلاة نافلة صلاة جماعة جماعة في الإتيان بها جماعة لجاز في كل صلاة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة سيد الرسل فقد صرح في الكفاية
بما قدمنا وأما ما شبه البدعة إلى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية الأولى عن النبي بالقسم الأول فعلى تقدير تسليمه لا يجدي له ولا يرفع الظهور أن
الجماعة في نافلة رمضان أو غيرها من النوافل مخالفة للأصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلاة المكتوبة ولهذا ترى أن أحدا من أهل الإسلام لم يصل
شيئا من النوافل جماعة سوى أهل السنة الذين هم خصوص هذه النافلة جماعة منا بعد لعمر وإنهم ما رواه المرتضى عن النبي نص في النهي عن ذلك وكونها
البدعة المنهي عنها وأما قوله فإن دفع اعتراض المرتضى عن قضائه فلا أدري أنه متفرع على أي مقدمة من مقدمتي الواهية وكيف يندفع اعتراض
المرتضى عن قضائه بمجرد ما ذكره الناصب من تقسيم البدعة إلى قسمين أو باحتمال أن النبي فعل ذلك جماعة أحيانا مع أن المرتضى قدس سره قد استدل
على النهي عن ذلك بقول النبي فلا يجتمعوا شهر رمضان النافلة ثم تقسيمه إلى ما هو بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص إلا بتسليم ورود الطعن أو بارتكاب منع صحة
ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث الثابت عند الفريقين وأما ما ذكره في توجيه منع أمير المؤمنين فلا يخفى وهنه على المؤمنين ومن نفائس أجوبة
القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرح البخاري قال فإن قلت رمضان سنة غير بدعة لقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي أبي بكر وعمر انتهى وأقول الأصح هذا الحديث
وكان شأنه لا البدعة بل يصلوا جاء أمرهم علينا الخلفاء جميع الأحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه وبطلانه ظاهر لخلاف كثير من أبي
بكر وعمر فيلزم أن يكون الناس كما مورثا بالعمل بالمخالفين وذلك لا يليق من الشارع عم الأمر به وأيضا لو صح هذا الحديث لكان قضاء على ما منها وأما وقعت
المنازعة بين الصحابة في تعيين الإمام بعد النبي وتنازعت كما عرفت فلما احتاج أبو بكر في مدافعة الأنصار إلى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله

وفوقه

وقومه وما شاكل ذلك فكان يقول يا معشر الانصار اقدام كرسول الله وخيركم بالاقتداء بنا فلهذا لكم مخالفة رسول الله وتحن نعلم قطعا ان مع وجود
مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بذلك التمسك الضعيف فلما لم يذكرها علمنا انه موضوع وايضا يتطرق تهمة التحريف في روايته ولعله قال اقتدوا باللذين
من بعدي ابا بكر وعمر بالنصب على الندا على ان يكونا امامين بالاقتداء واللذان بعد النبي كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل الرفع على ان يكون المعنى
اقتدوا ابو بكر وعمر واللذان من بعدكما بالله وعترته ويظهر من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه القمي ره في كتاب عيون اخبار الرضا ان الرواية قد وردت على نحو
هذين الاحتمالين فتامل هذا واما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني فهذه انما ذكره اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض التي فتحت صلحا بقبضه
عند صحته ووضع الخراج على السواد كما ذكره المصنف معترضا على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يثبت للناصب بذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج من
السواد بقوله ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى رايه الخراج آه والجملة في كلامه اضطراب يدل على اختلال تمامه واختلال ظاهره
وطهره وتحيره كما لا يخفى واما امير المؤمنين ع فانما اصدق ذلك الفتح الامر اليه لانه لم يمكنه تغييره لاحكام المتقدمين عليه الحكم بما عنده كما عرفت قبيل
ذلك في التراويح مع حصول رضا اهل السواد بذلك الى آخره انما يتجاوز واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما رآه عمر في الخراج
وغايته حصول الاجماع السكوتي من قضاته ومعاينه ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في دفع جوابه عن الثاني
وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم القيمة واما ما اورده الناصب من التردد بقوله فمن اراد
بالجمهور اصحاب آه فنرد بذلك بتبجح لظهور ان الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون ولظهور ان المصنف لم ينقل هيهنا رواية مشتملة على طعن عمر على احد من رواة الشيعة
وانما رواة الشيعة من ذلك الطعن ما مر من وصفه للشيعة بالقلة والشذوذ ونعم ما قيل ان الكذوب لا حافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة
لم يروا طعنا في عمر لهم لم يروا ما قصدوا به الطعن على عمر فهو مسلم لكن لا يفيده كما لا يخفى وان اراد انهم لم يروا حديثا يدل على الطعن في عمر فهذا
ظاهر البطلان وقد ذكر المصنف هيهنا روايات دالة على الطعن في عمر حسبما اوضحناها لكن اسلاف اهل السنة لبلادتهم وشوقهم لم يفهموا في مبدء
روايتها دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما تنبهوا على الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا الى دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة
ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل واخرى اتوا على سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد
تكلمنا على كل منها بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق وينفي فؤاد كل مخالف منافق والحمد لله تعالى هذا وما ذكره الناصب من الروايات مستدلا بها على
فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمصنف لا يستدل في مطاعن عثمان وغيره بحديث الا اذا ساعده عليه
الخصم فكيف يقابل بذلك بهذا في الحجية ويتوقع منه الزام الامامية ثم تحقيق نسب عثمان ليس على ما زعمه الناصب واشتهر بين اصحابه واوليائه فقد
روي بطريق علماء اهل البيت وغيرهم ان بني امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس عبد مناف عبد رومي يقال له امية فنسب الى عبد شمس وقيل امية بن
عبد شمس وسبب طائفة النسابين الغير العارفين بحقائق الانساب بني امية الى قريش واعلم من الروم وذلك لان العرب كان من شريعتهم ان يلحق الرجل بنسبة
عبده وكان ذلك جائزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كثيرة في العرب لما ذكرناه لما ذكرناه لما افتخر معاوية في بعض كتاباته الى علي ع بالصحبة
والقرشية كتب ع في جوابه ما هذه صورته لكن ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بحسب النسب واما
المسلم شرفه بينهم بحسب المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي ص من عثمان فهما رقية وزينب لم يكونا من النبي ولا
من خديجة بل كانتا بنتي غيرهما تحت تربيتهما وحكايتهما على ما ذكره اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي ص من ابي العاص بن الربيع وزوجه رقية
من عتبة بن ابي لهب وفارقها عتبة بخطبها عثمان فزوجها النبي ص منه فبعد اسلام ابي العاص وبقائه في المدينة مدة يسيرة مات وما تت رقية
عند عثمان بخطبة عثمان بعده وتهافت زينب فزوجها النبي ص منه وماتت في حياته فلما كان الامر موجودا من غير نكير بتزويجهما رسول الله ص جاز
كافرين لم يخلوا الحال في ذلك من ان يقال انه ص حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين يرضيه الله تعالى
وح فحاله ان تزوج رسول الله ص ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك وهو مخالف لهم في دينهم عارف بكفرهم فبطل ان يكونا ابنتيه وايضا
روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت ع انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هالة وقد تزوجها رجل من مخزوم فولدت له ابنا اسمه هالة
ثم خلف عليها بعده رجلا تميميا يقال له ابو هند وولدت له ابنا كان يكنى هندا وهاتان الابنتان المنسوبتان الى رسول الله ص
زينب ورقية له من امراة اخرى قد ماتت ثم مات ابي هند وقد بلغ هند مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكان ذلك في حداثة تزويج رسول الله
خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء الموصوفين بكثرة المال فاما هند ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته
بالبادية وبقيت الطفلتان عند امه اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة قد
سفرت بين خديجة ورسول الله لما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب ورقية في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله فتزوجهما وكانت
من سنة العرب في الجاهلية ان من تربى يتيما نسبت اليه اليتيم اليه وان كانت يتيمة لم يستحل ان يزوجها من نفسه لانها بزعمهم ابنة المربي
لها فلما تربى رسول الله هاتان الطفلتين ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا اليه ص وابي خديجة بالبنوة ولم يزل العرب على هذا الحال الى ان تربى
بعض الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي ص الى المدينة فقال لا وسالنا رسول الله ص بجواز في الاسلام تزويج يتيمة ممن تربيها ففعلوا ذلك فانزل الله تعالى

زوجتا عثمان رقية وزينب لا رقية وام كلثوم كما زعمه الناصب

يستفتونك

يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين
من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط فأطلق الله تعالى في الإسلام تزويج اليتيمة ممن رغب فيها إما لو تكن من زوجته فسقط عن عمر في الإيتام أنساءهم ونظير
ذلك ما ذكرنا سابقا من حال نسبة أمية إلى عبد شمس وكذا حال نسبة خادمة بالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه وسلم فإنهما ربيا وسمما ابنا على رسم قريش في ادعائهم أنكر
على النبي صلى الله عليه وسلم تزويجه زينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فأنزل الله عز وجل ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين قال أصبحي أو ما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم إلى آخر الآية ثم ذكر شيخنا العلة فقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا
يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم والغرض من هذا البيان والتطويل التنبيه على أن كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقنعون
على ما يجدونه من الظواهر والحق أحق بالاتباع والعلم بمعزل عن الورع وقد يكون الحقيم العبد غارقا بمنشأ الغلط المذكور وهو لا يثبت أمد عاه
الباطل ونوبح زيف العاطل يتحرى ويجري مجرى ملبس كلامه على ما ادعاه وبغالطه من لبس له حظ في التحقيق والنظر الباهر بقوله فليتدبر الفطن العاقل
أنه إذا كان خاسل الخصوص مع من له خوض في العلوم فكذا فكيف مع العامي المذاهل والشاحي الغير المتفطن الجاهل مع الغير بالعادات وعدها لا يدركه
مع كمال ضعف إدراكه من الحالات والمسئلة التي نحن فيها بعينها هكذا فإن شياطين أهل الملل والنحل الرضاعيين خلال الناس فتنة وشروا بوحي بعضهم
إلى بعض زخرف القول غرورا وأما ما ذكره في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن بن سنا فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو السلمي دون ابن سنا ابن الأرث كما حققه
صاحب الاستيعاب وقال روى عنه حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه فريد أبو طلحة بعد أهل النهروان انتهى فافهم والتحقيق فيه أن جيش العسرة هو ما وجه
الغزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين ألفا راكبا على الجمل والبعير والباقي كانوا راجلا ولبس كتب قدما القوم الأعطاء ثلاثين بعيرا في سرتين وهو موافق لروايات
أصحابنا الإمامية وأما الزيادة على ذلك من زيادة عناية المتأخرين من أولياء عثمان لبيان لهم أن يقولوا في شأنه أنه جهز جيش العسرة على الإطلاق ولهذا
تراهم يضطربون ويزيدون على ثلاثمائة أيضا فقد قال صاحب الاستيعاب أنه جهز جيش العسرة بثلثمائة وخمسين بعيرا وألف خمسين فرسا وذكر بإسناده
الحفاظ أنه قال جهز عثمان جيش العسرة على ألف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن أنس موضوعا ليست مذكورة
في صحاح القوم وأما ما ذكره من أن الاختلاف في فضائل عثمان كثيرة فقد ذكرنا يسيرا منه وهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات عمد بني أمية فلو
يذكر اليسير لكان أولى لأنك قد عرفت حال من انتخب من الأشعار ولا خبر في كثير وما ذكره من أن المصنف ذكر مطاعن عثمان عن شيوخه الصالحين كذب صريح وأما
يذكر ذلك نقلا عن كتب مشايخ أهل الضلال كما سيظهر لك حقيقة الحال قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الثالث في المطاعن التي رواها الجمهور**
عن عثمان منها أنه ولى أمر المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة
حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن
علي والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكان يصلي حال الخمارة وهو سكران حتى تكلم فيها وأنفت
إلى من خلفه وقال لهم أزيدكم في الصلاة فقالوا لا قد قضينا صلاتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه أشياء منكرة وقال إنما السواد بستان
لقريش فأخذ منه ما شاء وترك منه ما شاء حتى قالوا له أتجعل ما أفاء الله علينا نبتا فالك ولقومك وأفضى الأمر إلى أن منعوه من دخولها وتكلموا فيه
وفي عثمان كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان فاضطر إلى إجابتهم وعزله فمن لا باختيار عثمان وولى عبد الله بن سعد بن أبي سرح مصر أنكر منه أهل مصر فصرفه عثمان
عنهم بمحمد بن أبي بكر ثم كاتبه بأن يتسلم على الولاية فبطن خلافا ظاهرا فأمر بقتل محمد بن أبي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كاتب حبيبه
وقال الناصب خصه الله أقول أعظم ما يطعنون على عثمان هو تولية بني أمية على الممالك وذلك لأنه رأى أمراء بني أمية أولي رشد ونجابة وعلم بالسياسات
وكان إذ ذاك اتسع عرصة الإسلام وبعد الممالك واختلف سير الناس لاختلاط الأعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الأمراء الذين
يكونون ذوي بأس وقوة واستيلاء وكانوا بنو أمية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للإمارة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روى في الصحاح
أنه لما علم عثمان ولد بن عقبة شرب الخمر عزله عن إمارة الكوفة كما ذكروا لا يطعن في الإمام إذا نصب رجلا عدلا أهلا للإمارة ثم يظهر منه خلاف هذا
فيعزله فإنه حال النصب علمه أهلا للإمارة ولو كان حال النصب يعلم أنه ليس بأهل للإمارة ثم ينصبه لكان يطعن ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى كلامه أقول
فيه أحال من ولاة عثمان من بني أمية كان ظاهرا على الكل فيدل خلافة عثمان وفي زمن خلافة الشيخين وعلى الشيخين أيضا كما ذكره المصنف مجملا ومؤلف رد عليه
مفصلا فالقول بأن عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بأنهم ليسوا أهلا للإمارة عذر لا يبيض الوجه ولا يفي بالإصلاح أصلا وأيضا لو كان لا يجعل
توليتهم لما ذكره الناصب اتساع عرصة الإسلام وبعد الممالك كان الصواب أن يستعمل أفاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها
كما كان في زمن عمر وأن يستعمل هؤلاء الفتيان على بلاد بعيدة يفصلها الله تعالى بأيديهم وحيث كان الأمر بالعكس بل كان حكومة أكثر البلاد في زمنه
متعلقة ببني أمية علم أن العلة في نصبهم لتسامحوه به الناصب لا صلاح حال الأمة وأيضا لو صلحوا للإمارة لاختار عمر مع توسعة الملك في زمانه واحدا
منهم للإمارة وقربه فضلا عن بلد ومن العجب أن ولد ابن من الفرات بنادبا بالغلو صوت على فسق وليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان أنه فاسق لا يصلح للولاية
وأما وصف الناصب لبني أمية بالرشد والنجابة إن أراد به الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لأولي المروات والمنفعة فاضافتهم بذلك كذب صريح وإن أراد به
الرشد في الدنيا بأعمال المكر والحيلة والخديعة وأريد بالنجابة وجاهة الصورة وضخامة الجسم لما قيل إن أولاد الزنا يجب بهذا المعنى فمسلم لكن لا يبعد

ولا يغني

ولا يخفى والى اصل ان المسلم هو انهم كانوا اعلى نعوت يزيد وعبيد الله بن زياد والحجاج وامثالهم من الظلمة الذين كانوا مالسيما الخارجة عن قانون الشرع يجب
الولايات واهلها اعرابية بتكليفهم احد في جورهم وظلمهم وعدوانهم بقدر على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك ان فعلوا اهل محلة مثلا ايضا انتزعوا
منهم وينهبوا اموالهم لما تخلف بعضهم الى غير ذلك من الضوابط التي ورثها عنهم الشامية من تيامرة الروم وتتمع ونرى في زماننا من قوانينهم التي
انزل الله بها من سلطان قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه رد الحكم بن العاص الى المدينة وهو طريد رسول الله وكان قد طرده وابعده من المدينة
وامتنع ابو بكر من رده فصار ذلك مخالفا للسنة واشبه من تعدى متعديا على رسول الله عاملا بدعوى من غير بينة انما قاضي القضاة بانه قد نقل ان عثمان
لما عوتب على ذلك ذكر انه استأذن رسول الله اعترضه المرتضى بان هذا قول قاضي القضاة لم يسمع من احد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من اين نقله القاضي
الى كتاب وجدت فان الناس كلهم رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره ان الحكم بن ابي العاص لما قدم الى المدينة بعد الفتح اخرجه النبي الى
الطائف قال لا يساكني في بلد ابدا لانه كان يتظاهر بعداوة رسول الله والوقيعة فيه حتى بلغ به الامر الى انه كان يعيب النبي في مشيه فطرده النبي
وابعده ولعنه ولم يتوجه بغرفه بانه طريد رسول الله فجاء عثمان الى النبي وكلمه فيه فاتى ثم جاء الى ابي بكر والى عمر في زمانهما فكلمهما فيه فاغلظا
عليه القول وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله وتأمرني ان ادخله والله لو ادخلته لم امن قولي بل عمر عهد رسول الله وكيف اخالف عهد
رسول الله فاما الحكم بن العاص فانه تعاوده بعد البوم فكيف يحسن القاضي هذا العذر وهلا اعتذر به عثمان عند ابي بكر وعمر وسلم من طعنهما ابا
وخاص من عتابهما عليه مع انه لم يرده جاهلي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن عوف وعمار بن ياسر فقالوا انك ادخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي
اخرجهم وانا نذكر الله والاسلام ومعاك ان لا تعاود منقلبا وقد ابت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع احد ان يكلمها فيهم وهذا شيء يجب الله تعالى
فيه عليك فقال لهم عثمان ان قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله اخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولن يهتز كم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم فقال
امير المؤمنين لا احد شر منه ولا منهم ثم قال هل تعلم بقولهم والله لتجيئن بني ابي معيط على رقاب الناس والله ان فعلت لتفعلن فقال عثمان ما كلمت منكم
احدا ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه ولبيان القدرة ما قلت الا كان سبيل خلة وفي الناس من هو شر منه فغضب علي وقال والله انا
بشر من هذا ان سلمت وشرى يا عثمان عقبتا فعل هذا لا اعتذر به القاضي انتهى وقال الشارح غفر الله له اقول روى ارباب الصحاح ان عثمان لما جعل له لم
ادخلت الحكم بن ابي العاص قال استأذنت رسول الله في ادخاله فاذن لي وذكر ذلك لابي بكر وعمر فلم يعبئا بي فلما مات ابي عملت على ادخالهم الى
المدينة هذا مذكور في الصحاح وانكار هذا النقل من قاضي القضاة انكار باطل لا يوافقه نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح ان النبي
امر يوم الفتح بقتل عبد الله بن ابي سرح فجاء عثمان واستأمنه له فلم يؤمنه رسول الله فاتى من اليمين والبيا والعدام والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله
لا يقبل منه وهو يبالغ حتى قبل في اخر الامر وكان هذا امر جرى عثمان على صلة الرحم فاذا ظهر الخبر انه استأذن رسول الله في ادخال الحكم بن ابي العاص
وادخله بعلمه باذن رسول الله فلا مخالفة ولا طعن انتهى واقول لو كان عثمان صادقا في استيذانه عن النبي لادخال الحكم فلم لم يدخله
في زمانه مع غاية محبته له ونهاية اهتمامه في شانه حتى لا يتهم ابو بكر وعمر بعد ذلك الا ان يقال الا ان يقال انه استأذن في ذلك سرا عن النبي
في مرضه وعند ما انتبه عمر الى الهجر والهذيان وضاق الوقت عن ادخاله في حوزته ثم لقرب فانه وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك المطرود المردود
ومع تعذر هو ان الرجل كان لجوجا فلا اعتداد باذنه في تلك الحالة فليتحمل قليلا وليبلغ كثيرا واما ما نسب هيهنا الى الصحاح فليس في صحاحهم
المشهورة المتداولة عنه خبر ولا اثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وضعها المتاخرون منهم اصلاحا لمفاسد اسلافهم ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر وهل كل كتب في نسبة مذكورة الى الصحاح المشهورة انه ابدى ذكرها في الصحاح قصة قبول النبي طلب عثمان ان عبد الله بن ابي
السرح فان كون ذلك مذكورا في الصحاح لا يحتاج الى تاييد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التاييد المذكور من انه لا يلازم بين قبول النبي الامان
لعبد الله وبين قبوله لادخال الحكم وكذا في طعن عثمان بما اعترف به من ان ابا بكر وعمر لم يصدقاه وكذبا في اخباره عن ذلك فكيف يتوقع عن الشيخين تصديقه
في ذلك بنقل الحاشية وضعها او لبيانه لترويج حاله وتصديق مقاله وما اشبه تشبث عثمان بما افتراه على النبي في اطلاقه هؤلاء المطرودين بما افتراه
صاحبه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان كلا منهما منفرد في النقل ناقل قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه كان يؤثر اهله بيته بالاموال العظيمة التي عدها للمسلمين ودفع الى اربعة انفس من قريش وزوجهم بيت المال اربعمائة الف درهم واعطى مروان
ثمانمائة الف درهم واجاز فاضل لفضله بانه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد ذكر الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر كانا
بنا ولان من هذا المال الذي انهما ولي ناولت منه صلة رحمي وذكر الواقدي انه بعث اليه ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين
ولده واهله والصحابة كلهم ربا وروى الواقدي ايضا قال قدمت ابل من ابل الصدقة فيها الحارث بن الحكم بن ابي العاص صدقة فاعطاه عثمان مائة الف
فوهبها له وانكر الناس على عثمان اعطاء سعيد بن العاص مائة الف انتهى وقال الشارح غفر الله له اقول لا خلاف بين المسلمين ان عثمان كان اعطى اموالا كثيرة
حتى انه حمل ثلث خمس افريقية في زمن رسول الله وكان ذلك ايام الضيق والشدة ولم يتسع الاموال بعد فلما اتسع الاموال فلا شك ان المرء العالم يتحمل الاموال
سيما ان استخلف بزيادة ماله بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما الجاري في القضاة ومن كان يفرق بين اموالهم واموال
الفيء لان كل هذا كان تحت يده اكان المرتضى ابن المطهر من حسنا اموالهم من خزانتها حتى يقولوا انه اعطى من ماله او من مال الفيء والاصل ان يحمل

ان يفعل

وعلى الحكم بن ابي العاص

من اذنه

اعمال الخلفا الراشدين على الصواب فالاصل انه اعطى من مال الصدقة فيما كان لمصالح لا يعلمها الا هو كما اعطى رسول الله اشرافا تعرض عن غنائم حنين نفلا
كثيرا انتهى واقول الدراهم جيش العسرة كانوا خمسة وعشرين الفا فكيف يكون ما اعطاه عثمان من ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما مر من
التصريح اعطى مثلي بعير والزيادة من زيادات الناسخ واما احتماله فاضعف الفضلا وضعه هذا الخذول فانما هو على سبيل المرخي الظلام تخلاف دفع الامام
فان من طعن على عثمان في امام جوته اراد فاشاهد من اعطاه عثمان ذلك من بيت المال والا فلا يطعن احد في الجود بماله سيما على اهله وعياله وما
اعطاه عثمن لمروان من مال الله مذكور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني وذكر الخلافات التاسع من الخلافات الواقعة عن وفات رسول الله بل ان الشهرستاني
انه اشطا مائة الف دينار واما ما استشكله من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن والاضمحلال قوله ان كل هذا
بدء قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا منفردا مقررا له شخصان مخصوص من اصحاب رسول الله وكانت غيرهما من العمالة وكان يظهر التصرف فيه من قبلهم حتى
زكات سعد ابي وقاص مع مفاتيح بيت المال في المسجد وقال لا اكون خازن بيت المال لا يدفع منه لطريد رسول الله ثلثين الفا وقام
عبد الله بن مسعود وقال ايدخلتم يا قريش الامامة والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه وترقى على منبر رسول الله وقعد في
مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمر ان ابا بكر اصل الخلافة مباحة بين الناس حيث استخرجها من ايدي بني هاشم ومنعها من اهل بيت رسول الله فتعين
علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف الى المرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان
اعمال الخلفا الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب ومصادم لابن هب الا على الجاهل المرتاب فان ظهر رشد عثمان في الذي عند من يطعن في دينه انما
يجاب بالمثل المشهور تبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم يظهر خلافه وقد صح خلافه بما ذكره المنصف من روايات الجمهور وشهادة ارباب
بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقة فيما كان لمصالح لا يعلمها الا هو فيحتمل ان من لا يكون لها ولا نبيها او امامها ما
تمثل عما فعل واذا لم يبين وجه المصلحة فيما صدر عنه بتمامه ويطعن بل يقبل عند القدرة عليه كما قال عثمان في الذي عند من يطعن في دينه انما
يجاب بالمثل المشهور تبت العرش ثم انقش مع ان المصلحة فيما فعله النبي كانت ظاهرة على اهل زمانه وهم الف قلوب هؤلاء الصحابة في مبادي الاسلام واي مصلحة تتصور في ايتاء جماعة طردهم النبي باعطاء مائة
بحصى من الاموال بعد استقرار الاسلام وعند كان تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي كفر يعوذ بالله منه ثم اقول حيث لم يتحملوا ذلك فتيه ولم
يتمالوا الى امامهم عثمن من الحياء والتزموا ان يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى ان يجيبوا بما ذكره المصنف من ان اخذ ابل
الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل الذي اعطاها للنبي في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي رووها عوضا عن الدراهم التي اعطاها
للنبي لتجهيز ذلك الجيش وغيره ان مثل ان ما اخذه عثمان من مال بيت المال يزيد على ذلك اجيب بانه اخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذ من بيت المال كان ازيد من الامثال اقل اجيب بانه يجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب المرتبا التي
تتضاعف في سنين كثيرة من زمان النبي الى خلافة عثمن تضاعفت بنسبة الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمن يجيز ذلك القرض
الذي يجري بين الناس بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمن في جيش العسرة لم يعطيه للنبي هبة وتمليكا بل انما اقرض بالله ثم بوكالة نبيه ولا
ربا بين الله تعالى وبين عبده كما لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا
في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على تقدير خطائه فيه فلا اعتراض عليه تامل فيه فانه تبيان الدقة مما ذكروه في نضرة عثمن والله المستعان
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله جعلهم شركاء في الماء والكلاء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
الحمى الذي منعه رسول الله هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل انعام الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى
لاجل ابل الصدقة هو عمر الخطاب ثم تابعه عثمان فلا يطعن انتهى **واقول** من ذلك روي انه حمى لنفسه لو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى
دليل الاجماع الذي ادعاه الناصب خلافا لاصحابنا لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل الصدقة
هو عمر لا يدل على شرعيته وعدم صحة اللهم الا ان يراد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لانه يصدق الجواب لقول بانه ليس مخصوصا
به غير مفيد وانه المصنف قدس سره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما ذكره عنده طاعن عثمان دون طاعن عمر لانه زاد في حمى عثمن الطعن
متوجه عليهما كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الذي لها ان يستحق
يجوز ان يكون قد اجتهد واعترض المرتضى بان المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك
لتبينه الله تعالى لانه اعلم بمصالح العباد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب الصحابة
القضاة واعترض المرتضى مندفع بان التغيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله في غنائم حنين وابقى ما كان عثمن يتمتع جواز
من رسول الله منه يكون عاملا لا يعلمه التبيز عنده ويكون حجة في العمل انتهى **واقول** الرواية صحيحة وهذا اقتضى الفضلاء في الجواب على تاويلها
البعيد وما ذكره من جواز تغيير سنة النبي لضرورة مدفوع اولا بمنع الضرورة فيما فعله عثمن كيف كان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به
الناصب سابقا وثانيا بان ما فعله النبي في غنائم حنين من اعطائها بدر حيث لم يكن من بيت المال الصدقة كما حقق في موضعه لا
يصح التمثيل واما قوله وانه ربما كان عثمان سمع جواز من رسول الله فهذا مع كونه مردودا بانه رجم في الكلام ولا يمكن الاقناع به لو

الجمل ما يجوز انه لو كان كل لذكره عثمان عند الطعن به عليه في زمانه ولو كان لفعله ولبس ثلبس وابضا لو في باب هذا التحمل الظاهر بكار لطلحة
والزبير وطائفة ومعوية ان ينهوا النبي عن بعثهم بانهم سمعوا من النبي جواز الحرب مع علي بل وجوبه وكذا لاولياتهم رفع الطعن عنهم بانهم
وبما سمعوا الجواز اذ لا مع انهم عن اخرهم اعترفوا بتعيينهم وخطائهم في ذلك كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض
اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وفاة عثمان في مرض الموت فقال ما تشتكي قال من ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو
لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال فلا اسلك بطائفة اصفعه وانا محتاج اليه وتطببه وانا مستغن عنه قال يكون اولى لك قال رد قهم على الله قال
استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسال الله ان ياخذني منك حتى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله مسعودا لا رواية فيه اصلا
لاهل الوضع واجمع الرواة من اهل السير ان هذا كذب وافتراء وكيف يضرب عثمان عبد الله بن مسعود وهو من خص اصحاب رسول الله وعلمائهم فهو من جملة
ما ذكره صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان فقال له اجعل عطائك بعد لبناتك الا حاجة لهن فيه لانه علمهن سورة الواقعة
تقرأ بها بعد العشاء واني سمعت رسول الله من قرأ سورة الواقعة بعد العشاء لم يصبه فقر انتهى **واقول** وقد روى الضرب كثير من علماء الجمهور كالشيخ
في الملل والنحل والامام الحرمين النظام واعترف به شارح المقاصد شارح التجريد حيث قال لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحف فلان مع ما فيه
من الزيادة والنقصان فاتى به عثمان ليمحوه فاخذ اصل كلامهما وقال سيد المحدثين في قصة قتل عثمان من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر بني
الاتراك ما هذا عبارته وقبل الدار واقعه بعني واقعه حكونه عبد الله بن ابي سرح در مصر وامدن جماعتي از سكنه ان ديار شكايت نزد عثمان از امير المؤمنين
عثمان نسبت بعبد الله بن مسعود وابوذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم امور غير مناسبه واقع شده بود وقاويه قبيله بني زهره وهر دو از
جهت ابن مسعود بها بنو مخزوم از قبل عمار بن ياسر وافندة بنو غفار وحلفا ابناء ابي ذر بر اي ابوذر با عثمان صاحب نبوده اند انتهى **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله مسعودا على فخذه ابي ذر وابعين سوطا لان اباذر لما امات بالربذة ولبس معه الا امراته وغلامه وعهد اليهما ان
يغسلاه ثم كفناه في ثم ضعاه على قارعة الطريق فقال ركب يمرون بكم قولوا هذا ابوذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فلما اتاهما ذلك قال
ابن مسعود في ركب العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل ان تطاها فقام اليهم العبد فقال هذا ابوذر صاحب رسول الله
فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله قال له يبعث وحده ويموت بعث وحده ثم نزل هو واصحابه وواروه انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول لما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لدفنه اباذر فيظهر بين البطلان لان السفر من الطول والتركان والاجلاف من الاعراب والاكراد
لا يضربون احدا من الناس للاهانة على دفن يهودي فكيف برجل يسلم انه من صحابة الرسول حتى سلمه عمر وراه اهل الشورى في الخلافة هل من شك
ان يضرب رجلا من مفتي الصحابة وعلمائهم وزهادهم وصاحب رسول الله ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل البدر وكان
سبب الضرب انك ظننت رجلا هو من اعدائه ان صح العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم بالاخبار للعن على المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما روا
من قصة ابي ذر فيظهر مخالف للمنصوص من اهل التواريخ فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه امر بالربذة وكان اتمام الحج بكلمة
فقال ابوذر رحمك الله انك تموت ولا بد لك ان تدفن ولبس لك ثوب تكفن فيه فقال ابوذر لا بد لي سمعت رسول الله يقول انك تموت
بارض فلاة وحدك يحضر موتك فئة من الناس يجيبهم الله ثم اذكا قال فقومي وانظري هل ترين احدا فقامت وصعدت فلعلها كانت هنا فرات جماعة على
المطايا تسير بهم كالنسور فلوحت بثوبها فطاروا اليها فقالوا واهلا لك حاجة فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله يموت فعدوه بابائهم وامهاتهم
وكاد في الركب ما لك من الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله عهد الي في اموتا من فلاة يحضرني فئة يجيبهم الله ثم فابشروا انكم حضرتم
قال ايكم لم يول شيئا من الامارة والجباية او شيئا من امور الولاية ولم يكن في القوم احد الا وقد تولى بعض ذلك الا شاب قال فلما تولينا شيئا
مما ذكرت قال فانت كفني ثوبك فيها وكفني وودفني وهذا حكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد ان عبد الله مسعود مضروبا
ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية انتهى **واقول** قد قدمنا ان ضرب عثمان لعبد الله بن مسعود عادوا الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل وموافقة روضة الاحباب فيها فلا انكار والاستبعاد غير معهود ثم انه صاف في ان السفهة والاجلاف ونحوهم لا يضربون احدا للاهانة
على دفن يهودي لكن اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا بد ما يفتلون من اعانة على دفن مسلم صالح بل
خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت وطالعت في كتاب الاستيعاب ان قتلة عثمان رجموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلاثة ايام الى
البقيع وقد تتبع العباس في صدر خلافتهم قبور الامويين ونبشوها واحرقوا ما وجدوا فيها وامثال ذلك من الملوك وسلاطين المسلمين ومن
دونهم غير قليل وكون عمار خارجا عن الاجلاف اول المسئلة وعين النزاع وبالجملة الطعن في مجرد ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب فان كان لا يعلم
دفن ابي ذر فذا لان كان الغيرة فلا يفيد في مدحها ولا ينفع وضع الخبر موافقا للهوى ومن العجائب ان الناصب بيان بذكر رواية تدل على براءة
عثمان عن اساءة عبد الله بن مسعود ويروي في قصة موت ابي ذر ما يدل على اساءته بابي ذر حيث ذكر في جملة فلا الرواية عن ابن اسحاق زوجة ابي ذر
عنها انها قالت في وجه بكائها عليه انك تموت ولا بد ان تدفن ولبس لك ثوب يكفن فيه آه ولم يتنبه من اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على
ما وصف من الجفاء والعدوان والقمع ملاءة بيت المال واسراف بني امية منها هل كان الا لعداوة عثمان وظلمه عليه واما ما ذكره من انه لم يذكر احد

التحمل ز

نقرأ بها

وعهد الله

عبد الله بن مسعود حضر موته في زمن ولاية عثمان فدليل على جهله بالتواريخ وان كان ما ينسبه الى التواريخ انما هو من زيادة جهلها من غير ان راى شيئا منها وذلك
لان من اخاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر بالرواية الدالة على ذلك حيث قال خرج
ابو ذر بعد وفاة ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى توفي عثمان ثم استقدمه عثمان بشكوى معاوية واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود
صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء اصحابه منهم حجر بن ادبر وما لك بن الحارث الاشتر وفي من الانصار عنهم امرأته النهدية وامرأته عضوا
عنه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصار انتهى وذكر هيهنا اخبار ان اخوان صريحا في حضور ابن مسعود للصلوة عليه فلها الغ ثمة حتى يظهر ان المفتري
هو الشيعة او الناصبة **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المتظلمين من اهل
الانصار على قتله وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سقط فيه حب جوهر فاخذ منه عثمان لحلي به اهله فاظهر
الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالرقى حتى اغضبوه فقال لناخذن حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين علي ما اردت
تمنع من ذلك وبحال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفي اول راغم من ذلك فقال عثمان علي بابن سمية خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي
عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل به منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب
رسول الله كتبوا كتابا عددوا فيه احداث عثمان وخوفوه به واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فجاء عمار به فقرأه منه سطرا فالا على نقد من بينهم
ثم امر غلمانه فقدوا بهدوه وجلبه ثم ضربه عثمان على مذاكيره فصار فتقا وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول دعاء ثلاثة يشهد على عثمان بالكفر
وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهل انزل الله بارهم باي شيء كفرتم عثمان فقال الثلث جعل المال دولة بين الاغنياء
وجعل المهاجرين من اصحاب رسول الله بمنزلة من حارب الله ورسوله بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول اني في عثمان بحمد الله اشك لكن اشك في
قاتله لا ادري اكافر قتل كافرا ام مؤمن خلص اليه الفتنة حتى قتله هو افضل المؤمنين ايمانا مع ان النبي كان يقول عمار جلدة ما بين العين والانف
وقال انهم لعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واي تنصيص من عمار اي كلام
غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب اقلاع عثمان عما كان يؤخذ عليه فيه او بعثه بما يزيل الشبهة عنه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا الفصل من الزخرف ما يشهد السماء والارض على كذبه وضرب عمار بن ياسر لا رواية به في كتاب من الكتب ونحن
نقول في جملة ان هذه الاخبار وقائع عظيمة يتوفر الدواعي على نقلها ورواتها اولى جميع ارباب الروايات مكثوا عنه الاشد منه بشيء من الروافض
ولقد صدق مامون الخليفة حيث قال اربعة في اربعة الزهد في المنزلة والمروة في الصحابة والحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والكذب في الروافض
وكذب ما ذكره بتر ولم يشهد للزخرف التي لا يجري فيه تاويل البتة الى صحاحنا مع انه يدعي انه روى كل شيء من صحاحنا ثم ما ذكره
كلام حذيفة وزيد بن ارقم في تكفير عثمان بعد قتله فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعة
فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرأ من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه على قوله تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم اترى حذيفة وزيد بن
ارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعوا امر رسول الله على المنبر بكر مرارا ما على العثمان ما فعل بعد اليوم فعلم ان كلما ذكره في تكفيره
كذب صراح غاية الله يكذب به على الخلفاء انتهى **واقول** قد تقدم انه اشار الى فضيحة عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به موافقا لرواية
المصنف اعتمد الكوفي في كتاب الفتوح وهو غير متهم في دين اهل السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع كتابه ان هيهنا اخبارا وروايات
صحيحة لم اذكرها لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة الزخرف لا يوجد في كتب اهل السنة والجماعة والمصنف انما ينقل من هنا كما يشهد به السماء
والارض فضلا عن انه فاضل لما لم ينقل ولم يدع المصنف انه يقتصر فيما يذكره على النقل من الكتب الذي سموها بالصحاح وانما ادعى النقل عن كتبهم
سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح مرارا فنذكر نعم نقل الزخرف من صحاحهم الشيعة
اولى لكن انما لم ينقل المصنف ذلك لان وضع تلك الصحاح على ذكر الموضوعات على رسول الله قولا او فعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله لا يمكن
وضعه على رسول الله حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذا في تواريخهم وسيرهم كتاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير واليافعي والجزري وامثالهم
ولو امكنهم وضع مثل ذلك في صحاحهم ايضا بحيث لا يطلع الخصم على فساد لما قصروا في وضعه كما وضعوا على رسول الله اخباره عن قتل عثمان مظلوما
ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه ثمة حكم الذهبي نكذبه كما سيأتي ان شاء الله تعالى واما النقل عن المامون انه قال لكذب في الروافض فلو صح كان
مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاشاعرة او من اهل السنة والجماعة لانهم الروافض للحق لا الشيعة الامامية كيف والمامون من مولى الشيعة
وعلمائهم وممن علم بالدليل ان الخلافة حق علي واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا وممن صرح بتشيع مامون
من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه ويؤيده ما ذكره اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المامون عبر عن
عمر بن الخطاب بالجعل عند الرد عليه في خطبة عن حل المتعة فلتطلب تلك في تاريخهما حتى يتبين واما ما ذكره من نقل جميع ارباب التواريخ على
ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعة فهو ضبط موضوع كسابقه وقد صرح الذهبي بوضعه ونقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه
ثم قال واما اخباره بقتله فصحيح انتهى واما عبادته في تلك الليلة لو صح فقد كانت كعادة ايمان فرعون عند الغرق ولعم ما قال الله محمد بن ابي بكر

عن اشارته الى قتله ودفع عثمان المصحف الذي كان عنده ودعا محمد الى العمل بما فيه حيث قال له الآن وقد عصيت بعد وكنت من المعتدين ولعل ذلك
ايضا استبعاد الناصب حد بعد ورد تكفيرها لعثمان كما لا يخفى ثم ما افتريه من ختم عثمان في تلك الليلة القرآن في ركعتين بشاذا وروى عنه في قرضه
الاحباب وغيره من انه كان في شوال الحفظ والى الكتابة عجز عن قراءته خطبة فيها الاول يوم صعد على منبر الخلافة حيث قال بسم الله الرحمن الرحيم
ايها الناس سبحان الله بعد عسر يسرا وبعد عجز نطقا وانكم الى امام فقال الحوج منكم الى امام قولوا استغفر الله لي ولكم وفي رواية انه
بسم الله ايضا فقال الحمد لله واثنى عليه طريق التكلم وفي رواية في الاعشى فانكم الخطبة على وجهها فانه قال فان الفكر فيه طويل ثم لا ادري انه من ابن وصل
الى الناصب واخوانه من اثر بالتواريخ ان عثمان ختم القرآن في تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الآية منه ومن الذي اخبرهم بوقوع ذلك في
تلك الحال الذي هرب اصحابه من عنده ولم لا يجوز على تقدير وقوعه بعد قتله وقوع قطرة الدم على تلك الآية ان يكون تلك قطرة من دم غير عثمان
مروان على تلك الآية من مصحفه لبعد ذلك من كرامات انه لا بد لنفي هذا واثبات ذلك من بينا قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر
مع تقدمه في الاسلام حتى ضربه ونفاه الى الربذة اجاب ضيا القضاة باحتمال انه لخبث النفس لما عرفه السيد المرتضى بان المتواتر من الاخبار
خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معاوية منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه منها الى الربذة وروي ان عثمان قال يوما ليجوز
للامام ان ياخذ من المال اذا احتاج فقال كعب الاحبار لا باس بذلك فقال له ابو ذر يا ابن اليهودية انعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر ذلك منك وقد
بلغني الحق بالشام فخرجه اليها فكان ابو ذر ينكر على معاوية اشياء فعلها فبعث اليه معاوية بثلثمائة دينار فردها عليه وكان ابو ذر يقول والله لقد
حدثت اعمال اعرفها والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا مستاثرا عليه
فقال له جنبك مسلمة الفهري لمعاوية ان ابا ذر افسد عليكم الشام فتداول اهله ان كان له فيه حاجة فكتب معاوية الى عثمان فيه فكتب عثمان الى معاوية اما
بعد فاحمل جندبا الي على اغلظ مركب واوعره فوجه مع من يسير ليلا او نهارا وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقطت فخذاه
من الجهد فبعث اليه عثمان قال الحق بابة ارض شئت فقال ابو ذر بمكة فقال لا قال ببيت المقدس قال لا قال باحد المصرين قال لا ولكن سيرني الى
الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي ان ابا ذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جندب فقال ابو ذر انا جندب وسماني رسول الله
عبد الله فاخترت اسم رسول الله الذي سماني به على اسمك فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول ان يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال
ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لا تنفقتم مال الله في عباده ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلثين رجلا جعلوا مال الله
دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال الجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله فقال علي والحاضرون سمعنا رسول الله يقول ما اظلت
الخضراء ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذة وروى الواقدي ان ابا الاسود الدئلي قال كنت احب لقاء ابي ذر لاسأله عن سبب
خروجه فنزلت الربذة فقلت له لا تخبرني لم خرجت من المدينة طائعا ام خرجت فقال كنت في ثغر من ثغور المسلمين اغني عنهم فاخرجت الى المدينة
فقلت اغني ودار هجرتي فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم في المسجد اذ مر بي رسول الله فضربني برجله فقال لا اراك نائما
في المسجد قلت بابي انت وامي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام
وارض الهجرة فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اخذ سيفي فاضرب به فقال الا ادلك
على خير من ذلك اسمع واطع ولو لعبد حبشي اقول وتسمع وتطيع وتنقاد واطع وانا اسمع واطيع والله لقد بان الله عثمان وهو اتم في جنبي حتى فكيف يجوز
مع هذه الروايات الاعتذار بما قال القاضي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي
وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابي ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة
حرام وان اخراج زكوته ومذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها منسوخة بالزكوة فكان ابو ذر تفرد بمذهبه واتفق انه حضر عند معاوية وكان
كعب الاحبار حاضرا عند معاوية وكان ابو ذر تفرد بمذهبه في الآية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة فاخذ كعب يعبر وضرب براس كعب الاحبار
فشجه موضحة فكتب معاوية الى عثمان يشكو ابا ذر فكتب عثمان الى ابي ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة وفضحه عثمان بحبس الشر مع الناس
وان الناس ليوم لتبلوكن من رسول الله وفيهم البر والفاجر اليوم فقال ابو ذر لي امشاذ من مثال الحق بفلاة من الارض تخرج من المدينة
خاجا او معتمرا فلما قضى نسكه رجع وسكن بالربذة هذا حكاية سكونه في ربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح من التواريخ
على ما ذكرنا فتم اعتذار القاضي لانه جرى على ما ذكره طائفة المؤرخين ومخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى واقول
اولا ان ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبته الى الصحاح والى الطبري وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر بناء على ما ذكره مستقا عند نقل المصنف الطبري
فعند ابي بكر وعمر لا حرج بيت فاطمة حيث قال ان الطبري صاحب التاريخ رافضي متعصب فجره علما بعداوة وهجر واكتبه ورواياته واخباره ثم حلف بالايمان
المغلظة انه لم يرد هذا الكذاب تاريخ الطبري ولم يجئ الى العراق العجم من نسخة شيء وما اشتهر بين الناس من الجلد الفارسية الموسوم بتاريخ الطبري غير ذلك
التاريخ فان ذلك على ما صرحوا به يبلغ عشرين مجلدا لكنه لما علم الناصب تعذر تحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر لذلك
الف فيه هذا الجرح المشبوه عليه وعلى اصحابه احال على المحال وارام براطيها التفصي عن الاشكال عند من كان حوله من الناصبة الجهال بالجملة الذي

من رجعت منا من قصة خروج ابي ذر بكلمات رددها وضمها الترويح سراحه فان مؤلف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمن نفى ابا ذر الى الربذة وكذا
صرح سيد المحدثين في روضة الاحباب بذلك وقال ان عثمن حكم باخراج المذكور وقال الراوي موضع من الحجاز ابعض البلد فقال الربذة فامر عثمن بالخروج
اليه انتهى حاصل ما ذكره وهذا الكتاب متداول اقرب التناول يوجد في كل بلد لطالع ثمة وايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصبي ما ذكره فخر المدققين
الرازي في هذا المقام من تفسيره حيث قال في قوله تعالى والذين يكنزون اختلفوا ان يكون المراد كلاما مبتدا على ما قال بعضهم المراد منه كل من كنز
المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار او الرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روي عن
زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا اباذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية
نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الي عثمان ان اقبل الي فلما قدمت المدينة الى الخروج والتحقيق
ان اباذر انما كان يتلو هذه الاية على عثمن بغرض انه على الكناز مال بيت المال مفوض الى صرفه الى مصارفه الشرعية وان يكن ابي ذر وكعب الاحبار
ليس شيء مما ذكره القوم وانما الذي جرى بينهما ما روي بطريق اهل البيت ان اباذر وعثمان اختلفا في عهد رسول الله فقال عثمان كل مال من ذهب
او فضة يدار او يعمل به يتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر اما التجر به او دير وعلى به فليس فيه الزكوة اذا كان زكاة اكثر لموضوعا فاذا
حال عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما الى رسول الله فقال القول ما قال ابو ذر انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب علماء الصحابة والعلماء الزكوة
الذهب والفضة ليس بحرام ان اخرجوا زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام من تفسير الرازي حيث نسب القول المخالف لما نسب الى ابي ذر الى الاكثر لا الى
العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ما ادي زكوته فليس
بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل
اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي اخرج منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج
وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات وارش الجنايات فيجب في كل هذه الامثال ان يكون داخلا في
الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بهذه الاية ولا شك
ان ظاهره يدل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح يحتاج الى دليل ظاهر هذه الاية لا يصلح الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول الاول
على صحة قولهم بقوله ما ادي زكوته فليس بكنز وهذا الحديث يخصص عموم هذه الاية انتهى واما ما ذكره من مخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما
ذهب اليه العامة فظاهر الهلال بل مخالفة نصف الواقدي لعامة الصحابة وموافقته مع الشيعة يكفي في استظهار الامامية على قدح عثمان كل وجه مراد
ولان الظاهر ان ما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوها كما هو دابهم لترويج حال امامهم عثمن بعد ما صار اليهم من الشيعة
عليه بمثل ما نقله الواقدي قال المص رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما فلم يقدمه به وكان امير المؤمنين
يطلبه لذلك قال القاضي ان للامام ان يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بل ليضع من قدره اجاب المرتضى بان لبيك ان يعفو لاحد
من ورثة من لم يقتله ولو كان الواجب ان يؤمنهم عثمان حتى يقتلوه ويطلبوا به ثم لو لم يكن له ولي لم يكن لعثمان العفو اما اولا فلانه قتل في ايام عمر وكان
هو ولي دم وقد اوصى عمر بان تقتل عبيد الله ان لم يقم البينة العادلة على الهرمزان وكانت وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر غلب المسلمين من عثمن
قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فنقم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق يجمع
المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين اما والله لئن ظفرت بك يوما لاضربن عنقك فلهذا خرج معوية انتهى وقال القاضي حفظه الله اقول قضية هرمزان وعبيد الله قبل ان يصيب عمر بايام انه مر على باب دار الهرمزان فرآه
جالسا على باب داره وعنده العلوج من الاعاجم ومنهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الهرمزان لعبيد الله فوقع من حجزة المقتول الذي قتل ابو لؤلؤة به
عمر وكان مقتولا ذا راس بن فسئل عبيد الله الهرمزان عن ذلك المقتول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجد ذلك المقتول في يد ابي لؤلؤة وبه ضرب عمر فلما
رجعوا من دفن عمر عدا عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالمشاركة في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب
التواريخ فقتله الطبري وغيره واتفقوا ان عبيد الله الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا خلاف بين ارباب التواريخ فتم جوابا قضية لقضاء بان للامام ان يعفو
فعفو عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ان يؤمن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا به فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي
لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله فالجواب اما اجمالا القاضي انه لم يثبت ان
امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للابعاد والتعزير والتعنيف وما ذكر المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه لقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت
بك لاضربن عنقك فهذا كلام يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل وامثال هذه
الامور فاجزه من دون تطويل والاصل حمله على الصحة لان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق انتهى واقول ما ذكره في تفسير قضية هرمزان
منه ديانات واختراعات البطل الى شيء من كتب التواريخ اثر وبعضهم تما ذكره ايضا ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في الجنبة
واستحيا كل منهما المقتول لشبه مقتول الاخر ويدل عليه ما رواه حتى الاستيعاب العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي الجرح

وحقيقة انه اسلما ابو لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة بقتله

وحقيقة ذلك ان عبيد الله اتهم الهرمزان بقتله

يكون بتقدير محل في الوسط فيكون لما فيه لو كسر مشتق الاله الاتي وفصل طويل اه سيف وفيق له صار

نافع

نافع عن ابي نعيم عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال عدت مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الا تكلم
مولاي يضع عنك من خراجك قال كم خراجك قال دينار في الشهر قال فما اراه يكلفك كثيرا ثم قال له عمر الا اصنع لك رحى تطحن بالماء قال
ابو لؤلؤة لا لئن امكنني الله لاصنعن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب ثم انصرف فقال عمر في نفسي قوله فلما كان الغد الصلوة الصبح خرج عمر الى الناس فوبخهم للصلوة قال
ابن الزبير وانا لنبصر الاصابع تطلع لعمر والله ابو لؤلؤة فضربه ثلاث ضربات احدهن تحت سرته وهو قتله الى اخر الرواية ولو سلم عدم مصيبة عمر بقتل
عبيد الله ان لم يقم البينة على هرمزان فينبغي اعراض عدم جواز العفو مع وجود جماعة من اولياء الدم كما ذكره بالرضى وتوسيط ما ذكره الناصب في دفع ذلك وانه لم يكن
هرمزان قط لا انكار ملك الاهواز وكان غريبا في المدينة فيه من التحول والتقبيل الا يخفى ان لا يتعرض شيء من كونه ملك الاهواز وكونه غريبا في المدينة
ان لا يكون له مع عظم شانه ولي بل كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو في الاهواز واما ما ذكره في تاويل قول امير المؤمنين لعبيد الله
لا ضربن عنقك فلا اضرب عنقه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من ان القتل اصدار ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القائل بهذا علماء اهل السنة انما
من الجبرية والملاحدة والمباحية فانهم لما راوا انفسهم خارجين عن اصلاح قبائح اسلافهم وفسادهم وانهم بعد عن الانفسهم فيما ارتكبوه من المنهيات فروا
هذا العذر البارد وتجاسروا الى بعض اكابر الصوفية وهل يقول الكافر معترف بحقية الكتاب من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام ان الزنا واللواطة
والسرقة ولمثالها الجارية في كل زمان فاذن جاز بحق وهذا هذا الاخذ عن الذين وهو لا يدري ضرب المخدة قال المص رفع الله درجته ومنها ان الصحابة برئ ساحتهم
تركوه بعد قتله ثلاثة ايام لم يدفنوه ولا انكر واحد من اصحابه عليهم من اهل الامصار بل سلموا ولم يدفنوا عنه بل اقاموا عليه ولم يمنعوا من حضوره ولا من منع
عنه ولا من قتله مع تمكنهم من ذلك كله وروي عن امير المؤمنين انه قال الله قتله وانا معه اي انا مع الله لحكم بما حكم الله به وروي الواقدي ان اهل
المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حملوا به الى المغرب والمقبرة ولم يشهد جنازته غير مروان وثلثة من مواليه وانما احتالوا بذلك وهو ما سوى الذكر وما يقع الفكر
من قتله الا بعد ان انكر امير المؤمنين المنع من دفنه انتهى وقال الناصب خصه الله اقول اما قوله ان الصحابة برئ ساحتهم فهذا امر غير ثابت لان اكبر الصحابة كان امير
المؤمنين وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المؤمنين حين حاصره واعتقله الذرابيت الشبه الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر شكيم في الملاحم
ليمنعوا ظلمهم عثمان انشدهم الله ان يرجعوا وقال لهم ان النبي عهد الي ان ادخل الجنة على بلوى اصيبها وانا اصبر واحتسب فابوا وكان ذلك وفي الصحاح
عن ابي سهلة قال لي عثمان يوم الدار ان رسول الله قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه فكيف بي ان الصحابة سلموا الى من اجلب عليه من الامصار ولم
يدفعوا عنه وقد ثبت ان امير المؤمنين اعانه بالاولاد والاقارب كيد وهذا مما اتفق عليه الورى والاشك ان عثمان كان اماما مظلوما شهيدا وهو كان
على الحق واعدائه على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله وذكر الفتن فقربها من رجل مقنع في ثوب فقال هذا يومئذ على
الحق فقمت اليه فاذا هو عثمان فقلت هذا قال فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا قال نعم وروي في الصحاح عن ثمامة بن حزن القشيري قال شهدت الدار حين
اشرف عليهم عثمان فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان رسول الله قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال من يشتري بئر
رومة ويجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اشرب منها حتى اشرب من ماء البحر قالوا
اللهم نعم قال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله من يشتري بقعة فلان فيزيد بها في المسجد بخير له منها
في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اصلي فيها ركعتين قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان احد جبل ثبير
من مكة قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقط حجارته بحضيض
فركضه برجله قال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا لي وربي الكعبة ثلثا هذه رواية
الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله ان عثمان شهيد ثم جاء البوال الذي اسلفنا في قوله وبقوله فيجعله كالكفار ولا يعبد الله فمنع المسلمين ان له
ونفوا الصفح على رقبته بكل الكف والعجب من هذا انه يتهم على امير المؤمنين انه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب نهج البلاغة في موضع من كلامه
انه كان يتبرء من قتل عثمان غاية التبري وكان اشد الناس على امير المؤمنين ان يشركه احد في قتل عثمان حتى انه قال اني اعلم انه يبذهب صدري
امية الوحي من ان اكون في قتل عثمان لحلف لهم بين الركن والمقام حسبين حلفت لك ما شاركت في قتل عثمان ولا رضيت به ولا امرت به وهذا كما من لغة البرهان
في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو بنسبة المشاركة فامير المؤمنين وبنسبة الانبياء والمرسلين خصوصا ذلك الرجل فيما ادعاه واما ما ذكر انهم بعد
عليه احد الامرين وبعض الوالي فانه كان في هذا الكلام فان كلامهم اتفقوا على ابن مروان يخرج يوم الدار وجاء عظيمة حتى خاف انقطاع رقبته
فهرب الى الشام وهو مجروح فكيف حضر في جنازة عثمان واما عدم صلوة الصحابة على عثمان فانه كان في ايام الفتن والجلاء الامصار استولوا على المدينة وهم قتلوا عثمان
وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا جنازة عثمان حتى ان امير المؤمنين تهرب منهم والتجا الى حائط من حوائط المدينة كما هو الذي كتب في التواريخ انتهى واقول
النبي حدا انما يظهر بالقول والفعل وقد استدل الناصب على قبر الصحابة عن مقتل تركهم ايا بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه آه وقد روى هذا صاحب
الاستيعاب باسناده المنتهي الى مالك انه قال لما قتل عثمان القي على مزبلة ثلثة ايام فلما كان من الليلة الثالثة اثنى عشر رجلا فيهم حويطب بن عبد العزى وحكيم بن
حزام وعبد الله بن الزبير وجبير بن مطعم فاحملوه فلما صاروا به الى المقبرة لحدوه فدفنوه ناداهم قوم والله لئن دفنتموه ههنا لتجترئن الناس على ان يدفنوا
وكان على باب داره فلما تبين حتى صاروا به ودفنوه في نواحي البقيع انتهى وترجمة عثمان وفيه الاخبار بدل على ما ذكره المص بقوله ما قاله العلامة

العليل

بالجاز وذكره

ما ذكره الناصب من هرب امير المؤمنين صح
من فاتحة عثمان منع وصنعه اياه
في مقام محاربة مع ابي بكر وعمر
عثمان لطلب الخلافة فانه كان
غالب كان غالب مغلوب فلو
زاد لن تمكنهم في ذلك ١٢

قطب الدين الشيرازي في شرحه على مختصر ابن الحاجب عند الكلام في جواز صدور الكبيرة من بعض الصحابة كما روي عن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر النخعي
اصفهد وابن عفان ما روي عليه انتهى واقوى دلالة ما ذكره الناصب لذلك فانه لا عن مناقصا لما انكره هنا في الفصل الاخير الذي
وداس مساشرة عثمان بقوله اشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بينه وبين ابي بكر وعمر وانا فتحرك الجبل لحفظ عثمان
من عمله في النبي والتلبية من اصحابه فقط لا يطلع عليه الا خواص الصحابة ودنا الاجلاء الاوفاش من الناس والا مصابيل لا علم لهؤلاء بمعنى
شيء من تلك المناشدات حتى يحتج عثمان بها عليهم فتعين ان يكون المخاطب بها الصحابة الذين تبرأوا عنه كما ذكره المص قدس سره وبهذا يندفع عن انكار
بعض المتعصبين انه لا يلزم ان احدا من الصحابة لم يرتكب ما امره عثمان ولا فعله ولا وصى به فانه بعد ذلك حقيق واما ما ذكره من بعث امير المؤمنين اولاده
الكرام لاعانة عثمان فمما لو صح فانما كان الغرض الاصلي منه دفع عموم الفتنة بقدر الامكان ورجاء على من كان في دار عثمان من الناس والاطفال والصبيان
لا انه لم يجوز القتل عثمان فمدار ثم يجوز مع قتل عثمان الى ان نسب الى المتعصبين الناصبين من خوارج ما وراء النهر فنواه قتل عثمان واجمعوا في ما
سلطنة الامر الاعظم بمعاوية كان على كانه مخصوص مستمر على انه يجب على جميع الناس ان يبغضوا على ابن ابي طالب ولو بمقدار شعيرة لانه افتى بقتل عثمان
وكانوا الامر الذي يرجح ذلك في غالبه فوق الله تعالى الامر على ان وقف مواقفه في ذلك على مواقفة الشيخ المقدام الزاهد الورع زهاد الذين ابا بكر
الثاني بالتدريج ما ارسلوا اليه ذلك المحضر كتب على ظهره منه معنا وبدل لما في على الرضي باحة دمه ولما ما ذكره الناصب في القتل عثمان
عثمان بطلان ما ادعاه فبطلان ما اجمع الصحابة على قتله اكثر من الجماعة على خلافه البتة وعمر والروايات التي ذكرها الناصب على تقدير صحتها
الاحتجاج بها على الشيعة لا يعارض الاجماع على ان الراوي في الرواية الاولى مرة من كتب صحاح الاشياء كان يروي في فضائل عثمان وفي كلامه اشارة
الى ان رواياته موضوعة مصنوعة في فضائل عثمان والراوي في الثاني تمامة بن حوشب وقد قال السعد في كتاب الانتصار انه روى عن طلحة وقد
على عمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكيف يمكن بروايته عن عائشة وما تضمنه المناشدة الاخيرة من استشهاد النبي في دفع الخوف والتلبية بدكر
بكر وعمر وعثمان وقد انكر الناصب مثل هذا فيما مر من حديث المباهلة فقد ذكرتم اقول ان ثمامة الراوي لهذا بتعصبه وغلوه في حمية عثمان
المسلمين الحاضرين لقتال في ذلك فهم فاولى في جواب مناشدة ان النبي لو قال ان الله كان كقوله من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقد علم منه ان كل
ذلك انما يجب بشرائطها ومنها الايمان بما انزل قد خلصت رقبة الايمان بما انزل من الكفر والعدوان واما ما ذكره من ان المص بهم امير المؤمنين
شارك في قتل عثمان نفرته بلا مرية لان الرواية التي رواها المص صريحة في ان امير المؤمنين انما غاب الى نفسه ما ذنب الى الله تعالى من المشاركة الحكمية
المعنوية في قتل عثمان دون المباشرة الظاهرية وقد نص على ذلك بقوله الله قتله وانا معه واوضحه وفسره المص بقوله اي انا مع الله احكم بما حكم الله
به فان اتهام المص لامير المؤمنين بمشاركته في مباشرة قتل عثمان كما توهمه الناصب مما ذكره الناصب كلام في البلاغة وانه كان يتبرأ من قتل عثمان انما يدل بصريحه
على تبريه عن مباشرة قتله والتجهيز له وهذا لا ينافي ما ذكره المص من قول امير المؤمنين الله قتله وانا معه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص كاذب في قوله
انه لم يصل احد على عثمان الا مروان وبعض الموالي فيه انه كاذب في نسبة هذا القول الى المص لم يقل انه لم يصل عليه احد الا مروان اه بل قال لم يشهد جنازته
مروان وهو اعم من عدم الصلوة عليه على ان الصلوة على جنازته انما وقع في داره لا في صحراء بمقتضى الحركة اليها حتى يستبعد ذلك عن مروان خالع الحرة
انه لم يكن في الاستيعاب سوى انه ضرب يوم الدار على قفا الخزاعية ولا يعلم من ذلك من يهم له بالسيف بل لا يعلم منه جواز فضلا عن جوز انقطاع رقبته كما زعم
ويدل على كذب هذا الزعم ايضا وما ذكره من هرب مروان الى الشام ان طلحة الجمل قد قتل بعد ايام قليلة من قتل عثمان وبيعة علي وهو كان مع طلحة والزبير
الواقعة كما ذكره في الاستيعاب حيث قال في ترجمة طلحة وانه رمى بسهم ان الذي رماه مروان بن الحكم فقتله وقال لا اطلب ثاري بعد اليوم وقتل عثمان وكان
ممن حاصر عثمان واشد عليه ولا يخلف العلماء الثقات ان مروان قتل طلحة يوم مسند وكان في جيوشه انتهى وقد روي في هذا المعنى من طرق اخر كما هاد وما للاختصاص
انه رمى طلحة بسهم ثم التفت الى ابان بن عثمان فقال له كفيناك بعد قتلناه واما ما ذكره عند الصحابة في عدم صلاتهم على عثمان من خوفهم عن جلاد الامصار
الذين استولوا على المدينة الى ان ابناء امير المؤمنين الى الخابط من حوائط المدينة فيناقض ادعاء الناصب بقوله من ان عليا كان غالب كل غالب ولا يخلافه
ابي بكر وعمر ليس السيف جانبهم ولم يمكنهم من ذلك ولو كان على كما ذكر انه كيف عجز مع جميع الصحابة من المهاجرين والانصار عن جلاد الامصار في يوم الدار وابنه
بنت خوف امير المؤمنين بهذا المناسبة ما ذكره الناصب بقوله من الرياء اولاده الكرام لنصرة عثمان فقال المص رفع الله درجته وفيها انه كان يتسمة بالتشيع
ويتجرأ على المخالفة لها وفي صحيح مسلم ان المرأة دخلت على زوجها فوكزت لتسه اشهر فذكر ذلك لعثمان بن عفان فارسل ان ترجم فدخل عليه علي فقال ان الله عز وجل
يقول حمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى وفصاله في عامين فما حمله وما فصاله ثلاثون شهرا فقال عثمان لا ان بعث اليها فرجعت الشيخ ان يقول هذا القول ويقدم على قتل امرأة مسلمة
عدا من غير ذنب قد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين
ان عثمان اعتذر عن عثمان عن المتعة وفعلها امير المؤمنين ولا يعرف التمتع فقال عثمان انهى الناس ان تفعله فقال امير المؤمنين ما كنت لادع سنة
رسول الله بقول احد وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى صلوة المسافر بمنى ركعتين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن عبد الله
عمر قال صلى بنا رسول الله بمنى ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وفي الجمع بين الصحيحين عن عبد

لان المص

مساحة الطيفة باشارات بنا قصتم
لو صح ان عليا ام غالب
كيف غالب شعروا وجعا

طرق النبي صلى الله عليه وسلم في السفر وإنما كرهت أن فيكم خاصة من عثمان بغير الشرع وتبديله وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى هذه الآية وإن قال عثمان في الصحيحين أنه استعمله
بالسنة هم فيه الا تغيير فقال له عمر فلا تجعل حراما ولا تحرم حلالا وفي صحيح مسلم أن رجلا مدح عثمان فجثا لقدمه على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثو
على وجهه الحصى وعن المقداد كان عظيم الشان كبير المنزلة حسن الرأي فإنه رسول الله قد مدحه وقدمه على سفر تبوك عثمان عنده وأنه لا يستحق المدح
ان الفتى اذا كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكر أن عثمان كان يتهم بالشرعية فهذا كذب لا دليل عليه ولما ذكر
الله سبحانه وجل لم يسمع ما ذكر من امر المؤمنين فهذا لا يدل على انه استهزأ بالشريعة وربما كان له فيها اجتهاد فاقتضى رجحانها فعمل بعلمه واجتهاده واختلاف
المجتهدين لم يكن من باب الاستهزاء على الشريعة واما ما ذكر من امر متعة الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد على المجتهد واما انه صلى في المنى
اربعا فقد اعترضوا عليه جبرا حتى عليه ما اهل الامصار فاجاب ان رسول الله وابا بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل ولم يكونوا
عازمين على السكون والى كان في منازل وبيوت في مكة فنويت الاقامة في تلك الايام فاتمت الصلوة لا مكة كان منزلي ووطني واما عدم تصحيح لفظ الفرائض
لانه كان يجب عليه متابعة صورة الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف ولم يكن لتجويز جاز افركه لانه لغة بعض العرب واما عمل مقداد وضوء الحصى على وجه
مادح عثمان فلان رسول الله قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل مقداد بالحديث وربما كان المادح طاعنا في المدح فيطرح الحصى على وجه المحمود لا على عادة كان مشابها
للتشابه في واقول من العجائب الشنيعة اذا طعنوا على عمر كما مر انه كان يخطئ في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد اشارة امرأة من نساء او غيرها الى خطائه بسبب هذا الناصب
الجهل بان الائمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام لغفلة او نسيان او العمل او رأي الفتوى برجوعهم الى الحكم الحق وهذا يستوجب الحاكم ان يتبع العمل لا بحكم الله
ارأي الفتوى ثم يرجع عن ذلك ضمنا ويجعل عثمان معذورا في اجتهاده وحكمه الباطل واصراره فيه وعدم اتباعه لما ارشد اليه امير المؤمنين بنقل الكتاب من غير اتباعه في مقابلة
بشيء من الجواب وذكر لما فرق استحباب اتمام العمل بنقل الصواب واخلاله تماما لرده من نقاء مواضع التهم والارتياب واما ما ذكره من ان عثمان عمل في متعة الحج باجتهاده فعلى تقدير
تسليم كونه من الاجتهاد كما يجب عليه عند تنبيه امير المؤمنين بان ما له مخالفة السنة ومظنة ان يذكر الدليل الذي حوى اجتهاده الباطل حتى يرفع عن نفسه مخالفة السنة
ومظنة استهزائه بالشريعة وعدم مبالاته بتابعها حكما الذي واما ما ذكره وعدد اتمام عثمان الصلوة في مكة فالتحقيق فيه ان اولا فلانه ذكر في صحاح الروايات الذي
ان عثمان كان يصلي في منى خلافا لهم ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود الثبات والملك له في مكة زوجة وعدم مبالاته الذي يعد استدلالا له في الحكم شيئا لحظ له فقصر فيها
فعله اولا من القصر واما ثانيا فلان ما انكره عليه الناس على عثمان من انه قال في حجة الصحابة انه لم يكن لاهل مكة بيوت فكيف ظهر لان ما يكون مع ما نسبوا اليه من كثرة
الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة هذا الكلام في عمر وثانيا على زعمهم كان من مساكنه بمكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا اغنياء بل على السكون
في مكة وفيه ظاهر اذ قد ذكر في روضة الاحباب وغيرها ان عمر سكن في مكة مرة عشرين يوما ومرة ثانية اربعين يوما وهل يقول غير العاند المتجاهل ان عمر مع سكونه طول
هذه الايام لم يكن ملزما لاقامة الشرائع الا ان يقول حالة ذلك كان حال ما نوينا اقامة الدنيا فلم يصل اولياء فلما واما ما ذكره في اصلاح الطاعن على الحسن
القرآن فلا تصد الا عن محجوج مبهوت فان المصاعتر على عثمان بانه اطلق على القرآن اشتماله على الحسن المذموم المخل بالفصاحة وهذا الناصب بغرض اعين عن جواب
هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لوجه تراعثمان لغيره واصلاحه بقوله وعلى الخوف اشتمل جوابه هذا ايضا الجيب اصل خرافات عمد لعن سؤال اهل ما اوزا النهار
النبات اذا اراد استعلام استغنا النيل والعوجاء لم يفض احد عينيه وبالطريق الى الطرق اذا قام لم يرفع احد رجليه فتجا اهل خرافات بان النبال انما يغض احد عينيه
لانه لو لم يغض لعين الاخرى لا يرى بها والطريق المذكور انما يرفع احد رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فلا يفعل اولياء كثيرا من العجائب عثمان صرح بانه الطعن
من القرآن لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه لعدم تحليله حراما وتحريمه حلالا وهذا الناصب ايضا الذي غلب عليه هو لقصد اما علم ان ما قال عثمان طعن لا مدفع
له عدل عن دفعه عنه وقال انه كان لغة بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي ذكره العلماء لدفع وهم عثمان لا لدفع الطعن عنه وانه يندفع الطعن عنه
بذلك ولو كان عثمان عالما بما يقتضي ذلك اللغة بعض العرب كيف صح له مع كثرة فحشائه عند القوم ان لا يستحي من الله ويطلق على بعض كلماته الناشئة الحق وخلاف القرآن
ظهر ان بعض لغات القرآن وارد على لغة قريش وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد الحصى على مادح عثمان فهذا اولا فلان مدح حسان وكعب
زهير وغيرهم الخلفاء كان امرا مستمرا شائعا فلو كان مقداد في ذلك الاملا ما الحديث الذي ذكره الناصب لعمل به عند استماع مدح عمر ولو كان لنقل كما نقل هذا ولما
ثانيا فلان موافقة حديث النبي يقتضي حثو التراب لا حثو الحصى والرجم بالحجر كما فعله مقداد ولما ثالثا فلان قطعا مادح عثمان حصوا بعد شيوع الذي وتقرر احكام
القرآن وسنة سيد المرسلين ان لا يأتي في المدح بما يأتي الكتاب السنة وان يمدحه بما يستحقه عند اولياء من كونه اما الهدى وخليفة رسول الله وفعا الاولى
من بيت المال الى ذوي الحاجات ونحو ذلك لا بكونه الها او نبيا او بكونه من القراء عنه او الاكابر والقياصرة فاساءة الظن بحال المسلم المادح لعثمان الذي يعتبر
الذي لا يحسن الظن بغير من ثبت عصمته وعدالته فيلزم الناصب ان يجمع بين النقيضين والرفض وهذا ظاهر اللهم الا ان يقال ان ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضبط في
قال المصنف رفع الله رتبته ومنها جرأته على رسول الله روى الحميدي في تفسيره قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبيد الله بن جحش
وتزوج النبي ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان ابنكم محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قد مات محمد لاخذنا على نسائه بالسهام وكان طلحة
يريد عائشة وقد اخبر بدام سلمة فانزل الله وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه
وانزل الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه انهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي لا ينكحن
بعده من عادة العرب ان تكلموا في النساء والتزوج بعد الزوجات مثل هذا ولم يبين فضل ابدا النبي ذكر ان هذا الكلام على سبيل عادة كلام العرب فاعلم

الف تبلغ استطيل استطيل او الشق طولا او عرضا

بني تميم وربيعة على لغة

سهل

بعدم تجويز هذا وانما انزل قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شأن المنافقين بلا كلام وهو بغير ما انها نزلت فيهما انتهى **واقول** ان قول طلحة وعثمان
ان محمدا ينكح نساءنا اذا متنا ولا ينكح نساءه اذا مات ثم الحلف بانا نفعل ذلك بعد موته صريح في انهما كانا كارهين لنكاح النبي نساءهم عند موتهم وكانا
يريدان الانتقام منه بنكح نساءه بعد موته وهذا صريح في قصد الايذاء وليس فيها شعار بها اخترعه الناصب لدفع الطعن عنهما من انهما تكلما اتفاقا الفرض كما لا يخفى
مع ان النبي قد ابطل بدعته جميع العادات كما صرحوا به واما نزول الآية المذكورة في ذلك فهو شيء رواه السدي وتبعه مفسر اهل السنة وصححه الحميدي وتبعه محدثهم في
الذب عليهما وانطبق على المثل السائر بدلا وكذا قول نفخ فنسبه الافتراء في الرواية المذكورة الى الله مؤاخذا له بذنب غيره وهو ظلم صريح وجهل فضيح **وقال** الله
رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون آمنا بالله وبالرسول واطعنا الآية قال السدي نزلت في عثمان بن عفان قال يا رسول
الله بلى الفضيحة غنم اموالهم فقال عثمان لعلي اتيت رسول الله فسئله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريك فيها واتيته انا فسئله اياها فان اعطانيها
فانت شريكي فيها فسأله عثمان اولا فاعطاه اياها فقال له علي اشركني فيها فقال عثمان فقال ابتغي وقبله رسول الله فلما ان بخاصمه الى النبي فقال له لم تطلق معه
الى النبي فقال هو ابن عمه فخاف ان يفضحه له فنزلت قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما
فاستغفر لعلي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى هذه الكلمات والمفتريات من نفاسير الشيعة واما المفسرون من اهل السنة ذكروا انها نزلت في شأن المنافقين
لما لم يرضوا بحكم رسول الله وقالوا للزبير عند المخاصمة والترفع الى النبي وحكم النبي للزبير لعل كان ابن عمتك فانزل الله هذه الآيات واثار الكذب
والافتراء على هذه الكلمات لا يليق لمن له ادنى درية في معرفة الحديث والاخبار انتهى **واقول** لا مخلص للناصب الشقي هنا الا بنفي كون السدي من مفسري
اهل السنة ولا يمكنه ذلك ابدا وقد ذكره مثل الحميدي في كتابه عنه كما مر وبنفي كون ذلك مذكورا في تفسيره وما عدا ذلك من القول بان المفسرين من اهل
السنة قالوا كذا لا يجدي نفعا اذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري اهل السنة بذلك خصوصا اذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والمخالفون له متاخرون
عنه كما نحن فيه ثم ان اثار الوضع منه ظاهر جدا فيما اخترعه على سبيل البداهة والارتجال ووضعه على سبيل الاستعجال خلاصا عن الطعن بما
وجه كما فانه لم يذكر لها تاريخا ولضطر ابن مخاصمة الزبير في اي شيء كان **قال** المصر رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي في تفسير قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الآية قال السدي لما اصاب النبي بالحديبية قال عثمان لا اخرج الى الشام فان لي به صديقا من اليهود
فلآخذ منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لا اخرج الى الشام فان لي به صديقا من النصارى فلآخذ منه امانا فاني
اخاف ان يدال علينا النصارى قال السدي فاراد احدهما ان يتهود والآخر ان يتنصر قال فاقبل طلحة الى النبي وعنده علي فاستاذنه طلحة في المسير الى
الشام وقال اني بها امانا لا اخذه ثم انصرف فقال له النبي عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وندعنا فكره علي النبي من الاستيذان فغضب علي
وقال يا رسول الله ائذن لابن الحضرمية فوالله لا يزيده من ضربه ولا ذل من خذله فكف طلحة عن الاستيذان عند ذلك فانزل الله تعالى فيهم ويقول الذين
آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم يعني اولئك يقولون انه يحلف لكم انه مؤمن منكم فقد حبط عمله بما دخل فيه من
الاسلام حتى وافق فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اتفق جميع اهل التفسير ان الآية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي السلول حين قال عبادة
وكان عبادة مؤمنا خالصا وكان عبد الله منافقا اني اتركت كل مودة وموالاة كانت مع اليهود ونبذت كل عهد كان معهم وقال عبد الله لا اترك مودة اليهود
موالاتهم وعهدهم اني اخشى الدوائر وينفعني موالاتهم فنزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الآية فاخذ الرواة
هذا وجعلوه في حق ابي بكر الصديق وقد انزل الله تعالى في شان المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الآيات التي نزلت في شأن اليهود والنصارى حجة على الخروج على الامام
واولوه في اهل القبلة وكل ذلك خطأ واما ما ذكره في شان نزول الآية انها نزلت في عثمان وطلحة فكذب بطرق في غاية الظهور لان طلحة في غزوة احد ابتلي بلاء
حسنا حتى ان يده شلت لما جعلها قداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب عنه وجه رسول الله من السيف بيده وقطعت يده ومن المعلوم انه ابتلي بما لم
يبتل به احد من المسلمين ثم انه يذكر ان طلحة كان يريد الفرار الى الشام ليتنصر فيه من كذا بفتر ولما عثمان فانه كان متزوجا بابنة رسول الله كما ان تزوجت رسول
الله بعد سواء الاسلام ويريد التهود موالاة اليهود على الحجاز واي ملك كان يهوديا الشام حتى يتسنى على الحجاز ثم انه لم يرجع الى سفيان ويتسامع منه وهو ابن عمه
وكان كل الخائفة التي يدعيها من اهل مكة وكان ابو سفيان رئيس قريش وسيد الوادي والغرض ان هذا الجهل بالاخبار وامثاله من السير وغيره من فضيحة
لا يهتدي الوضع ولا يخافون الافتضاح عند اهله والحمد لله الذي فضح ابن المطهر في مطاعنه بما وقع من ذكر من المطاعن بالدلائل العقلية والبراهين
النقلية بحيث لا يرتاب احد ممن ينظر في هذا الكتاب انه على الباطل البحت وانما على الحق الابلج وصار مطاعنه ملاعنه ونعم ما قال شعرا حيا عن مطاعنه
على الاخلاف والاصحاب مطاعن مناعنه الذي اداه فصيرنا مطاعنه ملاعن والحمد لله على هذا التوفيق انتهى **واقول** دعوى نفاق المفسرين على ذلك بعد
ظهور مخالفة السدي من اهل السنة لا يروج على من له ادنى شعور واما ما ذكره من تعيينه الاحد فمعارض بمثله ولا يجوز ان يكون القضية لاحدهما متعينة لا بد
له من بيان واما ما ذكره في وجه اشتباه نزول الآية في شان عثمان وطلحة في غزوة احد ابتلي ابتلاء حسنا آه فلا يصلح وجها لذلك لان ابتلاءه انما كان
بمحنة وقوعه في البلاء والالم والمغلوبية من الخصم لا ما هو الظاهر من هذه العبارة وهو المبارزة والمجاهدة والاشراف على الظفر في ابتلائهم بهذا المعنى
الذي اوجب خوفهم موبيد لارادتهم الفرار الى الشام وتنصرهما او تهودهما كما دل عليه الرواية لا منافاة له كما زعمه هذا الشقي الغبي الذي لا يفرق
بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من ان يد طلحة شلت لما جعلها قداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب فهذا كذب ثلاثة الاول ان يد طلحة شلت

والثاني انه جعلها فداء لوجه رسول الله والثالث اشعاره بانه توقف حين تعرق الاصبع فانه انما شلت اصبعه وانما حسبه بهذا الوجه نفسه حين سلوا السيف
على رأسه وبدل على ذلك الخلاف كلمة القوم حيث قال ابن عبد البر والاشبه انه انفى عن النبي النبل بيده حتى شلت اصبعه انتهى ولما رأى الشقي الناصب
وقاية السهم باليد غير مخالف وشل الاصبع لم يقتض بل وقاية السهم بوقاية السيف وشل الاصبع بشل اليد وبدل على ان طلحة لم يكن ممن عهد فرارهم
قول علي فيه لا غرو به من صحبه ولا ذل من خذله وهو دليل على كون الثلاثة وان طلحة كان من اهل الفرار والفرار دون السكون الفرار واما الثاني
من ان عثمان كان متزوجا بابنة رسول الله اخ فقد مر انه من كذب تزوجه بابنة رسول الله وانما كان متزوجا بربيبته فلا يتفرع على ذلك ما زعم من
صعوبة ذلك على ان ذلك انما يصعب عليه اذا كان من اهل الدين والفرض انه اراد الخروج عن الدين فهم واما ما ذكره بقوله ولو كان يهوديا لكان اشق على
على الحجاج فمردود بانه وان لم يحضر في الان خصوصية ذلك الملك لكن ما ذكره ان الناصب اتبعه عن عبد الله بن السلول بتبانه فان وجه عدم تبريه عن اليهود
لخشية الدوار ونبه عنه والا فهم اه يدل على انه كان في تلك الناحية من اليهود من يلجأ اليه ذلك الخبيث ويتبعه ويقبل عليه ما ذكره ان الناصب ابتدأ في فصل تخلف
الثلاثة عن جيش اسامة من قوله كان رسول الله بعث جيش اسامة طلبا لقصاص زيد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يقصد المدينة اه وما
ذكره من انه لما اراد النبي التوجه الى محاربة ملوك الشام منعه عمر عن ذلك اه واما عدم رجوع عثمان الى سفيان بحجة ان يكون وجه ياسه عن السفاهة النبي
مدة بالاسلام ودخوله في سوء عسكر النبي وابتهاجه بمصاهرته الظاهرية للنبي كان موجبا لاخذ النبي واقل المرتبة ان يجعله في معرض الاتهام وانه لما كان
امر الغالبية والغاوية كان متشابها مشتبها بين النبي وكفاره مكة ولم يكن يظهر اقبال الغلبة من احد الطرفين خاف ان يرجع الى سفيان عمه ويتابعه النبي
بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي وضيع جاهه وسلطنته وان وقف عند النبي دائما غلبوا عليه ويسر الفرار اليها واما ما يظهر من
كلام الناصب ان اسلام من اهل الحلة مردود بما مر من رواية مثل الحبيب عن كتابه وقد روى عنه ابن حجر الهيثمي خواتيمه في صواعقه وغيره وهذا كالدليل
على انه من اهل السنة وممن يعتبر روايته عندهم في تفسيره وغيره وتصريح ذلك ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب قال المشهور بهذه النسبة اسمعيل
عبد الرحمن ابي ذؤيب مثل ابي بكر بن السكر الاعور مولى زينب بنت قيس محرمة من بني عبد مناف حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن مالك
وعبد خير وابي صالح وقد رأى ابن عمر وهو السكر الكبير ثقة مأمون روى عنه الثوري وشعبة وزائدة وسماك بن حرب واسمعيل ابن ابي خالد وسليمان
التيمي ومات سنة ٢٧ في امارة ابن هبيرة وكان اسمعيل ابي خالد يقول السكر اعلم بالقرآن من الشعبي وقال ابو بكر احمد بن موسى مردويه الحافظ في
عبد الرحمن السكر يكنى بابي محمد صاحب التفسير انما سمي السكر لانه نزل بالسدة وكان بوابا من كبار اهل الصفة توفي سنة ٢٧ في ولاية بني مروان روى
عن انس بن مالك وزر ابن حبيش وجماعة من صحابة النبي منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد الخدري وابن عمر وابو هريرة وابن عباس حدث عنه الثوري وشعبة وابو عوانة
والحسن بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل عبد الرحمن السكر الاعور مولى زينب بنت قيس محرمة اصله حجازي بعد الكوفيين قال يحيى بن سعيد
سمعت احمد بن حنبل السدي الاعور يحرم ما تركه احد انتهى كلامه واما ما ذكره من ان السكر ... ساير شيعة الحلة لا يعلمون الوضع فهو صادق في ذلك لان الشيعة
واهل الحلة فان العلم بطريق وضع الحديث والافتراء على الله ورسوله انما هو عمل النواصب عند اضطرارهم تمذهبهم الباطل بذلك واما السكر فهو وان كان
من اهل السنة ونحن لا نحكم عليه بكونه ثقة او عدلا لكن الحميدي والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مأمونا والحمد لله الذي فضح
الناصب الشقي المهذار فيما الجانب به عن مطاعن ائمته الذين ابى النار وزاد عليهم الطعن في اللوم والعار وفضحنا الدين لجوبته بما يرتضيه اولوا البصائر والابصار
ونعم ما قلت في جواب ما ذكره من الاشعار شعر رضينا ما اجابه شفى غيظ قد حوى كل الملاعن فلا غرو ان ما قال جواب الذي قال الطاعن قد
صدق اللعين اذ بما قال ضبرا مطاعنه ملاعن قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في مطاعن معوية وهي اكثر من ان تحصى وقد ذكر الجمهور منها شيئا
كثيرة منها ما ذكره الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قال رسول الله ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فقتله معوية ولما
سمع معوية اعتذر فقال قتله من جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى وقال الناصب حفظه الله تعالى قول
اهل السنة والجماعة في معوية انه رجل من صحابة رسول الله وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله وبعد ان توفي
رسول الله خرج الى الشام تحت راية اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي يزيد في امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام فكان امير
مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان الشام واضاف اليها فتحه من بلاد الروم وكان على ولايتها مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولى الخلافة
امير المؤمنين علي عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية قد استولى على الشام وله سنين كثيرة
يحكم في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرر على امره حتى تأخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم الحج استوثقه في الدنية وابعث من يدل الشام فلم يسمع
امير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يومه بعد ان قتل عثمان فهرب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وقد قطعت اناملها نائلة
حين هموا بقتل عثمان فوقعت نائلة ضنها على عثمان فقطعوا اناملها بالسيف فاخذ مروان ونائلة قميص عثمان واناملها ودخلا بها على معوية فعلق
معوية القميص والاناملها على منبر دمشق واجتمع بنو امية كلهم في الشام وهموا بطلب ثار عثمان ولم يبايعوا لعلي حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث
المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام المتولي بعد عثمان كان علي بن ابي طالب ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا وان كل من خرج على علي
كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا اصحاب رسول الله ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث التحسا

الى نصرة

ب اسمعيل بن ابي ذؤيب عبد الرحمن بن ابي كريمة كان ابوه من كبار اهل اصبهان

وبيّن الغضا ولا فائدة في ذكره واما ما ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام لنا اصلا بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه
موجبا لا فامنه سنة الخلفاء وذب الطعن عن جرهم لينفتدوا بهم الناس ولا شك ولي كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط بارائهم فانهم كانوا خلفاء
النبوة وواتي القلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في اغلبهم لا يخلون عن المطاعن ولكن كف اللسان عنه اولى لان ذكر
مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما اصلا فان ذكر مطاعن الخلفاء ينفع الرضية واقل المنافع انه يصير سببا للمباحثة والمعارضة التي هي انفع المنافع عند
اتحاد الدين من الرضية وهذه المنفعة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم يبق احد من الذين عنه الا ذكر عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة الضارة وقد قال
رسول الله صلعم لا تذكروا موتاكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نريد ان نترك شيئا مما ذكره مطاعنه ونتكلم في كل فصل
مما يليق في ذلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في حق عمار تقتله الفئة الباغية فهذا حديث صحيح
ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة الباغية ولا نزاع في هذا انتهى واقول اولا ان ما ذكره
من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم وانما كان كاتب الصدقات كما حققه حافظ ابرو من الشافعية في تاريخه المشهور ونعم ما قال الشيخ العارف
سنائي الغزنوي قدس الله سره نظم بيرهند كرچه خال منست دوستي وبم بكاري نيست ونوشتا وخطي ز بهر رسول بخطش نبود
افتخاري نيست دمكفا مو كه شبر بزدانند از خط خال غبي نيست وثانيا انه اجمل واخل في شرح حال معوية وحكومته وما هو منشأ ذلك
هو ان ابا سفيان لانه لو فصل الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان الباعث لابي بكر في توليه يزيد بن ابي سفيان كان عند خلافة ابي
بكر منكرا لخلافته وفي صدد ثوران الفتنة عليه حتى قال لعلي عليه السلام ارضيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي بذل والله لئن امرت
لاملان الوادي خيلا ورجلا فخاف ابو بكر وصاحبه عمر وسمعا لوه تفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا امضى عمر ذلك له و
لاخيه معوية حفظا لرياسته الفاسدة فجميع المترتبة على حكومة معوية من البغي والعدوان انما هو من بركة البر امكة وثالثا ان ما ذكره من عزل
امير المؤمنين عن معوية عند خلافته وما نقله من تصحيح ابن عباس له في كفه عن عزل معوية وعدم استماع الامير لذلك فيه اخلال وايهام
حيث نسب التصحيح الصادر عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكر ما اجاب به امير المؤمنين عليه السلام في ابطال تلك التصحيح ليوقع في اوهام
العوام ان عدم قبوله عم لتلك التصحيح كان من غير وجه وحجة عن محض العناد والاستبداد برايه ولئلا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلاثة
باخلالهم في الدين في تفويض الولاية الى ذلك الفاسق وقد تضمن اكثر ما ذكرناه ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث قال
لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال يا امير المؤمنين ان لك عندي نصيحة قال وما هي قال ان رأيت
ان تستقبل الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن العوام على البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى يلزمه طاعتك فانا
استقرت لك الخلافة قررتهما كيف شئت برأيك فقال علي كرم الله وجهه اما طلحة والزبير فسأرى رأيي فيهما واما معوية فلا والله لا ارى
مستعملا له ولا استعتبنا به ما دام على حاله ولكن ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى خاكمته وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل
عنه نصيحته فلما كان الغد اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت فيما قلت لك بالامس وما جاوبتني فيه فرأيت انك وفقت للخير وطلب الحق ثم خرج عنه
فلقيه الحسن رض وهو خارج فقال لا يبعد ما قال لك هذا الاعور قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا فقال له الحسن والله امس وخدعك اليوم نصحا
على كرم الله وجهه ان امرت معوية على ما يريد كنت متخذا المضلين عضدا انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين عم انما عزل معوية في اول خلافته لقيام
الحجة عليه من الله تعالى بظهور تهوره لاطفاء نائرة معوية ودفع فساده لكن لشؤم اختيار الامة سيما قريش وابناء عمهم خرج الامر اخيرا عن الضبط وكثر الفساد
ببقاء اخر الامر على وفق ما طلبت اوايلها بل يبتعد عن الضبط خصوصا اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق وازلاقه الى الجوار وقد سبق
ان ما ذكره من ان بعد قتل عثمان ذهب مروان فبايعه بنو الفرافصة زوجة عثمان الى الشام اه مخالف لما ذكرناه انفا عن صاحب الاستيعاب من ان مروان
قد ذهب قريبا من ذلك مع رؤساء الجمل الى البصرة وكذا مخالف لما ذكره في روضة الاحباب حيث قال كويند فاخته زوجه عثمان پيراهن خون آلود را
با اصابع خود باستين پيراهن معلق ساخته نزد معوية فرستاد انتهى وخامسا ان ما ذكره من ان الخارجين على علي عم كانوا اصحاب رسول الله صلعم
ينبغي ان يحفظ الله تعالى عنهم غير محفوظ عن كلام الله لان كرامة صحبة رسول الله انما تظهر اذا حافظوا على مراسم دينه واما اذا خالفوها بالخروج عن
دينه ومخالفة كتاب الله وسنته فالائق بحال المؤمن ان يعامل معهم معاملة مع الكفار اي يا طلب الله تعالى ولقتلهم بالطعن والبتر
ولنعم ما اجرى الله على لسان الناصب حيث قال ينبغي ان يحفظ الله تعالى عنهم دون ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن الله وتقرب من هذا ما رواه صاحب المجمع عن عبد
الرزاق بن همام الصنعاني من قدماء محدثي اهل السنة حيث قال اذ ذكر بعضهم معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق له لا تعد في مجلسنا بذكر ولد ابي سفيان وسلما ان
ما ذكره من ان ذكر ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بان التشنيع بتوقع التوارث عند مفاسد التشبيه لمن الداخلين في جملتهم
من الفرقة والسلاطين ولا نفعلون ذلك عدوا بغير علم فمن في بلدهم في ذلك المنهج والشحناء يكون اللوم عليه وهل هذا الا مثل ان توقع لا تعد لمفاسد الكفار ولا
يذكر واجوج ومأجوج لانه يورث الشحناء والبغضاء واما ما ذكره من انه لا فائدة في ذكره فقد ظهر بطلانه لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس عن مناهيهم الذي
في ضلالهم الى غير ذلك مما يدل في شرعية الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولا ضير من اهل السنة بالذب

قال في تلخيص الشارح في باب حد الحديث المسند اليه اوابهام صورة عن لسان كما هو حكمه فان في الاول ابهام الحقيقة المسند اليه بابهام في الحديث والرواية بحيث يشكوك بلسان المتكلم بل كل لسان وفي الثاني ابهام التواضع بانه من الطهارة بحيث يشكوك بلسان المتكلم

عن معوية

عن معوية فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وانما التجاء اليه لبلوغ شهواته عند الخاص والعام مع هذا المخالف المستغفلة عن ابن حجر لما اخرج صوما
فلما يتوعر الناصب في تحقيق قوله لا يزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فهم عدوا معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام لهم عزيزا بتقييد
بنفي الرتد عنه ههنا وبقوله لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه من الملوك الذين لا يخلون عن المطاعن ذوي الخلفاء الراشدين وكيف يكون كل معنا عرفت من
اشتراكهم في عدم الرشد بحسب الدين وكون معوية ارشد بحسب الدنيا وتامنا ان ما ذكر من ان مجرد المباحثة والمعارضة انفع عند الجاحظ ابن من الرضة مجرد
وعوعة ووسوسة جرى اليها غلبة هواء معوية العادي وجرى العادي ومن ابن علم ان ذلك عند الشيعة الرضية الباطل كل امر وقاقه براهينهم
وضعف شبهه المنتشرة من قضاهم في الجنى على ما يسلم الخصم ذو العندية والمفترية كما هو ذا خصامهم لا بد لذلك من بيان وقاعا ان ما ذكره من ان
منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعاد من احد الذب عنه امثالنا له الناصب بعد ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل
المتعصب من مطاعن معوية نتكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل اه ولو سلم فقد هذه المنفعة ففيه منفعة اخرى اتم من تلك وهي ان معوية من جملة
منصوبا المشايخ الثلثة وثمرات ربيتهم فالطعن عليه يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه خرجوه عن بيت المال
المتيسر لا كاسرة الفاجرة مكتوة من الامارة حذرا عن تطرق الخلل من قبله على خلافتهم ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام
وراى معوية فاهدا كسرى العرب وكان قد تلقى في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذم معوية عند عمر فقال دعوه فان من ثم فوق فرسه ثم في فيه وقال اشر ان ما ذكره من ان
ذكر مطاعن معوية محض الغيبة الضائع مع ما عرفت من عدم تحققه مردود بانه لا يكون شيئا اذ لا غيبة هنا سوق شرعا ولا ذكر عشر ان ما ذكره من قوله لا اذكر لكم
الا بالخير مسلم صحيح لكن معوية اضرابه ليسوا من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لغيبه وغيبته وعدم معرفته لامامه زمانه وقد صح عن الطريقين انه قال من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما روي من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من اصحاب امير المؤمنين عليه السلام قال للحسن عليه السلام انه قتلنا
حجرا واصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسن عليه السلام انا اذا قتلنا شيعتك يا معوية ما غسلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم فافهم
وانه لفظ الخبر في قوله لا اذكر لكم الا بالخير اعم من ان يكون خبرا لنا ولهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من القبائح والقبيح والقبائح
خبرا لتحصيل الاحتراز عن تنفيذ اثارهم وبرفع التقية على روايتهم ولتمادهم الى غير ذلك مما علل به علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء
السبيل قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي في كتاب المثالب قال كان معوية لا يدعه لعمار بن الوليد بن المغيرة
المخزومي ولسان فوين عمرو لابي سفيان ولرجل الخر سماه قال وكانت هند امه من العمالقة وكان احب الرجال اليها السود وكانت اذا ولدت اسود ملته واما
حمامة فهو بعض حبل امعوية كان لها راية بذي المجاز يعني من ذي الغابة في الزنا وادعى معوية لخوفه زيادا وكان له مدع يقال له ابو مريم عبد بني الحارث
من ثقيف فاقدم معوية على تكذيبه للمدعي ان زيادا ولد على فراشه وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بابي الدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان
زيادا من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل الى القوم الذين تعتقد وفيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين ربهم ويقولون عنه
انه ولد زنا وان بامه زنى بامه فما اقبح من قال الله تعالى وحقه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى وقال الناصب غفر الله
اقول ان ما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشيع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا وتستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من امر الجاهلية وان انكحة الجاهلية لا تدرى
كيف جرت والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها لان انكحتهم لم تكن معتبرة وهذا شيء فقد نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا قبيح لاي شخص كان لا
ندري ما اغرض هذا الرجل من نشر هذه الامور واما قذف هند فهو لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقد ذكر ابو عبيد الحديث بلا شبهة وهو من الكبار ولا نزاع
سيما ان ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ وذكر الميداني في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ
ان هندا قبل التزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا ادري الان انه كان مسافر بن عمرو او غيره فذهب يوما بعيرا وكان
يوما شديد الحر فخرجت هند من البيت وقامت في ساحة الدار فرجع زوج هند فراها مضطجعة في ساحة الدار والرجل راقد يقربها فاخذ
الغيرة فقالت هند ما شعر فيه هذا الرجل وانه متى دخل الدار فوقعت بينهما منازعة وشقاق ونزاع امر هلك الكافر مخلص لهند وانها براءة مما جاهد
الزوج به وقال الكافر ان هذه المراة ستلد ملكا عظيما يبلغ حكمه المشارق والمغارب فخافت هند ان لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وتسقط الحمل
واخذت منه الطلاق ثم تزوجت بابي سفيان فولدت له معاوية هذا الذي ذكر من امر هند واما ما ذكر ان معوية ادعى اخوة زياد فتفصيل هذه الرواية على ما ذكره
المؤرخون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن [illegible] في تاريخه ان زيادا ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولد في الجاهلية على
على فراشه في الحاق الاولاد فلما جاء الاسلام ونهى عن الالحاق قرر ابو سفيان ذلك الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا شجاعا نجيبا فبعثه عمر بن الخطاب ايام
خلافته لبعض الاعمال الى اليمن فعمل فيها عملا جيدا فلما رجع من اليمن كان يقص قصته وعمله على عمر بن الخطاب وتكلم على قوانين الفضل والكلام الجمال فقال عمرو بن
العاص لله دره يا امير المؤمنين كاهذا الغلام من قريش لسان العرب بعضها فقال ابو سفيان انا اعلم من وضع ما عند لغته فقال امير المؤمنين عليه السلام اتق الله يا ابا سفيان ولا
ترجع الى الجاهلية فلم يكترث ابو سفيان بقوله فقال له امير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان زمن علي بن ابي طالب بعث زيادا امير العراق وكتب اليه معوية
يستخلفه ويستر ضبه فكتب امير المؤمنين الى زياد ان لا تميل الى استمالة معوية وكتب فيه ان ذلك فرغة من زغات الشيطان الفاها على ابي سفيان ولم ينتسب به
فقال زياد والله لقد شهد به ثم لما بلغ الخلافة الى معوية بعث الى الكوفة واستحلف زيادا وهذا من قبائح الامور التي عن معوية ولا يعتد له لانه كان الملوك

لم يعلم المصنف عن ان زيادا كان اخت الايمان او اخت معوية قدس

لا يخلون عن امثال هذا الامور واما قوله ان اهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة الله في ارضه فهذا امر ظاهر فان اهل السنة لا يعدونه الا ملكا من ملوك
الاسلام وهو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين ثم صار ملكا بعد وفاة امير المؤمنين لما بايعه الحسن على وانتهى خلافة النبوة وضم الحسن عليه
اهل السنة والجماعة انتهى واقول قد مر ان ما اتفق عليه الامة ودل عليه نص القرآن فهو حجة لا يشيع الفاحشة اي غير ان يد عوالية فعدة دينية والا لا
باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا واما ما ذكره من ان الفسق بالزنا يصح لاي شخص كان فعلى تقدير تسليمه على اطلاقه نقول ان المص كانا قلا لذلك على الكلي
والكلي نافلا عن جزئيه ونقل الكفر لا يكفر فضلا عن نقل مثالب فاسق كحوبه واضرابه فلا يتوجه على المص ولا على الكلي حد ونعد بر واما ما ذكره من ان الاولى
ما غرض هذا الرجل من نشر مثالب الامويين فقوله في جوابه ان الغرض من نشر مثالب معوية لكونه ولد زنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن يعمه صالحا لها من هل
كان على الباطل وايضا اذا كان كذلك لم يكن صالحا للامارة فيضطر الطعن الى الخلافة في نفوس من امارة الشام اليه كما مر وهو من اعلى المطالب كما لا يخفى فاما ما ذكره
في حقيقة خبر هند فلا تماشا صحاح التواريخ حتى تواريخ لم يحصل لها وجود ذهنية ايضا وقد وقع ما نقله المص عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع
الابرار وفيه ان اسم الرابع من الجماعة التي تنسب اليهم معوية كان ابي الصباح مغن اسود كان لعمارة عسيقا شاما وسماه كان ابو سفيان بما خبر فدعه هند الى
نفسها وقالوا ان عتبة بن ابي سفيان ابنها كان من ابي الصباح انتهى واما ما نقله المص في شان زياد فالعلمة فقد وافقه العلامة قطب الدين الشيرازي في كتاب نهج الفلاح
حيث قال اولاد الزنا يحبون الرجل بشهوته ونشاطه فيخرج الولد كاملا ومن يكون من الحلال من يضع الرجل الحلال مرتبة وهذا كان عمرو بن العاص
معوية بن ابي سفيان من هذا الناس ثم شاع الكلام في نسبهما على وجه ذكره في كتاب ربيع الابرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه فيه يقول الشاعر
شعر الا ابلغ معوية حروب مغالبة من الرجل اليماني انفضت يقال ابوك عف وترضى ان يكون ابوك زان هذا واعتراض هذا الناصب متوجه على
الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على انه يكفي احتجاج المص كون الكلبي من حزب المروانية المتزمين بذلك ولهم الداخلين في جماعتهم كما علم من
صحاح التواريخ وهذا قال المص مشيرا لنبه بقوله فانظر الى هذا الرجل ما فهم واما انكار الناصب اهل السنة معوية اماما وخليفة فمخالف بط لا ادري
من اين حصل له الجرأة الذي حمله على انكار خلافته خلافا على صحابة ذلك لان محققي جمهور اهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته
انه خليفة حق واما صادق والمخالف منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته ورد على ادلة من استدل على خلافه
نعم غاية ما ذهب اليه جمهورهم انه لم يكن في ايام علي خليفة ولما بعده فقد قالوا بانه صار اماما وخليفة لان البيعة قد تقدمت له اكثر ممن سبقه ومن جملة ما ذكره
ابن حجر ذلك لما حقق شيئا قوله فالحق ثبوت الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق واما صادق ثم شاع على طبق ذلك القاسم
في حقيقة دولة الامويين فليطالع هنا قال المص رفع الله رتبته ومنها ان رسول الله دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس قال كنت العب مع الصبيان فجاء رسول
الله فتواريت خلف باب فقال اذهب فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو يأكل فقال لا اشبع الله بطنه وقال حسن المشي قلت ما معنى قوله
خطاب في قدح فلم يكن عنده معوية من شدة المنافقين لما دعا عليه لانه كان وصفه الله تعالى بانه لهم خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم
حسرات فلعلك باخع نفسك على اثارهم ومن يقاربه مثل نفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم زيادة
على السبعين وقد روي في تفسير ذلك لعلي خلق عظيم ان النبي كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عند منافقا لكان
يدعو له ولا يدعو عليه وكيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل مع انه قال لا يؤمن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده وحتى دعا عليه
النبي مع انه ما ينطق عن الهوى فيكون الدعاء باذن الله تعالى ومنها انه خاصم عليا وقتل جمعا كثيرا لا يحصى من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر الباقين مع
ان الامر لعلي بالاجماع عندهم وبما بعث المسلمين والنص من النبي واستخفافه بواسطة العصمة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من الاموال المقررة
عند العلماء ان رسول الله قال انما انا بشر ارضى كما يرضى البشر وقد شاء الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة
له وهذا من المعلوم ما بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي دعا على بعض المسلمين كما قال لعائشة ثكلتك امك وقال لام سلمة تربت يمينك وقال لتوقط الله
يدك وقال لصفية عقرى حلقى وغيرها من الدعوات ولاجل هذا سأل من الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر ان رسول الله لا يدعو الا على منافق
وهذا باطل باجماع العلماء واما ما ذكر انه كيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل فلم يصح انه اعتذر ولم يجئ وتيماره ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يذكر
ان رسول الله بطلبه وظاهر الحديث يدل على هذا هكذا قال العلماء وانا اقول اثر دعاء [illegible] انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى ورد في
التراب ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب انتهى واقول ما ذكره من الاموال المقررة عند علماء اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية محل بعضه النبي وقد
سبق تحقيق ذلك في مسئلة عصمة النبي وفي مطاعن عمر عند ذكر المص لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله مذكورا وانما افتراء ذلك على النبي ليدفعوا
ما يطعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احدكم فان رأيتموني فاذا رأيتموني استقمت فاتبعوني واذا رأيتموني زغت فقوموني واعلموني
ان لي شيطانا يعتريني الى اخر ما ذكره ابن حجر في اوايل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله وعلو شانه في تجرده وتقدسه ونورانيته وعصمته يعلم ان
حاله مخالف لحال البشر في الاصول الدينية التابعة عن الكثافات الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي قال لست الله ان كل دعوة
لما ذكره القاضي عياض المالكي في كتاب الشفاء من انه دعا على صبي قطع عليه الصلوة ان يقطع الله اثره فاقعد وقال الرجل يأكل عنده فشكا له كان يهبنك هنا
لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي جحده بيع فرس وهي التي

فقال

شهد بها خزيمة للنبي صلى الله عليه وآله فاستجاب الله دعاءه ودعوى ان كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه وآله عليهم كانوا منافقين
او كفارا مجاهرين بمكانهم ظاهرين خصوصا في الصبي والذي كان يأكل الطعام عنده ثم بل هذه الدعوى اصعب على الناصب واقوامه في الدعاء على الحكم
العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله اذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان يظهر عثمان
مودة كافر او منافق على ذلك النحو من المبالغة مع انه تلى عند جمعه القرآن على رغم الاقوام ما وقع في نص القرآن من النهي عن مودة الكفار بقوله
تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم وايضا روى
في المشكوة في المتفق عليه انه صلى الله عليه وآله امر في مرض موته باخراج المشركين عن جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عند بالكفر والشرك كيف
جاز له ادخاله في المدينة بعد النبي وورود ذلك الامر في حق المشركين **اللهم** الا ان يدعى كذبا ان ذلك الدعاء كان في ايام كفره وانه
قد روى ايضا في الشافي في ضمن ترجمة النسائي الحديث المشهور ان معوية قد ابتلي بدعاء النبي بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب ان لم نسبه
بحال معوية حيث اشتق اسمه من عوى الكلب وبالجملة اذا لم يجعل الله تعالى دعاء النبي في معوية رحمة كما ذكره الباقي دل على انه كان كافرا
او منافقا كما ذكره المص وما ذكره من انه كيف جاز لمعوية ان يتعدى بالاكل مع انه كيف جاز لابن عباس ان لا يوسط امر النبي الى معوية
بمجرد انه رآه مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الا عند ارادته لذلك وكيف جاز للنبي ان ينال معوية بذلك الدعاء الذي ظاهره غضب بمجرد
قول ابن عباس انه يأكل الطعام واما ما ذكره من انه دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك فعلى تقدير صحته وقوعه مدفوع بما
صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري من انها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وتربت جبينك
قال ابن حجر ظاهرهما الدعاء عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال حلقى مقصور اصله ان المرأة كانت
اذا مات لها حميم حلقت شعرها فكانه دعا عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس ان لفظة عقرى لعنة وتربت والظاهر
انها من العقر بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب لم يتعرض لقول المصنف ومنها انه خاصم عليا عليه السلام الى الخوبل لم
يذكره اصلا لعجزه عن الجواب ونحن نذكره حفظا لنظام الكتاب وهو الصواب **قال المصنف** رفع الله درجته وفيها انه قال انا احق بالخلافة
من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة وبوسانها تنطف فقلت قد كان من امر الناس ما ترين
فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في اجتماعك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس
خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية
فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد اراد تكبيت عمر بن الخطاب في اخذه الخلافة باطلا وان كان باطلا كيف يجوز تقدمه على بطون
المسلمين ومنها ان النبي كان يلعنه دائما ويقول الطليق بن الطليق اللعين بن اللعين وقال اذا رأيتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من
مؤلفة قلوبهم ولم يزل مشركا مدة كون النبي مبعوثا يكذب بالوحي ويهزأ بالشرع وكان يوم الفتح بالبمن يطعن على رسول الله ويكتب الى
ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبأت الى دين محمد وتفضحنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في
شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله لانه كان قد هدر دمه فهرب الى
مكة فلما لم يجد له ماوى من الناس التجأ الى النبي مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع الى رسول
الله فصفح عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر ليكتب له الوسائل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما ذكر ان معوية كان يدعي
انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي في حروبه واقامة خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقتل جمهور
المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقباحته واساءته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء
يدعي كل ما يكون خطأ ولا امامة له على المسلمين ولا شرائط في امامته صحت بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيف كما قال رسول الله الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيحان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة انتهى **واقول** يتوجه عليه ان معوية ادعى
احقيته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو حينئذ كان [illegible] امامته عند جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع على علي في ذلك الاصلا بل كان يعترف بفضله
نفسا ويحتال فيما ارتكبه من الحرب والقتال بانه يطلب [illegible] عثمان بن عفان من بني امية كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه يلزم مما ذكره المص
ههنا واعترف به الناصب وقوع استسلام معاوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة النبي ولا مهاجرا وبوضحه ما روى ابن بابويه في كتاب
عيون اخبار الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن اسحق الطالقاني قال حدثني ابي قال حلف رجل في خراسان بالطلاق ان معوية لمن اصحاب رسول الله
في ايام الرضا فافتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء رقعة وانفذوها اليه وقالوا من اين قلت يا ابن رسول الله
انها لم تطلق فوقع عليه في رقعته قلت هذا من رواياتكم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي
خير ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء اصحابا له قال فرجعوا الى قوله **قال المص** رفع الله درجته ومنها ما روى عبد الله بن عمر قال
اتيت النبي فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فلا يحكم بانه مات على

الكفر وبما اراد انه ترك سنة رسول الله ﷺ لاخذ الخلافة عنوة وفي التوغل في البغي وطلب شيء لا حق له فيه انتهى **واقول** ان السنة قد جاءت بمعنى الطريقة
كما في قولهم اهل السنة وبمعنى النافلة المزيدة المستحبة ولا يحمل هنا على الثاني لان النافلة تما بشر فيه جمهور الناس الا من وفقه الله
من الانبياء والاولياء وسوق الحديث هو الحكم بذم من يموت على غير تلك والنهي منه فتعين ان يكون المراد منه الطريقة ولا شك ان من مات على
غير طريقة النبي ﷺ يكون كافرا وارادة الطريقة بخصوصها لا معنى له مختصة للصورة بحكم بحسن قوله ثم يموت على غير سنتي نظير قوله ثم يموت ميتة
جاهلية ولا يفهم عرفا من شيء منهما في عرف اهل اللسان الا الموت على الكفر والتاويل بارد **قال المص** رفع الله درجته ومنها ان النبي ﷺ كان ذات يوم
يخطب فجاء معوية يمشي بين يديه وهو يخطب ولم يسمع الخطبة فقال رسول الله ﷺ اجلس فانك فاسق والمقصود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاشياء
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبي ﷺ لانه تولد بعد عمر بن يزيد الى سفيان وهو من الطلقاء وهو من
زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم بحقيقة هذا الخبر انتهى **واقول** الظاهر انه اشتهر من ان مما خصه يزيد اللعنة مع الحسين عليه السلام لاجل المراة كان
يزيد ان يتزوجها ابن بنت مسيلمة الحسين انه عليه اللعنة كان من اقرانه ثم تسمية اللعين في دعاء باسمه غير مستبعد فان بعض الناس يسمي ولده
في زمان جلوته باسمه وربما كان لبعض الناس الهاس من الولد ثم رغب في وضع اسمه على بعض من اولاده لخوانه اتفاقا لذكره بينهم فيلتفت عن احدهم
ذلك في ايام جلوته وجمع لم يسمع من يزيد الى سفيان وجود عقب يحتمل ان يكون تسمية ابن اخيه جلوته باسمه من هذا القبيل ولو سلم تعدد
كله فهذه الرواية مذكورة في كتاب ينبع الابرار للزمخشري ويكفي موهنا في امثاله لاحتجاج المص كما مر مرارا وان لم يكن معتقد لتحقيق اقول
لو ثبت ان يزيد معوية عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي ﷺ فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ ابنه غلط من الناسخ وانما كان اخيه فبدله بابنه لاشتهار
يزيد الابن دون يزيد الاخ عند الناس والله اعلم **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه سب امير المؤمنين ع مع الايات نزلت في تعظيمه وامره
النبي ﷺ بالاستغاثة به على الدعاء يوم المباهلة ومواخاة النبي ﷺ واسم سبه ثمانين سنة الى ان خطبه عمر بن عبد العزيز وفيه قال ابن سنان الخفاجي
شعر اقول **شعر** اعلى المنابر تعلنون بسبه وبسيفه نصبت لكم اعوادها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما سب امير المؤمنين ع فعوذ بالله
هذا فلم يثبت عند ارباب النقد وبالغ العلماء في انكاره وقوعه حتى المغاربة وضعوا كتبا ورسائل وبالغوا فيه كمال المبالغة وانا اقول شعر
من يكن ناركا ولا عليا لنا دعوه مؤمنا وذكيا كيف يبين الانام بذكرنا للذي كان للنبي وصيا ليس قولي لفاعل السب الا لعن الله
من سب عليا **واقول** فيه ان اهل العراق اعلم بما جرى في ديارهم وجوارهم من المخاوفة فلا يعارض روايتهم رواية اهل العراق وما والاها
قال المص رفع الله درجته ومنها انه سم مولانا الحسن وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين ع ونهب بيته وهدم الكعبة وطهر المدينة واخافهم
وكسر بوه ثنية النبي ع واحلاله هند كبد حمزة فما ادري كيف اعمل الذي قادني احاطت به هذه الرزايا الى متابعته انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول من يجرم بمعاوية ومن يجعله اماما حتى يشنع عليه ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك لئلا يجلبنا ان نتب عنه انتهى **واقول**
قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر ان الراضي بامامة معوية ومتابعته هم جمهور اهل السنة وان انكار الناصب لامامته انما هو لبعض ما ذكرناه
من المصالح وقد صرح بذلك الفخر الرازي في الاصل الثامن من بحث الامامة من كتابه المسمى بالمحصول بقوله لعل المفاسد فيه اكثر **قال المص** رفع الله درجته
ومنها انه نزل في حقه وحق ابنه الشجرة الملعونة في القرآن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاية اختلف في شان نزولها قال بعضهم نزلت في رؤيا رسول الله ﷺ
رأى في الرؤيا ان اولاد مروان كانوا ينزون على منبره ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزل في معوية انتهى **واقول** المروي في تفسير مجمع البيان عن علماء اهل السنة وفي تفسير الثعلبي
احاديث ومنها عن ابي قيس ان الشجرة الملعونة بنو امية وهو يشمل معوية وابنه ولصوقه وفروعه كفى بذلك حجة للمص على ان مادر اولاد مروان وارثا من صبيه
في خروج معوية لكن بفترة في خلافة عمر بن عبد العزيز وقد كفر الناصب في الاول وبالثاني خلفه من قريش ان من جملتهم عمر بن عبد العزيز **قال المص** رفع الله درجته
ومنها ان الحافظ ابا سعيد اسفهلي على التماس الحنفي ذكر في كتاب مشارب الصحابة والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد الحلي في كتابه بهجة المستفيد ان المسافر بن عمرو بن
هند وطلب عتبة ابو هند ابا سفيان وهند عمال الكبرى وزوجها ابنه هند فوضعت محمد ثلثة اشهر معوية ثم ورد ابو سفيان على عمرو بن هند امير العرب فسأله
مسافر عن حال هند فقال لا تزوجها من مسافر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا قدرة لنا نقل هذه الحكاية على ما ذكره المعتمد من ان التواريخ
على هذه الحكاية بالمثالب لا شك انه اولى واحرى بقول الاسلام انتهى **واقول** قد تقرر في الاصل [illegible] الجرح مقدم على التعديل واثبات صحة الاعتماد على من حكى عنهم
الناصب دون غيرهم اصعب من خرط القتاد **قال المص** رفع الله درجته ومنها ما روى لصاحب [illegible] معوية في ان معاية قتل رجلين الفاسقين لهما حرمة الاصهار
والاولاد وقد قال النبي ﷺ من اتى على اهل امر مسلم وهو يفرق كلمتهم او يلبس عصا المسلمين فاقتلوه كائنا من كان فاقتلوه فهذا الذي يؤمنه
والاحتمال ذلك الكثير من يجعله بنظر العاقل المنصف هل يجوز له ان يجعل مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تعالى فانه يجب طاعته على جميع الخلق وقد قتل
الجمهور اضعافا مما قتلنا وقد كان ظلم معوية معروفا عند كل احد حتى النساء وروى الجمهور ان زينب الحرة بنت عبد المطلب خطبت على معوية في خلافته بالشام وهي
بعد شيخ كبيرة فلما راها قال رحمك الله يا خالة فقالت كيف انت يا ابن اخي لقد كفرت النعمة واسأت الادب عمل الصحبة وتسميت بغير اسمك واخذت غير حقك بلا بلاء
كان منك ولا من ابيك بعد ان كفرتم بما جاء به محمد ص فلعن الله منكم الحدود وضرب منكم الخدود حتى رد الله الحق الى اهله وكانت كلمة الله هي العليا وكلمة
هو المنصور على كل من ناوأه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في هذا الدين بلاء من اهله علينا وقدرا حتى قبض الله تعالى نبيه مغفورا ذنبه مرفوعا

منزلة شهر يفاعنا الله مرضيا فوتيت علينا بعدتم وعدونا الميتة فانت تهدكم هداهم وتقصد بقصدهم فضرنا بحمد الله منكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى
فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وصناديدنا منكم بعد نبينا بمنزلة هرون من موسى حيث يقول يا ابن ام القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يحج بعد
رسول الله شمل ولم ينهل بعده غدرانا الجنة وفاتيكم الناس فقال لها عمرو بن العاص ايتها البيوة الضالة اقصد من قولك وقصر من نظرك فان من تنقل الى
عمرو بن العاص قال ابن الباعة اربع على ضلعك واعقلي على نفسك اما انت من قريش في نسبها وحسبها ولا يحكى جنبها ولقد اتعالى الحسد من قريش كلهم يزعم انك ابنه ولنا
لما رايت اقبال ايام قومك نكبت الخطيئة وتمزق الدراهم من كل عبد غاهم عابح وتشاح عبيدنا فانت بهم البق وهم بك اشبه منك بقرع بنيهم والاخبار في ذلك اكثر
من ان يحصى وقد بعد الوقيعة انتهى والله اعلم انتهى قال الناصب فضله الله قوله فذكرنا ان هذه الحكايات الاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان
ذكرها اولى والبق بها انها متضمنة لنشر الفواحش وعظام هذه الجماعة مهمة ولم يتحلها ناد ولم يكن احد يدعي حقيقتهم ولا امامتهم حتى يكون متعلقا بها
من اهوائه ولينصف المنصف ان تلك نشر الفواحش والاقدام به اولى بتحاشي الطائفة محب الدهر وآثارهم ودرس الرياح على مكاديارهم واقول قد بينا ان الله
لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما ذكروه هنا عن ذكر بن الحرث فقد رواها ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما ذكره
الناصب من المواعظ الباردة والنصائح الغير الواردة انما نشأ عن عجزه من الجواب والا فهي نشر فضائح الفسقة والكشف عن قبائح اهل النفاق استبسالا
لاهل الارتياب ورعيا لهم عن شائبة هؤلاء الاذناب وتوقعا في ذلك نيل الثواب قال الله رفع الله رتبته الطلب الخامس فيما روى الجمهور في حق الصحابة وكيف
في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه قال سمعت رسول الله يقول انا فرطكم على الحوض ومن ورد شرب ومن شرب لم يظمأ
ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول
قال فقلت نعم قال وانا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي انتهى وقال
الناصب فضله الله قوله شرع من ههنا في مطاعن الصحابة ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره شيئا من مناقب الصحابة الشرفة فنقول هذه عادة العلماء انهم يجب بتعظيم
الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول وقد اثنى عليهم
في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله
اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم ومن بغضهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث
المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روى في الصحاح عن ابي بردة قال رفع بعض النبي راسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع راسه الى السماء فقال النجوم امنة السماء فاذا ذهب النجوم اتى
السماء ما توعد وانا امنة اصحابي فاذا ذهبت انا اتى اصحابي ما توعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما توعدون وفيها عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله
اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي قال لا يمس النار مسلم راني وراى من راني وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه وعن انس قال قال رسول الله
مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله ما من احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قيدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا
الباب كثيرة لا تحصى ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجهادهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله ثم تبحر في شرف عظم شانهم وبوء رتبهم
انهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم راى ذلك مجانبا للانصاف وخلل شديد ذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ويجيب عنه على ما عندنا الشهنفو
ما ذكره من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال لا تدري ما احدثوا بعدك فتفق العلماء انه عنى اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله وهم كانوا اصحابه
حتى ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الاحاديث والاخبار التي سيذكر بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد في شيء جميع صحابة محمد بالاجماع لان فيهم من لم يتغير ولم يبدل
بعده بالاجماع فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان ربه من بدل بعض المبدل ولم يبلغ الارتداد ليس في الاصحاب الا من بدل بعض المبدل وجمع الوعيد للاكثر فلا
ان الاجتهاد لا نفر معدود في كل عصر من الاعصار وهذا لينافي ما ذكره رسول الله من كثرة امته يوم القيمة وانه يباهي بهم الامم كما ورد في صحاح الاحاديث وان ارتد
المبدل بالحد الكفر فهو عين المدعى فلزم من هذه المقدمات [illegible] هذا الحديث وامثاله في هذا الباب واردة في شان اهل الردة كما قال العلماء انتهى واقول لا فائدة في ذكر
الناصب لهذا الفصل لان الاصل ان ليس المراد منها جميع الصحابة كما سنبينه وانما تدل على بعض منهم فلا دلالة لها على خصوص بعض الصحابة الذين وقع النزاع فيهم على التعيين وعلى
تقدير دلالة بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي ما صار سببا لاخراجهم عنهم من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم مهرب كما يبادر
عليه ذكر المصنف ههنا من حديث الحوض وما يستفاد من البخاري وغيره والشيعة انما يطعن على بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة ثانيا لا لوقوع بعض الاعمال الحسنة اولا
مثلا رضا الله عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبي على الموت تعاهدهم لذلك فاذا خالفوا بذلك ونكثوا العهد استحق الرضا كما قال الله ومن نكث فانما
ينكث على نفسه الآية وبالجملة رضا الله تعالى عن احد في فعل خاص لا يستلزم رضاه عنه دائما كما زعمه الناصب وصحابة على ان الآية الاولى عبثا مثله لابي بكر وعمر
لهما من المهاجرين الاولين كما زعمه الناصب بل المهاجرون والاولون هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول الله في حضانة مكة حين عاشر قريش بني هاشم
مع رسول الله في شعب عبد المطلب بع سنين والآية محتجة على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعيان الباطل انهما من المهاجرين الاولين

على النمط المذكور

فبغضي ابغضهم

وتوفيه ما ذكرنا من المراد الخصوص في تلك الآيات ما روى أبو نعيم عن ابن جماعة في تفسيره الآية أنه قال يتبوأ يوشع بن نون إلى موسى وستة عشر ألفا يتبوأ
أبطالا في الحمد ولما الأحاديث فلا فائدة في نقلها سوى تكثير السواد وتضييع الورق إذ كلها موضوعة عند الشيعة إلا إذا وافق شيئا من الأحاديث المذكورة في كتب
الشيعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب هنا على أن الحديث الأول فيما ذكره مردود بما قاله بعض أصحابنا من أن معنى يخالف محابا أبو الطرخاج من أهل الكوفة
وذلك لأنه إذا كان فيهم من هو أفضل منهم من جهة تقدم خلافهم الأئمة المتقدمة لما بعدها فقد صار أن المتبحر لهم أفضل من الأمم التي مضت قبلها وأن محمد النبي
أفضل من الأنبياء الذين تقدموا فيلزم أن يكون كل أمة أفضل من التي بعدها فلما أوجبوا أن الأمم أفضل ممن تقدمهم
كان لا معنى لهذا الخبر في تفضيل القرن الأول على القرن الثاني من هذه الأمة بل يجب في النظر والتمييز وما يلزم من أحوال أنا نفضل الينا من سبق من تقدم
عصرنا هذا أن يكون من تلحق أفضل من تقدم منهم وذلك أن وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعدهم والقرن الثالث ممن كان
الفراعنة والطواغيت من ملوك بني أمية الذين كانوا يقتلون أهل بيت الرسول ويسبون أمير المؤمنين ويلعنونه على المنابر وأهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم
الذين ذلك فيهم فهم على ذلك متبعون ويافعالهم مقتدون وما منهم فاعلون وهم على ذلك معينون بوجوه المعونة من خاصل سلاح الحاكم الخطيب الشاعر
الذي عونه ذلك من معنوي الأمة وأسبابها المعنوية ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا بل نجد الغالب على أهل عصرنا هذا الورع عن ذلك والذم لفاعله
والنهي عن كثير منه الأمر بالمعروف بعد بينهم فيجب أن يكونوا في حق النظر أفضل من أهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم فإن قالوا إن أهل عصر الرسول
لأجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه أفضل وكل سبيل من شاهدهم من بعد الرسول من الناس إنما يأخذون نقلوا إلينا العلوم والأخبار عنهم ومن قبل لهم النبي
كان من تقدم خلافه في ذلك العصر فهو فضل الله فلا يجد المتقدم في تقدم خلافه ولا صنع له في ذلك ولا فضل يجد عليه ولا يلزم منه فلا بد من نعم فيقال لهم
أفيقولون إن الله إنما يجعل الفضل على أعماله وبين تمام عليها فإن قالوا ذلك جعلوا عند كل ذي فهم وكفى الجهل لصاحبه خزيا وإن قالوا لا قيل لهم فإذا كان
كان وجب في حق النظر أن يكون من شاهد الرسول والدلائل من العلامات والمعجزات وظهر له البرهان واستفرله الإيمان بقول يشهد فيه القرآن لا عدل له
عن حق ولا دخول في باطل فإن الحجة بذلك لازم وعليه أوجب وكان من أشكل عليه منهم شيء في نفسه وتحقق معنى كتاب الله وسنة رسوله في ذلك الرسول
فاتبع له الحق منه البيان ونفى عنه الشك والريب فمن صدق منهم بعد هذا الحال الخلاف الواجب كان حقيقا على الله أن لا يقبل له عذرا ولا يقبل
له عثرة وأما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلف فيه الأقاويل وتشتت الآراء وتباينت الأهواء وضلت المعارف وغضت البصائر وعدت
الحقيقات إذ ليس من يرجع البصر بزعم أهل الغفلة من صفة تحقق الأشياء صفة الرسول فيثبت لنا البيان وينفي عنا الشك فيها فضلهم مقبول وغيرهم
مغفور بل أقول لو أجبت من يزكي من أهل هذا العصر ثم أنبل عدد ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا وقلت إن من استبصر في هذا العصر وشغل
نفسه لمعرفة بصيرته حتى عرف من ذلك ما يجابه بتوفيق الله فلما سعى له من الطلب أفضل عشرة مستبصرين كانوا في ذلك العصر لقلت حقا ولكان صادقا وإذا كان
الحال على ما وصفت يجب أن يكون مستبصرا أفضل من مستبصرهم إذ كان البرهان قد قطع عذرهم والبيان قد أزاح عللهم بقرعه لأسماعهم صحيحا ومساويهم
أيا ما أصابهم من غير تكلف منهم طلبه ذلك كلمة تعدد في عصرنا بل نشأ من الجهل ونبات من وجوه الباطل ما يضل فيه ذهن الحكيم ويطيش فيه فطن العليم ويعمه
عقول لهم ويزول معه أفهامهم حتى يسعى الساعي منا الدهر الطويل بقطع المسافة ويحول الليل الناسخ بنيل الرجاء ويخضع لكل صاحب نوال إلا أن يهلك
بلا بغية وإما أن يمن الله عليه بالبصيرة بعد جهد جهيد وعناء شديد بلا تعب كد يدع تعبه المستبصر ويحول القاصر من ظلمها ذلك الظالمين وكشفه للواقعين فأي ظلم
أمر حق وأين من ظلم تفضيل أولئك فيما ارتكبوا ودونهم أو كم بين من استبصر في دينه بصيرة نزول معه كل شك بثبت معه كل يقين من نبيا النبي المرسل وبرهانا
الكتاب المنزل وبين من يستبصر في دينه بما حيا متضمنا واقاويل مختلفة وبيانا غير كاف حتى يسعى ويطلب ويمعن ويفكر ويخبر ويعتبر
وظلماء نهاره ويتعب بدنه ويضاعف نفسه وذلك قدر هذا الأجر من قبله وظلم ظاهر من موجبه حقيق على الله أن يوجب لمستبصر أهل هذا العصر ولا
يبعد الله الأمر ظلم وقال تعالى إن الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون أولئك المقربون فقال لهم قد قال الله عز وجل وصدق الله
الأمر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستبينة وذلك أن السبق لا يجوز في الحكمة إن يقع في الإيمان إلا بين أهل العصر الحاضرين المشاهدين لمدة الداعي لهم
إلى السبق ونحن في الحكمة وفي العدل أن يسابق الله بين قوم خلفهم ومكنهم من أحوال الإجابة وبين قوم لم يخلقهم ظاهرا فيسابق بعيد من الأشباه بالحال
طبع المقال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من أهل عصر الرسول وأمر أن من سبق منهم إلى الإيمان أفضل وأجل وأقرب منزلة وأعلى درجة ممن لحق
من تعلمه فلا ينكر هذا ذو فهم ولكن المنكر قول من زعم أن الله سابق بين من خلق ومن لم يخلق فمن قال إن الصحابة قد سبقوا بالإيمان وبرزوا بذلك القدم
في عصرهم وتأخر عصرنا من عصرهم فيما تقدم من خلفهم والحق من خلفنا فذلك الكلام صحيح وقول صحيح كان من تقدم أيضا من الأمم والأعصار الذي كانت
قبل الصحابة وقبل خلفهم عليهم وليس في ذلك فضل لهم على من جاء بعدهم ومن قال إن الصحابة سبقوا بالإيمان بحجة السابق بيننا وبينهم إلى الإيمان وكانت
لهم بسبقهم ذلك الفضل علينا لأجل تأخرنا عنهم كان ذلك قولا محالا لا شبهة لأن تأخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا والله لا يمنن علينا فعاله ولو كان
لأهل عصر الصحابة علينا فضل في إيمانهم بتقدمهم علينا في الأعصار والخلق لوجب على هذه القضية أن يكون لمن تقدمهم من الأمم السالفة أفضل من إيمانهم بتقدمهم عليهم
في الأعصار فلما كانوا بمنزلة ذلك بوجوب الفضل لأنه محمد على من تقدمهم من الأمة كان إيجابهم تفاضلا وأيضا هذه الأمة على أخرى فاسد وهذا
ظاهر بحمد الله في من عينا لكنا نقول إن أهل كل عصر يفاضلون بينهم وبين من سبقهم في الإيمان وأفضل من تأخر عنهم ثم لحق بالسابقين من أهل عصره

ابن الأثير بالسابقون في قوله تعالى السابقون الأولون المقربون على ما يأتي ورواه ابن المغازلي في المناقب عن أحمد عن ابن عباس

مفقد من بعد الحاضر انتهى لمن يستبصر أهل ذلك العصر

كانوا منقلبين على الصحابة بأعمالهم سابقا من أمر من تقدم على موت الصحابة

ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة فلا نفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفضل بين اهل كل عصر
بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الايمان دون ان يكونوا فاضلين على من تقدمهم ولا على من تاخرهم عنهم فهذا عدة ما يتعلق بها اهل العدالة
والفضل لا تمنع ما فيه من الوضع والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من انه لا يلزم واما الاحاديث الباقية فينبغي عليها ان من البين ان ليس المراد من لفظ اصحابي
فيها جميع الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كالوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز
ان يكون المراد منهم اصحابه من اهل بيته كما يدل عليه حديث استبوا اصحابي فانا لم نسمع ان احدا كان يسب اصحاب النبي في زمان حيوته واما بعد حيوته فانما
وقع السب من معوية وسائر السنابر الملعونة لاهل بيت النبي ويؤيد قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي ويقوي هذا الحديث
يوافق ما وقع صريحا في حق علي وفاطمة من ان بغضهم بغض النبي وايذائهما ايذاؤه وقد مر وكذا ما نقله ابي جرير يوافق ما نقله الصحابة في شان اهل البيت
عن مسند احمد بن حنبل من قوله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث
الذي رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يمكن انطباقه على اهل البيت بحمل الجماعة المذكورة فيه عليهم ولعل الناصبة التابعين لسنته معوية الداخلين في
جماعته لما سموا انفسهم اهل السنة وجماعة ووجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا واوفر اعدادا واعظم سوادا يدعون ظهور ذلك في انفسهم ويتاكدون
لذلك بما رووه من قوله عليكم بالسواد الاعظم وانت خبير بما قررناه من ان العقل والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا
اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جامعية وعددا وكيف لا وحيث ارتد قوم موسى بقوم هرون فيهم منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل
الطيبي في شرح المشكوة عن صفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة واما ما ذكره
الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله لا يتمالك شك في عظم شانهم وبراءتهم
مما ينسب اليه المبطلون آه ففيه ان التامل في مجرى ما وقع عنهم من بعض الآثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شانهم
في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تامل في سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء المولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم
موسى في مقاتلة فرعون اللعين لا يشك في عظم شانهم ذلك الوقت لكن لا يدعي برائتهم مما اخبر الله تعالى من ارتدادهم بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم
للعجل وتصدهم لقتل هرون وغير ذلك وقد اخبر النبي بانه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها المصنف
قدس سره عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعوهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث
الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعد النبي وبدلوا الردة الذين ارتدوا بعد النبي وانهم كانوا اصحابه في حيوته ففيه ما مر نقلا عن ابن حزم وغيره من
اصحاب الناصب المرتدين ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة اليه حتى بعثهم باهل الردة فلم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون الردة على ابي بكر بارتكاب ما لا
يستحقه من الخلافة والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين يعلم ان اصحاب الحاضرين في المدينة الذين غلبت عليهم النفس الامارة حتى
غصبوا عن اهل بيت نبيهم الامامة والامارة احق بالامر ام هولاء الصحابة الساكنين في البادية الباقين بين البعير المرتدين لا امام حق مستحق التقدم
والعبرة متقدمهم عن نار السجين لا فرق الا في كون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غير ذلك الجيش وقد عرفت ان مراد النبي من قوله الائمة من قريش واكثر
الاخرين من غير ذلك الجيش وقد عرفت ان مراد النبي من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم الغادر الغاشم قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه الحديث الستين من مسند عبد الله بن عباس رضي الله عنه قال ان النبي قال الا انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال
فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم
وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال لي فانهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول قد وقع
التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى واقول من المعلوم ان من تبعهم
ابو بكر بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل
والله لو لم يتكلموا بالشهادتين او لم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لانهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا فرقها
بنو حنيفة الى فقراء قومهم واوقفها الاخرون الى تقرر امر الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روي عنهم فاطلاق الردة
عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم الزكوة التي هي من ضروريات الدين ولم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام القائلين
بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة علي كما ثبت عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما مر تفاصيله المتبادر من الاحداث في لا تدري ما
احدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي واخذ ميراثه وهضم فدك واهل بيته واكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن
ابي بكر وايضا قوله كم يزالوا مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوائف العرب الذين امتنعوا عن
الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او ثلثة وايضا قد اشترط في الصحابة خروجه عن الدنيا بالايمان وقد خرج هولاء الذين امتنعوا عن الزكوة من كونهم صحابة
لانهم قتلوا امر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصبة والظاهر من اطلاق لفظ اصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عنده ومن لم يرتد
او ارتد ايضا به من الصحابة بل لم يحتمل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي كما شرطه بعضهم بل من اقام عنده سنة او سنتين

اطلاقه

وغزاة اخر وبين كا يشرطه بعض اخر وهذا الشرط بما لا يتحقق في اكثر المنتمين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان الفحاء على من خرج مرتدا عن الدنيا قد وقع
باعتبار ما كان قلت هذا الجواز والاصل خلافه ولهذا قلنا واظاهر من اطلاقه ذلك فانهم فارقت قد علم من فحوى كلام المصنف صريح كلام بعض علماء مذهبه في
غير هذا الموضع عقاد ان الذين غصبوا الخلافة عن علي وخرجوا عليه جحدوا كانوا في زمان النبي من المنافقين فلا يصح الاستدلال بالاحاديث المذكورة على
انهم ارتدوا بعد النبي اذ لا معنى لارتداد المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي مبنيا على انكارهم لاصل الخاص من اصول الامامة وهو امامته
على ولم يظهر ذلك الانكار الا بعد النبي حكم بوقوع ارتداد منهم بعده فانهم بعده فانهم غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين وخرجوا عليه ولم ينقادوا له
جحدوا ما جاء النبي في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي حكم الله تعالى ورسوله في حقه وجعله قلادة في اعناقهم وربقة في اعناقهم كما نطق به
الكتاب والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواطنه من انه تعالى عليهم ما نزل في حقه من الايات واخذ البيعة والعهد منهم له واقره عليهم فنسوه وما بين المؤمنين
فيما بينهم مع ما في صدورهم من غل غلت به مراجل صدورهم وحقد قد اخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد شربه فراريع افئدتهم وبغض قد تشبث بمراتع بواطنهم
وكانوا يترصدون الفرصة في ذلك كما علم من قوله تعالى صغاء في صدور قوم لا يبدو ويناجي بغضه ولي فلما فقد صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاحت تلك
كدوراتهم على صفحات ظواهرهم وانت خبير بان تكليفه بهذا الانكار في غير عرفة القرية حتى وضعه لهم على طرف الثمام ولم يخف بهم وشدا كان اشق واشد عليه من
جهاد الكافرين بالسيف على ما منه بصعوبة هذا الامر على القوم وان جزالة ما كانوا هون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روي في المشكوة من قوله ان
امرتم عليا ولا اراكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال عند نزول اية الغدير واظهار النبي وروده في شان خلافة حضرة
الامير اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعله تعالى بصعوبة هذا التكليف عليه مبالغ في تبليغ خلافته
بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما بلغه فيه جده وجهده
وقاسوا فيه كده وكده من تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه عليه وحذره من تبليغه هذا الحكم شجعه على الاقدام على هذا الامر المسلم والشان المهم
بقوله والله يعصمك من الناس قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي والثلثون بعد مائة من المتفق عليه من مسند
انس بن مالك قال النبي قال ليردن علي الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا الي وشهم اختلجوا فلاقولن اي رب اصحابي فليقالن لي انك
لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال النبي بينا
انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى
ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم
الا مثل ما يخلص من ضال النعم ورواه نحو ذلك من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق في مسند ام سلمة ومن عدة طرق في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين الصحيحين
وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في مسند عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا هويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني
فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروي نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليماني في الحديث السابع من المتفق عليه وفي الجمع بين الصحيحين
للحميدي في مسند ابي الدرداء في الحديث الاول من صحيح البخاري قالت ام الدرداء دخل علي ابو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف
من امة محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك
بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وهذه الصلوة قد ضيعت في حديث اخر منه ما اعرف شيئا مما كان على
عهد رسول الله قيل الصلوة قال اليس قد صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك الاشعري قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك
جبرية ثم ملك عض يستحلون فيه الحر والحرة وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد الثلثمائة من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي قال مثلي كمثل رجل استوقد
نارا فلما اضاءت ما حوله جاء فراش الرأس من الدواب الى النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيقتحمن فيها قال فذلك مثلي ومثلكم انا اخذ بحجزكم هلموا
عن النار فتغلبوني فتقحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله قال انا اخاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع
عليهم السيف لم يرفع عنهم الى يوم القيمة فلا تقوم الساعة حتى يلحق قبائل من امتي بالمشركين وحتى يعبدوا الصنام من امتي الاوثان وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الثالث
والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه قال قال رسول الله لا تقوم الساعة حتى تاخذ امتي ما اخذ القرون بشبر بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله
كفارس والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي وعشرين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله لتتبعن
سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتتبعوهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن الناس وروى البغوي في كتاب المصابيح في
حديث طويل في صفة الحوض قال قال رسول الله انا فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفوني ثم يحال بيني
وبينهم فاقول انهم مني فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من الاحاديث
بعضه يدل على ان الامة بعد رسول الله يبدلون سنته وبعضه يدل على ان المراد الشر من قال انهم يعملون بخلاف سنته وكل هذه الامور واضحة ولا طعن فيه
على الصحابة وهي مدعى الطعن ما ذكر من اسم الاصحاب فقد ذكرنا ان المراد بهم المرتدين بعد رسول الله واقول قد مر ان الاحاديث التي ذكر فيها اسم الاصحاب
كما يحتمل الحمل على ما نفى الزكوة يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة بل قد ذكرنا سابقا مرجحات ظاهرة للحمل على الاول ويستفاد من قوله سحقا سحقا لمن غير بعدي في حديث

الدرى

عزوة

النبوة

البغوي انه عنى بهم الناصبين لخلافة النبي ومراثه والاكلين لمال الفيء ظلما وجورا على خاصة واما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلم يكونوا بل اخرجوها
وفضوها الى الفقراء كما مر وهذا امر صحيح واما الحديث الذي فيه تركه الامراء السوء في الامة فهل يشمل بظاهره كل امير سوء والتخصيص بحكم فيشمل الصحابة الذين
الخلافة الذي تفرع عليه كل سوء حتى قيل ان قتل الحسين من متفرعات غصب الخلافة من اهل البيت ولو اغضينا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الناكثين
والناسطين من الصحابة وهل يشمل اسوء من البغاة الصادرين عنهم وهل يقصر هذا الطعن عن طعنهم في مانعي الزكوة من الاعراب وهل التخصيص بغير البغاة
من امراء السوء جبر غير بنا بعد الهواء نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من الدعاوي الفاجرة وسوء الكاتبة **قال** المصنف رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز
وقوع الفرار الكبار منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين
وكانوا اكثر من عشرة الاف نفر فلم يتخلف منه الا سبعة انفس علي بن ابي طالب والعباس والفضل ابنا عبد المطلب وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث بن عبد المطلب واسامة بن زيد
وعبيدة بن ام ايمن وروي ايضا ايمن بن ام ايمن واسلمة البانون الى الاعداء للقتل ولم يخشوا النار ولا العار واثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يخشوا
من الله تعالى ولا من نبيهم وهو شاهدهم عيانا انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ذكر الله تعالى قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله ولوا
مدبرين وكان هذا قضاء الله تعالى في الحرب ليعلم ان رسول الله كان مؤيدا من الله لا من قوة العساكر وقد روى في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له
رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا
ما يكادون يخطئون فاقبلوا هناك الى رسول الله ورسول الله على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث يقودها فنزل واستنصر وقال انا النبي
لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمي البأس نتقي به وان الشجاع منا لمن يحاذي به يعني النبي ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة ولوا في
حنين واما الباقون فثاموا وثبتوا لان البراء نفى الفرار فقال لا والله وايضا استثنوا في العدد الذي ثبتوا مع رسول الله وقيل كانوا ثلثمائة رجل ولا خلاف
في ان ابا بكر وقف معه لم يفارق رسول الله في موقف من المواقف ثم انه لم يدع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يلزمنا براءتهم عن الفرار والانسان لا يخلو
من الذنوب وقد عفى الله عنهم على ما يقتضيه النص لانه قال ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك
جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم قبل الفرار من المؤمنين الذين انزل الله سكينته عليهم هم الفارون والعجب ان الله
قبل عذرهم وتاب عليهم وابن الطهر لا يرضى عنهم انتهى واقول لا يخفى ان هذا الناصب الجهل ارى انه انتصب نفسه لنصرة الاباطيل قد خان في نقل
الرواية وبلغ في الخيانة اقصى الغاية حيث نقل عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلامه وكلام غيره ما حمله اليه هواه واقتضاه ترويج دعواه ومع هذا
بدل الباقي بعض الكلمات بغيره كما سنبينه وانما ذكر ذلك البعض من جملة الرواية خيانة منه في انه اذا راى الناظر الذي قد طالع الصحيح حيا ان ذلك البعض من جملة
ما طرق سمعه وبعده ما نوسا من قلب المطالعة يظن ان التهمة بغير من ذلك فلا يرجع لتحقيق الحال الى الاصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر هنا جميع
ما رواه البخاري عن البراء في هذا الباب من كتابه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين ويعد من من الملاعين فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن
كثير نا سفيان عن ابي اسحق قال سمعت البراء رضي وجاءه رجل فقال نا ابا عمارة وليتم يوم حنين قال اما انا فاشهد على النبي انه لم يولي ولكن عجل سرعان
القوم فرشقتهم هوازن وابو سفيان بن الحرث اخذ بلجام بغلة البيضاء يقول النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار نا غندر نا شعبة
عن ابي اسحق قال البراء وانا اسمع وليتم مع النبي يوم حنين فقال اما النبي فلا كان وراء رماة فقال النبي انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن
بشار نا غندر نا شعبة عن ابي اسحق سمع البراء وساله رجل من قيس افررتم عن رسول الله يوم حنين فقال لكن رسول الله لم يفر كانت هوازن رماة وانا
لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنائم فاستقبلنا بالسهام ولقد رايت النبي على بغلته البيضاء وان ابا سفيان اخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب
انا ابن عبد المطلب قال اسرائيل وزهير نزل النبي عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك ان الخائن اللعين قد بدل لفظ سرعان القوم بشبان اصحابه ليحصل الفرار بالشبان
فيحصل شيخه ابا بكر خارجا عن عار الفرار وعليا داخلا في ذلك العار ولو فرض وجود لفظ شبان كما في رواية مسلم فنقول ليس المراد بتخصيص الشبان والسرعان
بذلك بل المراد ان تقدم السرعان والشبان وسبقهم الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسارهم واوجب انكسار الباقي وهذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة و
السير المعتمدة ثم زاد عدم قوة السلاح ليكون عذرا للقوم في فرارهم مضافا الى ما قدمه من ان الفرار كان قضاء الله تعالى وليبلغوا عفو الله عنهم بعد
ذلك مغفرة اذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن لعفوه تعالى عنهم معنى ثم زاد في وصف الرماة بانه لا يكاد يسقط لهم سهم وانهم ما كادوا يخطئون
تكميلا لعذر القوم والرد على الله في ذلك العفو واما ما نسب الى البراء من قوله كنا اذا حمي البأس اتقينا به فكلام رواه القاضي عياض من المالكي عن علي
في باب شجاعة النبي من كتاب الشفاء قال قال علي كرم الله وجهه انا كنا اذا حمي الناس وحرس الحدق اتقينا برسول الله فما يكون
احد اقرب الى العدو منه ولقد رايتني يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي وهو اقربنا الى العدو وكان من اشد الناس يومئذ باسا انتهى وقد اضافه الخائن الى ما
رواه قبل ذلك من كلام البراء في قصة حنين ليوقع في الاوهام ان البراء وسائر القوم كانوا في ذلك اليوم اتقوا برسول الله ولم ينفصلوا عنه ولم يفروا
ولعمري انه لا يقدم الى مثل الخيانة والتخليط الا من حرم التوفيق واتخذ الشيطان خبيرا ينبئ ما لهذه التخاليط الناشئة عن متابعة الهواء والا كاذب المنافق
للحياء سوء السيف واه ومن بلغ الى هذه المرتبة من الخيانة والمجاهرة في الكذب فقد كفى خصمه مؤنته واضاع بيده صولته ودعوته ولم يكن ما حاجة
بعد ظهور التخليط والتلبيس عن هذا الناصب الداخل في حزب ابليس مرادا ان يضيع اوقاتنا في دفع هفواته وازالة ركيك شبهاته لكن الشرع الرفيع

اسوء الطائفة

اي ذي من ابن ام ايمن بنته

كلام مرسل لا اتصال عليه

الباس الحرب الشديد في الحرب بالكاف

اي مثل الفرار وهو فعل الانهم

كانت في العدد خمسة عشر الاف وفي الفرار

فعل المنافق في الفرار

الاتمام وسيلة الناصبين وجيدا الاقدام والله الموفق لنيل المرام واما ما ذكره من القول بان الذين ثبتوا مع رسول الله كانوا ثمانين رجلا معتذرا بانه
ايضا وصله قصد ايهام دخول ابي بكر فيهم واشال هذه الاحتمالات انما يذهب على مثل الناصب الغبي فلا فائدة في ايراد كلامها عند مناظرة الخصم الذكي وما يكذب
هذا القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري عن البراء فان فيه تصريحا بانه لم يكن معه غير هاشم واما قوله انا لم نمنع عصمة الصحابة عن الذنوب كانوا
عين مقصود المص من انهم كانوا مذنبين خاطئين غير صالحين لخلافة النبوة والرياسة العامة في امور الدين والدنيا واما قوله هل المراد من المؤمنين
الذين انزل الله عليهم السكينة هم الفارون فمع عدم ظهور ارتباطه بالمقصود وهو دفع طعن الفرار يتوجه عليه انه كما قيل ذلك قيل ايضا ان المراد بهم الذين
ثبتوا مع رسول الله حين وقع الفرار وقد صرح بهذا الفاضل النيشابوري في تفسيره فذكر احد القولين دون الاخر نحو تلبيس لا يخفى ان القول الثاني هو الظاهر
فان السكينة انما يناسب من سكن مع النبي حال الخوف لا من فر ولم يسكن معه فسأل الله تعالى انزال السكينة علينا ليزول عنا الخوف والتفيئة ويوفقنا لاتمام
هذا التاليف والاتيان بالبقية واما ما تعجبه من ان الله تعالى قبل توبتهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم فمن اعجب العجب لانه لا ولا لدفع ما نقله هذا المعجب
المتعجب من قوله ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الاية على وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على
وقوعه بالنسبة الى جميعهم بل لمن يشاء منهم وهذا صادق فيما اذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى ولقد اطبنا في هذا المقام لكثرة ما استعمله الناصب من
الكذب والتمويه في الكلام وكان حقا علينا ايضاحه لدى الخاص والعام **قال** المص رفع الله درجته وقال الله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك
قائما روي انهم اذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلوة معه والحياء منه ومراقبة الله تعالى وكذا في اللهو ومن كان في زمانه معه بهذه المثابة كيف يستبعد منه
مخالفته بعد موته وغيبته عنهم بالكلية انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ذكر في شان نزول الاية ان القوافل التي كانت تاتي بالطعام انقطعت عن
المدينة وضاق امر الناس فجاء القافلة والنبي كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل تسارع اليه قيام الناس
وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله الاية في شان من يذهب وترك رسول الله قائما وفي كل طائفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا
لا يوجب ان يكفروا بعد رسول الله كما يدعيه هذا الرجل انتهى **وقول** فيما ذكره كذب وتمويه من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بايام
انقطاع الطعام بل لفظ التجارة في الاية الكريمة صريحة في خلافه لان بيع الطعام لاجل القوة لا يسمى في العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام و
ضاق عليهم الامر في ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان لذمهم من الله تعالى وجه واما ثانيا فلان الذين كانوا ينفضون الى القافلة
يضربون الطبل لاهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل واما ثالثا فلان التخصيص بقيام الناس من دون اكابر الصحابة من
خواص تصرفاته الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة يدل على جميع ما ذكرنا ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي اذ اقبل عير يحمل طعاما
فالتفتوا اليها حتى ما بقي مع النبي الا اثني عشر رجلا فنزلت الاية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة وفي رواية اخرى ان النبي كان يخطب وما قاله
النيشابوري في تفسير الاية من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخاري انه لم يبق مع النبي في بعض
الاوقات سوى اثني عشر رجلا ولا ريب في ان اكابر اصحاب النبي لم يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة لاختيار
ما يؤدي الى الكفر بعد رسول الله لكنه يصير علة مصححة مجوزة فيصير داعيا لاستبعاد الحتم وقوع المخالفة عنهم بعده صلى الله عليه وآله وهذا اما ادعاه
المص قدس سره لامانة الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم وسوء ايمانهم وعدم اعتنائهم بدينهم وبسماع خطبة وصلوة الجمعة معه و
خرجوا وهو يشاهدهم ويعلم بهم لاجل تفرج على عير وسماع طبل ولهو فبعيد منهم ان يخالفوا امره طلبا للملك والرياسة بعده فليعتبر الغافل ذلك
فان في ذلك عبرة لاولي الابصار ولعمري ان بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على اصحابه بعظهم ويخوفهم فسمعوا بلهو وطبل لاستحيوا وهابوا
ان يخرجوا من عنده وهو يشاهدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل امر مباح وان لم يكن في خروجهم ترك واجب فاظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته و
صلوة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم وفي الصلوة لاجل تفرج على عير وسماع لهو وعند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف لان الفرار وان كان
كبيرا لكن فيه بقاء نفس وما هذه ففيه مزلة الحياء والجرأة على الله وعلى رسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد من هذا شانه في حيوة نبيه وهو يشاهده
ميله بعده الى الملك والرياسة وترك باب ثم لذلك فهذا وامثاله المذكورة في هذا الكتاب وغيره عند الشيعة في سيرة بعض الصحابة الذين ثبت عندهم انهم
فعلوا امثال ذلك لكن اهل السنة مع تقلدهم وتصحيحهم لها يمضون العين عنها ويتاولونها بما لا يؤدي الى الطايل ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان يقولوا
ان ما ذكرناه من الطاعن ان كان كافيا في جواز سبهم فلا لوم والا فغاية الامر ان تكون مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عند
طلحة والزبير وعايشة الاجتهاد في الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو علي وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار والمهاجرين والتابعين وذهبتم الى
ان كان ذلك بالاجتهاد وهم غير مواخذين بل يثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد في سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن اعتقدوا ضلاله لامور رووها من
طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث افادهم علما يقينيا في جواز سبهم فهؤلاء غيرها ثوبين وان فرضنا انهم مخطئون مع ان السب انما هو دعاء والبادي
ان شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين وتابعيهم واظهر فظهر في ذلك ان معوية وبنو امية طعنوا عليا وسبوه ثمانين سنة
على المنابر ولم يقدح ذلك فيهم عندكم بل جازوا الاجر والثواب باجتهادهم فيه فلا لوم علينا في سب اعدائه الذين راينا منهم عداوته وغيرها من
المطاعن بعضها في القران وبعضها في كتب اهل السنة منقولة مصححة اما حقايق الامور فهي موكولة الى الله تعالى **قال** المص رفع الله درجته وقال الله تعالى

ومنهم من

ومنهم من يلمزك في الصدقات انهم وارسول الله ص وهم من اصحابه قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق
عليه ان ناسا من الانصار قالوا يوم حنين حين افاء الله على رسوله ص اموال هوازن ما افاء وطفق رسول الله ص يعطي رجالا من قريش المائة من الابل
فقالوا يغفر الله لرسول الله ص يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال الحميدي في هذا الحديث عن انس ان الانصار قالت اذا كانت الشدة فنحن
ندعى ونعطى الغنائم غيرنا قال ابن شهاب فحدثت بذلك رسول الله ص وفسر فيه حديث ذلك انه فعل ذلك تألفا لمن اعطاه ثم يقول في رواية الزهري عن انس
ان النبي ص قال للانصار انكم ستجدون بعدي اثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم نصبر انتهى وقال الناصب حفظه الله
اقول اتفق المفسرون على ان قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات نزل في ذي الخويصرة الخارجي اسمه حرقوص بن زهير وهو اصل الخوارج قال لرسول الله ص
اعدل فانك لم تعدل فقال رسول الله ص لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فقال عمر يا رسول الله ص ائذن لي اضرب عنقه فقال لا رسول الله ص انه من ضئضئ
قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض ان الاية لم تنزل في الانصار نعم كان من شبان الانصار هذا القول فلما سال
رسول الله عنهم تابوا واستغفروا فقبل رسول الله ص اعذارهم وامثال هذا يكون من اهل العسكر ومن الشبان ولم يقل احد من الحكماء وذوي الرأي
شيئا مما ذكره واما قول انس فلم نصبر فهو شكاية منه من بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار تركوا الصبر لانهم صبروا على الاثرة انتهى واقول فيه ما فيه
اما اولا فلان نقل الناصب لشان نزول الاية وانه ذو الخويصرة ثم اظهاره ان الغرض نزول الاية على الانصار مما لا طائل تحته فان المصنف نقل ان الاية
نزلت في الانصار بل ذكر متصلا بنقل الاية مجملا شان النزول بقوله انهم وارسول الله ص وهم من اصحابه ولا ريب في ان ذا الخويصرة كان من اصحابه ص فنقل ما
يوافق مضمون الاية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جدا واما ثانيا فلان ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الاية في ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى
الفاضل النيشابوري عن الكلبي انها نزلت في شان طائفة من المنافقين وفي اصحابه انهم منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم انتهى والاصل
حمل الاية على العموم ما لم يظهر مخصص قوي يصلح مخصصا للعموم والكتاب وايضا عرض المص طعن جماعة من الاصحاب كانوا يعيبون على النبي ص في الصدقات
ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي تفسيرا للاية حتى يصير مدلوله طعنا عليهم بل يكفي في ذلك كونها مروية عن هو ثقة عند
الخصم فالنزاع في ان الاية لم يكن نازلة في شان الانصار بل في شان غيرهم لا يقدح في غرضه اصلا واما ثالثا فلان ما تكلفه من تخصيص لفظ الانصار
المذكور في الحديث بشبانهم وتاويل قول انس فلم نصبر بانه لم يرد نفسه مع سائر الانصار بل اراد الشكاية عن بعض الانصار من التخصيصات والتاويلات
الباردة الفارغة عن الدليل التي لا يحل ارتكابها الا لمن كان مفوضا في وضع الدين موكلا على احكام القرآن المبين ولا ذنب على الناصب فان
هذا طريقة مسلوكة موروثة له من اسلافه فانهم اذا رووا ما يستدل الشيعة به ابتداء وحديث علي مطلوبهم فهم مع انهم رووه ايضا قبل ذلك في كتبهم و
استعملوه في بعض مطالبهم يرونه تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتاويل واخرى بضعف الراوي الى غير ذلك وكانهم لم يسمعوا
قوله تعالى قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم
الله ويلعنهم اللاعنون واما رابعا فلانه من اين علم هذا الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى يصير مصححا لتاويل المذكور وكانه ظن ان الشكاية
عن الوقوع في الاثرة والاضطراب والقلق عندها ليس من امارات عدم الصبر بل علامة ذلك ان يذبح الشخص نفسه ويحرقها او يتقرب من الغرب الى
الشرق مثلا بحيث لم يصل خبره الى ديار وحيث يقع عن الانصار شيء من هذه الثلاثة ونحوها فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم قال المص رفع الله
درجته وروى مسلم في الصحيح في حديث عائشة عن قصة الافك قالت قام رسول الله ص على المنبر فاستعذر من عبد الله بن ابي سلول قالت قال
رسول الله ص على المنبر من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان
يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ فقال انا اعذرك منه يا رسول الله ص ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا
ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا لكن احتملته الحمية فقال لسعد كذبت لعمر الله لا تقتله ولا
تقدر على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن
المنافقين فثار الحي بين الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله ص قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ص يخفضهم حتى سكتوا وسكت فلينظر
العاقل من المغفلة في هذه الاحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تقبيح ذكر الانصار وفضاحتهم ورداءة صحبتهم لنبيهم ص
في حيوته وقلة احترامهم له وترك الموافقة وكيف يوجه الامر الى قطع الخطبة ومنعوه من التام عن المنافق عبد الله بن ابي سلول ولم يتمكن من الانتقام
عن رجل واحد حيث كان لهم غرض فاسد في منعه وخالفوه واختلفوا عليه واقتصر على الامساك فكيف يكون حال اهله بعده مع هؤلاء القوم انتهى قال
الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من مجادلة الانصار فيه انهم كانوا قوما من قبل هجرة رسول الله ص وكان بينهم جدال عظيم حتى انه وقع بينهم حروب
كثيرة في الجاهلية منها حرب البعاث المشهور فلما جمعهم رسول الله ص تركوا ما كانوا عليه من المنازعة والجدال وتالفوا برسول الله ص وقد كان يبدو
عنهم آثار اعمال الجاهلية للعصبية المكنونة في الضمائر والبشر لا يخلو عن هذا ولكن كانوا منتهين عن الامر رسول الله ص وهذا الرجل المتعصب لا يذكر
محاسنهم ومساعيهم وما بذلوا في سبيل الله تعالى من الاموال والانفس وما اثنى الله تعالى عليهم في كتابه بذكر هفواتهم في الاوقات القليلة وما ذكره
لا يوجب ان يتركوا نصر رسول الله ص بعده فانه مع ان النص يكون مقيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر واقول ما ذكره من سبب مجادلة الانصار امر معلوم

الاثرة بفتح الهمزة والثاء الانسم من اثر يؤثر اذا اعطى شيئا ولم يعط غيره عليكم يتنازع ويتسابق الى الحق غايته الانزيم الم يريد يكون الشدائد ابتلاء الازمة على الانبياء اي يبتلي عليكم الذي ينتقل عليكم ٢ مقدمة شرح نهج ١٢

اي لعن الكلبي ومنتقل الاستاذ قال الله تعالى مقدمة ابن الحجر

كمجادلة غيرهم من طوايف العرب بمعاداة بعضهم مع بعض فقد روى ابن حجر في صواعقه ان بني تيم وبني عدي كانوا اعداء لبني هاشم في الجاهلية ولا
سيما فائدة الذي في دفع كلام المص ان تلك الاحقاد والاضغان الجاهلية كانت راكزة في قلوبهم حين الاسلام ايضا ولم يقلع عنهم بالكلية وان غصب
الخلافة عن اهل بيت النبي ص واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تعالى لهم انما كان للاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية وقتل اهلهم
اولادهم بالسيوف المرتضوية وعرض المص من ذلك دفع ما يقول اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تعالى عن قلوبهم بقوله
ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تعالى نزعنا عن قلوب جمهور قريش والانصار دون جماعة مخصوصة من خصمهم
الله بمزيد الطافه لكذب ذلك بما صدر من آثار الغل عن قريش والانصار في زمان رسول الله ص وما بعده واما ما ذكره من تسارعهم الى امر رسول الله ص
فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله ص من الانتقام عن الرجل الذي اتى بالافك حتى سكت عليه السلام على ان الشارع الى امره بعد التجادل و
التنازع في ايام حيوته لبعض الخيار او لطمع جاهه لا يستدعي امتناع ظهوره مثل ذلك او اشد منه عنهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المص يذكر محاسنهم
ومساعيهم آه فقد اشرنا الى وجه ذلك سابقا بما حاصله انه لا يناسب عن المص ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احبطوها بعد ذلك بحال غتى حاله
حباوته او تقليده الاسلام على حسن الظن بامثال هؤلاء المطعونين وان ذهب الحجة على عينه بانهم المذمومين الملعونين واما ما ذكره من ان مخالفتهم
للنبي ص في حيوته في امر مهما انه لا يوجب ان يتركوا نص رسول الله ص بعد وفاته فعلى تقدير تسليم بعض مقدماته يقول ان المص قدس سره لا يدعي ايجاب
ترك النص بل الجواز المقارن للوقوع وقد وقع جسما مجل عليه حاكم النقل ووقع واما قوله مع ان النص كان مقيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من
انهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شبهوا عليهم الامر باشتغال المنصوص عليه ودفن النبي ص فلم يفدهم ذلك فتذكر قال المص رفع الله درجته وروى
الحميدي في مسنده ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق عليه ان النبي ص لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها فجاء ابو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله
ابد مضر قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن القى سلاحه فهو امن ومن اغلق بابه فهو امن فقالت الانصار بعضهم لبعض
ان الرجل لا درت كثرة رغبته في قومه ورأفة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رأفة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز او يحسن من
الانصار مثل هذا القول في حق النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة لولا ان قومك عهد حديث بالجاهلية وفي رواية عهد حديث
بالكفر وفي رواية عهد حديث بالشرك واخاف ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت له بابين بابا
شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابراهيم فانظر ايها المنصف كيف يرون في صحاح احاديثهم ان النبي ص كان يتقي قوم عائشة وهم من اعيان المهاجرين
والصحابة من سوء تواطئهم في هدم الكعبة واصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين صدوا آباءهم واعمامهم واقاربهم وقال
الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من قول الانصار ان الرجل لدرت كثرة رغبته في قومه وهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون ان يقتلوا
الكفرة المشركين وايضا كانوا يخافون من ان يرغب رسول الله ص في الاقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله ص وقال لهم المحيا محياكم والممات
مماتكم ثم ان الكريم من يعد هفواته واما ما ذكره من حديث عائشة فانه يدل على ان هذا الرجل عجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب
عائشة في الحديث وان قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من قومه والرجل حسب
ان المراد بني تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف وانما كف رسول الله ص عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام
وكان يخشى الارتداد وكانت قلوبهم بنفل الغنائم والغرض انه لم يرد به قوم عائشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا ذلك اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد به ابا بكر
وطلحة كما لا يخفى انتهى اقول ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام المردود من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان اسخف و
اجهد ما قدر اسخف من هذا وذلك لظهور ان طعن المص قدس سره على كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله ص الى قريش وحبهم ان يغلبوا
هؤلاء الكفرة حتى يتكلف توجيه ذلك بما لا طايل تحته بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن النبي ص بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل
في عرف العرب انما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر ايضا عن الله ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل
لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من يعد هفواته فمسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي ص فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله
سبحانه واما ما ذكره في الجواب عن استدلال المص بحديث عائشة فلا طايل تحتها فان المص قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل اعتقد
ان المراد جمهور القريش كيف وهذا داخل في حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكره غيره ايضا اذل قوم من
قريش فلم يكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من مجرد تيم وشيخهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك
فلو خص القوم بتيم لم يتم كلامه لا يخفى ومن المضحكات تقييده لنفي كون بني تيم من اعيان قريش بذلك اليوم فانهم قال المص رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي ص قال اذا فتحت عليكم
خزائن فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله ص فقال رسول الله ص تنافسون ثم تحاسدون ثم تتباغضون ثم تتدابرون ثم تنطلقون
وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكين المهاجرين فتجعلون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه ص لاصحابه انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول
هذا ينبيه وتنبيه وارشاد الى عدم التناقض والتحاسد والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شان رسول الله ص ان يذم اصحابه فقد

لان كلام المص

بالتسبات وحرموا عن حسن الخاتمة بدفع اهل بيت نبيهم او هذا لا عنه في ذلك نعم انما ما ذكره

من الوضع وسماع الناس الليس على النبي من الكتاب

الناصب حفظه الله والتنسيق

امر نفس الناصب من الخلاف

وهو من تكلم مع الله

في الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلعم دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه كان مشفعا
مرشدا لا معنفا اذا ما كايد عيابن المطهر انتهى واقول ما ذكره في تاويل كلام النبي صلعم انسب بتاويلات الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على الناظر
باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة له على كفره صلعم ثم من استحق الذم وانما منطوقه ومفهومه كفره عمر قتل بعض المنافقين من اصحابه
حذرا عن تشنيع بعض اخر منهم عليه وابن هذا من ذلك قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين مسند المسيب ابن حزن بن ابي وهب
اقول البخاري ان سعيد بن المسيب حدثه ان جده حزنا قدم على النبي صلعم فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل قال ما انا مغير اسما سماني
ابي في رواية قلت لا اغير اسما سماني ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة بعد هذه مخالفة ظاهرة من الشيخين للنبي صلعم فيما لا يضره بل فيما ينفعه
فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعونه ثم انتهى واقول الناصب حفظه الله اقول مخالفة رسول الله صلعم فيما يامر وينهى عنه من امور الشريعة حرام وسواء
اما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي صلعم قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الا تراجعيه فقال انما امرني بهذا قال انما اشفع قال لا
حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم امثال هذا لا يوجب مخالفته قدحا وهذا لا يصير دليلا ترها ناعلى ان الصحابة خالفوا رسول الله
وتركوا نصره بعده كما لا يخفى انتهى واقول كل من امر من رسول الله صلعم فابعلو شانه وسمو مكانه عند الله ثم علم ان امتثال جميع اوامره واجب على امته ولو
لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بموجب امر النبي صلعم كما انتقم الله ثم منه بوضع ذل الحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التنوير المظلم
فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي صلعم انا امرني ثم اضراب النبي صلعم عن ذلك بقوله انما اشفع صريحان في عدم ارادة الامر وانه لو امر النبي صلعم بذلك لامتثل
بريرة وجوبا ولعله لما التمسوا منه صلعم شفاعته عن بريرة في ذلك وعلم صلعم انه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك لم يامر به بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة لخاطر
الجانبين ولو سلم ان بريرة ايضا خالفت الامر في ذلك لكان في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليه ويصح بكون التنوير المذكور زيادة نعمة في ضنوك الطعن
لا دفعا له كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه من مسند ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال والذي
نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوة فيؤذن لها وامر رجلا يوم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده
لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا وحبرا لشهد العشاء وهذا ذم من النبي صلعم لجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة معه انتهى وقال
الناصب حفظه الله اقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا ينج عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين
لا انه صلعم ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة كما هو دأب اسباب الاحتساب والمرشد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله
اعلم انتهى واقول بل ما روي عنه صلعم فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده انه هم واشرف
على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في ذلك وانه صلعم ما تاذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء الى
اشرفه على احراق بيوتهم الا بعد تكرر مراتب التنبيه والارشاد لما تقرر من وجوب التدريج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده
مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الحلف بل كان يحلف كما هو المتعارف على طريقة التعليق بانه لو لم يصلوا العصر
بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليضرب بالمنكر راسه على الحجر قال المصنف رفع الله درجته وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين مسند حذيفة بن اليمان عن زيد بن وهب قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله صلعم قاتلت معه فاثنيت
فقال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل ذلك لقد رايتنا مع رسول الله صلعم ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقر فقال رسول الله صلعم الا رجل ياتيني
بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فسكتنا ولم يجبه احد ثم قال الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فلم يجبه احد منا فقال قم يا حذيفة
قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي ان اقوم فقال اذهب فاتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما ولیت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى اتيتهم فرايت
ابا سفيان يصطلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله صلعم لا تذعرهم علي ولو رميته لاصبته فرجعت
وانا امشي في مثل الحمام فلما اتيته اخبرته خبر القوم وفرغت وقررت فالبسني رسول الله صلعم من فضل عباء كانت عليه يصلي فيها فلم ازل نائما حتى
اصبحت فقال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره صلعم والاعراض عن مطالبته وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تعالى وايثار ريح الحيوة على لقاء
الله تعالى فكيف يستبعد منهم المخالفة بعده موته انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول الانسان عند الشدائد البدنية قد يضطرب حاله ويتغير
مقاساتها ويتغير احواله والبشر لا يخلو من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس باسلافهم ولا يتمنوا الشدائد وامثال
هذا لا يعد المؤمن المنصف من المطاعن في الدين بذلوا انفسهم واموالهم في سبيل الله ستما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله صلعم والشيعة
ايضا يعدونه من خواص الاصحاب ومن مارس الشدائد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض للانسان عند شدة الامر وهذا لا يصير دليلا على خيانتهم
لنصر رسول الله صلعم بعده فانه انتهى واقول نعم الانسان عند الشدائد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام لالوف من الصحابة
بحيث لا يقدر احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم صلعم واي مخرج عن شدة يرد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار امتثال امره مملوكا نور
امنوا به حق الايمان واذعنوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدائد الايام كما جعل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك
دل على ضعف ايمان الكل ويتوجه الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول الله صلعم ومن خواص اصحابه عند الشيعة

نسلم بل كان من خواص شيعة علي ع ايضا لكن نقل المص تلك الرواية لا يدل على اعتقاده بصحتها حتى يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها الزاما
للخصم العنيد كما مر من غير بعيد قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله ص
خالد بن الوليد الى بني جذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبانا صبانا فجعل خالد يقتل ويأسر ويدفع الى
كل واحد منا اسيرا حتى اذا كان يوم امر خالد ان يقتل منا كل واحد اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على
رسول الله ص فذكرناه له فرفع يديه وقال اللهم اني ابرء اليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول منه واذا كان خالد
قد خالفه في حيوته وخانه في امره فكيف به وبغيره بعده انتهى وقال الناصب حفضه الله قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا
فلما علم رسول الله ص حالهم وحكم باسلامهم تبين خطأ خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله ص لم ينهه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا
يوجب مخالفة اصلا كما لا يخفى انتهى واقول قد علم من كلام ابن عمر انه مع من كان معه قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا
عليه خطأ ظنه في ذلك ومع هذا اصر على متابعة خطئه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا ذلك الهوى الميشوم الذي
ظهر انه اولا على مثل عبد الله عمر وتابعه اخرا بمجرد ذكر تلك الواقعة على النبي ص واصحابه والنبي ص وان لم ينهه بقوله لا تقتلهم لكن تلى عليه من نفس
القرآن ما هو عام في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر وقال المصنف رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من عدة طرق ان رسول
الله ص بعث ببراءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا ع فقال له ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب الى مكة واقرأه عليهم
قال فلحقته بالجحفة فاخذ الكتاب منه فرجع ابو بكر الى النبي ص فقال يا رسول الله ص نزل فيّ شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا
انت او رجل منك ونحوه روى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي ص
دعا ابا بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذا سمع رغاء ناقة رسول الله ص العضباء فقام ابو بكر فزعا
وظن انه حدث امر فدفع اليه على كتاب رسول الله ص فيه ان عليا ينادي بولاية الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي ع ايام
التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فيسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان
ولا يدخل الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه ان ابا بكر رجع الى رسول الله ص فقال نزل فيّ شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني
غيري او رجل مني فمن لم يصلح لاداء السيرة ببلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من عزله وكان هو المؤدي ولكن صدق
الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تعالى لم يرد اظهار فضيلة مولانا
امير المؤمنين ع وان ابا بكر ينبغي ان يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من المدينة على عين الخلائق وكان ممنوعا من الخروج في اول الحال بحيث
لا يعلم احد انحطاط مرتبته لكن لم يامره بالرد الا بعد توسطه في السير اياما لانه سبق في علمه تعالى تقصير اكثر الامة بعد النبي ص ففعل في هذه القضية
ما فعل ليكون حجة له تعالى عليهم يوم العرض بين يديه انتهى وقال حفضه الله تعالى وقد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبنا
فيما سبق وعن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله ص رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فان من المتواتر
كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة والحجر ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجادل جاهل مثل ابن المطهر
ثم يترتب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد من اي شيء او يستفاد من ارداف علي بقراءة سورة البراءة ولم يتحقق
غير هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهود مع الكفار وقد كان من دأب العرب ان لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او احد من قومه
وهل في هذا مظنة ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلف ابا بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في الاعمال
لان ابا بكر كان امير الحاج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية ليعلم الناس ان ابا بكر خليفته وان عليا هو الوصي انتهى
واقول الا ان تكرار المص هذه الرواية المشتملة على قضية البراءة في هذا المطلب من قبيل ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع فان الغرض
من ذكره فيما سبق انما كان الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تقضوا بما في هذه القضية ثم جعلوها منعكسة فان
في هذا المطلب انما ذكره لاجل ذلك كما علم من عنوان ولا تكرار حقيقة وقد اشار المص الى ذلك في اخر كلامه بقوله لانه سبق في علمه تعالى تقصير الامة بعد النبي ص
فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر الفطن المنصف الى تصديقه فتذكر واما ما ذكره من ان المص رتب على القضية المذكورة
انه تعالى ينبغي ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المص انما رتب على ذلك ارادة انه ينبغي ان يتابعه بمعنى ان يكون
على متبوعا وابو بكر تابعا مطيعا له لان يبايعه من البيعة بمعنى منق اليد والناصب قد صحف المتابعة بالمبايعة ليتأتى له الايراد المص باستبعاد فهم ذلك
من رواية تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة والمطاوعة من ذلك فيما سبق واوضحنا وسيشير اليه المص فيما ذكره متصلا بهذا من قضية خيبر في قوله
وتصديق ذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين اه وبينا ايضا ثمة الخارجة به من ان الارداف كان لمراعاة دأب العرب في نبذ العهود غير متجه على
ان المتابعة لازمة فيما نحن فيه للمتابعة غاية الامر ان يكون فهمه عن ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا
الكلام فمدفوع بانه ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك وبالجملة العكس والقلب انما يروج منهم لو صح ان ابا بكر

الثابت ٣

الثابت ٤

كان امير الحاج مشاركا في قراءة سورة البراءة وقد بينا سابقا انه كان منزوعا من امير الله تعالى ورسوله عن الكل فالمقصود هذا الانعكاس والاروج لتطلبه
التشويش بالتجاسر على ان كلامه في تقرير العكس مختل النظام كما لا يخفى على اولي الافهام قال المص رفع الله درجته وكذلك في قصة خيبر فانهم رووا في صحيح
اخبارهم ان النبي ص اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين لانه قد ثبت بنص القرآن العزيز انه تعالى
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون دفع الراية اليه بقول الله تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهذه
فلولا ارادة اظهار فضل علي لكان في ابتداء الامر اوحى بتسليم الراية اليه ثم ان النبي ص وصفه بما وصفه وهو لم يعرف باختصاصه بتلك الاوصاف وكيف
لا يكون كذلك ومحبة الله تعالى بدل على ارادة لقائه وامير المؤمنين لم يفر قاصدا بذلك لقاء ربه تعالى فيكون محبا له انتهى قال الناصب حفظه الله
اقول اما قوله ان رسول الله ص قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين فهذا باطل لان النبي ص لم يقصد قط حط منزلة احد من المسلمين وكلهم
كانوا يحبون اصحابه ومن ثم ولا ارادة حط منزلة من دار في باب الغرض والتعصب وحاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر يبعث رجلا ولم يحصل الفتح
فبعث من فتح الله بيده وهو كان امير المؤمنين ع واما ما قال انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فمقصود المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه
لا يتكلم بالباطل وبامنية النفس ومتابعة الهوى لا انه لا يعمل برايه الصائب فان كل ما عمل رسول الله ص من تدبير امور الحرب لم يكن من قبل هواه ونفسه
بل برايه الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن اوامره فالظاهر انه ص عمل هذا برايه في الحروب لان تدبيرات الحروب يتعلق بالراي وان سلمنا انه من امر الله تعالى
فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين ورفعة منزلته على لا يستلزم حطها واما مثال هذه الاستدلالات على مطلوبه فهو من بيت العنكبوت انتهى واقول
ارادة دفع منزلة واحد لارادة حط منزلة الاخرين لدليل ولقاء ورود كثرت في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث دفع منزلة آدم ع
بتكليف الملائكة بسجوده وتعليمه الاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبههم على انه ارفع منزلة منهم وان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم
التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا مخطوط عن ذلك غير واقع واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثيرة ويتفرع عليه هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة
الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة ازيد من القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث على الثاني لزوما لا استحالة والقول بان الله تعالى و
نبيه لم يقصدا هذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة وليهم فريد الدين العطار في تذكرته عن مرشدهم الكامل الخارق
للعادات ابو الحسن الخرقاني في شان مريدين له يسمى احدهما باحمد كر والاخر بابو حمد ع واما ما ذكره من انه ص بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل
الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده ع فيه احتمال ابهام فان اراد بانه ص كان يعلم عند بعث كل رجل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا
وان اراد انه لم يكن عالما بذلك فيرده قوله ص عند ارادة بعث الثالث لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن اين علم ص ان من يعطيه الراية
غدا لا يفر كما فر الاولان لولا انه ص اوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل استدلال المص بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اعترض فيه
بهته وعجزه عن تتمة الاية وهو قوله تعالى علمه شديد القوى يوحى لظهور ان ما ذكره الناصب لا يتمشى مع ملاحظة هذه التتمة التي هي العمدة في الاستدلال
كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين ع فالظاهر انه تسليم حجة يصير منع لزوم ارادة الرفع والا
في غاية السقوط والانحطاط واما ما ذكره من ان رفعة علي ع لا يستلزم حطها فمردود بان رفعة منزلة علي ع على الوجه الذي ادعاه المص يستلزم حطها
بل الهبوط في الدرك الاسفل منه فظهر ان دليل المص قوي يحصل منه مطلوبه ولا يعوقنا عما الاوهن من نسج العنكبوت منع الناصب للثبوت
المقوت قال المص رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المؤمنين ع كان بنا لم من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤس
المنابر وقال في بعض خطبه عفى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحه وقطع راسه لكان خيرا له انظروا فان
انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطايب ذريتي وسنخي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل بيت من علم الله علمنا وبحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فان تتبعوا اثارنا تهتدوا ببصائرنا هاهنا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تاخر عنها غرق الا وبنا عز كل مؤمن
وبنا تخلع ربقة الذل من اعناقكم وبنا فتح الله وبنا ختم وبنا فتح الله وبنا ختم ونقل الحسن بن عبد الله بن عبد الله بن مسعود العسكري من اهل السنة في كتاب معاني الاخبار
باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين فقال والله لقد تقمصها ابن ابي قحافة وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى يحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا فطفقت ارتاي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها
الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجا ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول لسبيله ادلى
بها الى فلان بعده ثم تمثل ع بقول الاعشى شعر شتان ما يومي على كورها ويوم حيان اخي جابر عقدها لاخي عدي بعده فواعجبا بينا هو يستقيلها
في حيوته اذ عقدها لاخر بعده فاشد ما شطرها ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يخشن لمسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها
كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى اذا
لسبيله جعلها في جماعة زعم اني منهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكن اسففت اذ اسففوا
وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه

يخضعون الابل بنبته الربيع الى ان انكث عليه قتله ولجمع عليه عدوه فركبت به بطنته فما راعني الا والناس يهرعون الي كعرف الضبع قد اثابوا على من كل
جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم حتى اذا نهضت بالامر نكثت طائفة ومرقت اخرى وقسط آخرون كانهم لم
يسمعوا قول الله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم
احلوت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرى النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله تعالى
العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقت آخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة
عنز يبد مجذوم وهذا بدل بصر يحس على ظلم امير المؤمنين ع وتظلمه على هؤلاء الصحابة وان المستحق للخلافة هو وانهم منعوه منها ومن الممنوع ادعاء
الكذب قد شهد الله تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية وامر النبي ص بالاستعانة
به في دعاء المباهلة فوجب ان يكون محقا في اقواله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد
الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا وليس لامثال هذه حجة في الصحة من اسناد او نقل من كتاب الثقاة حتى يجعل دليلا وان فرضنا صحته فهو
خبر الآحاد ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا وناصحهم وشاورهم في الامر ووافقهم في التدابير وان سلمنا انه كان
مكرها لانه كان يرى نفسه افضل من غيره واما امامة المفضول عند الجاحظ فكان كراهته للبيعة لانه يرى غيره مستاهلين للخلافة وخلافة المفضول
عند الجاحظ ولهذا بايعهم ولما راى معوية غير اهل للخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى **اقول** هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضي
بل تولد ابيه جماعة من ثقاة علماء الجمهور ومنهم من ذكر المصدر وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكري في كتاب الاوايل
ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درسه واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه فالمناقشة في صحتها مكابرة
باردة واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا آه ففيه ما مر من انه ع احتج على القوم في ذلك و
تخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما مات فاطمة ع وتولت عنه وجوه الناس بالكلية التجا الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن البخاري
فتذكروا الفصل الاتي بلا فصل صريح ايضا في انه كان مضطرا في بيعة الثلثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفو
اليد انما هذا مما جعله القوم من امارات الخلافة فلا يدل بيعة غير امير المؤمنين ع لهم على اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة واما مناصحته لهم ومشاورتهم و
التدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقي كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكامه بعد الامكان
واما ما ذكره من ان امامة المفضول جايز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما راى معوية غير اهل للخلافة حاربه و
منعه من الخلافة فمدخول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه ع لما راه غير اهل للخلافة حاربه بل لما سمع معوية انه ع عزله عن حكومة الشام
احتال على الخروج عليه ع باظهار انه يطلب قتلة عثمان كما مر وفصل في موضعه على ان بيعته ع في زمان الثلثة هي سوترش واجماعهم على خلافته و
قد تقدم بعد هؤلاء باجماع المهاجرين والانصار عليه في زمان بني معوية ظاهر ان فلا وجه لقياس احدهما بالآخر **قال** المصنف رفع الله درجته وروى
انه ع اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير فخرج مترديا ثم نادى بالصلوة جامعة فلما اجتمع اصحابه قام خطيبا
فحمد الله تعالى واثنى عليه ثم قال يا معاشر الناس بلغني ان قوما قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وغايته فقال ان لي
في سبعة انبيا اسوة فاولهم نوح ع اذ قال رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك
فعلي اعذر والثاني ابرهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم
وان قلتم انه راى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي اعذر والثالث ابن خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لي بكم قوة فان قلتم انه لم يكن لهم قوة فاعتزلهم فالوصي
اعذر ويوسف ع اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه فان قلتم انه دعي الى ما يسخط الله تعالى فاختار السجن فالوصي اعذر وموسى بن عمران ع
اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر وهرون ع اذ قال يا ابن ام
ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين فان قلتم انهم استضعفوه واشرفوا على قتله
فالوصي اعذر ومحمد ص لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف خافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم خافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصي اعذر
فقال الناس جميعا صدقا امير المؤمنين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا النقل مما لا سند له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع
لان امير المؤمنين لم يكن مستضعفا ولا عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه وكان فاطمة في علو منصبها في دينه وانهم يدعون ان فاطمة كانت
مغضبة على ابي بكر فلم تامره بالخروج عليه وبنا عدة الانصار الذين نازعوا ابا بكر في خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول
بان امير المؤمنين كان ضعيفا غير مسلم ولا شك في ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن الروافض حسبوا انهم كانوا كالملوك يتنافسون في الملك
حاشاهم عن ذلك انتهى **واقول** الظاهر ان الناصب ادمن علامات صحة الحديث ان يخرج منه مشاويد خل في عينيه الا فالعلامة المعنوية
في ذلك ظاهرة واما ما ذكره من انه لم يكن عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه فرد وربما فيه من الاجمال والاحتمال لان من جملة قواد
بني عبد مناف ومن اكثرهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان وامثالهم وهم كانوا مع ابي بكر وعمر كما لا يخفى فبقي مع علي ع بنو هاشم وقد

الثالث

تخضو

انحصر قوادهم بعد النبي ص في عباس وعقيل وعدم تصلبهما في امر الدين وقصر همتهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين
لو كان عمر وجعفر حيين لما طمع في هذا الامر احد ولكن قد ابتليت بخلفين جافين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة ع على منصبها
كانت في بيتها اه ففيه ان علو منصب فاطمة ع انما كان بحسب الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والخيل والخدم
انها عليها السلام لو استحل ما فعلته عائشة من الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال وامرها على ع بالخروج انما يفيد لو وجد
على ذلك اعوانا واذا رات ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي ع واستضعفوه واتفقوا لضغائن كانت في صدورهم على تقديمه انكر عليه ولم تجد
الامر على ع بالخروج وجها واما الانصار فقد مر انه قد استشير عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة رئيس
الخزرج الى ابي بكر رغما وقهرا بيعة ابي بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع منهم النكول عن ذلك الى نصرة علي ع ولهذا هرب سعد بعد ذلك
الى الشام وقتل غيلة باشارة الثعلب الثاني واوقعوا في الافواه انه قد قتله الجن واما ما ذكره من انه لا يقال ان ابا بكر كان اضعف منه فلم انه كان اضعف
من سائر احاد قريش لكن قد مر ان جمهور قريش اتفقوا على تقويته رغما على علي ع ودفعا لتهمة اتفاقهم على الباطل حيث لم يبعد موافقة من عظماء هم وصنادبهم
فتامل **قال** انه رفع درجته روى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال قال رسول الله ص لعلي بن ابي طالب ع ان الامة ستغدر بك بعدي
ومن كتاب المناقب لابي بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي ص على فرس حديقة فقلت ما احسن
هذه يا رسول الله ص فقال حديقتك في الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة فقال علي ع ما احسن هذه يا رسول الله ص قال حتى مررنا بالتسع حدائق فقال رسول الله ص
حدائقك في الجنة احسن منها ثم ضرب بيده على راسه ولحيته وبكا حتى علا بكاؤه وقال علي ع ما يبكيك يا رسول الله ص قال ضغائن في صدور قوم لا يبدونها
لك حتى يفقدوني فاذا كان علماؤهم قردة وامثال هذه الرواية لرجال اما ان يصدقوا فيجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من
رواياتهم البتة انتهى **قال** الناصب حفظه الله تعالى تقول ما روى عن ابن المغازلي ان الامة يغدرون بعلي لان هذا ظاهر وقد غدر به الناكثون
القاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء وما روى ان الضغائن كانت في صدور اقوام منه فهذا ايضا ظاهر لا مرد وما انه لم يكن بعض
من بطون قريش الا وكان لهم على امير المؤمنين دعوى دم او اقرب في سبيل الله والضغائن كان في صدورهم ولكن لم يظهروه ما دام الخلفاء منتظما واظهروه بعد
انقراض الخلفاء من زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر ان علماءهم يرون هذا الفخر لا نعرف ابن المغازلي واشباهه يوبخ عنهم المناكير والشواذ واما ما ذكره
ورواه من الصحاح فنحن لم نعلم صحته وذكر مغايبه وتلبيسه على وجه لا يبقى فيه ارتياب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب الحق كما رايته انتهى **اقول** فيه نظر
اما اولا فلان ما ذكره في تاويل الغدر الذي اخبر به النبي ص مدخول بان حرف السين في قوله ص سيغدر بك يدل على الاستقبال القريب فغدر الناكثين و
القاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة فلا يحتمل الحمل عليه ولو اراد ص ذلك لقال سوف يغدر بك لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد
اما ما نطق الله به لسانه من رواية دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المؤمنين ع ارادة دم فقد دل بمنطوقه على خوفهم وعدم تمامية قاطبة في حرب
الغادرين بل هؤلاء الثلثة كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك الا انكار مجال ثم ما الذي يوجب انكار اظهار ضغائنهم عند وفات النبي ص وابا
المتسمين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص الشهير ونقض بيعة الغدير بافتاتهم على علي ع وتقديم غيره في الخلافة عليه واخذ حقه من بين
يديه حتى صار ذلك سببا لجرحة الطوائف الثلثة والخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاعه في المهالك الكثيرة عن بعض الاكابر انه لما
سئل عنه عن موضع قتل الحسين ع اجاب بانه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة لابي بكر واما ثانيا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي اراد
به مجرد نفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يضر ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته وان اراد نفسه مع غيره من اهل نحلته فقد مر ان اصحابه يعرفونه و
قد روى عنه ابن حجر الهيتمي في صواعقه وغيره واما ثالثا فلان ما ذكره من انه بين معنى ما رواه المتعصب صاحبهم على وجه لا يبقى فيه ارتياب فدعوى كاذبة
صادرة عن جهله المركب نبهه له شيطانه او الشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول في الافتقاد وتخيل الصحة ان ما جاء به في ثنايا ابواب الكتاب
كظلمة غمرة بظلمة الجاهل فيها او كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا لا يخفى على الناظرين هذا هو الوضع الذي حملنا عليه سابقا و
قلنا ان الناصب قد اعترف فيه بان للقوم كانت ضغائن من علي ع وانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم او اقرب في سبيل الله فاحفظه
فانه من جملة ما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل ولبيان ابانة **قال** انه رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي
استخرجه من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن عمرو الطائي وتفسير
السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجمهور عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله ص فتذاكرنا رجلا يصلي
يصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله ص لا اعرفه فقلنا يا رسول الله ص انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله ص لا اعرفه فبينا
نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله ص وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من يأتيه من حزب
الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فرآه راكعا فقال والله لا اقتله فان رسول الله ص نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله ص فقال يا رسول الله اني رأيته يصلي
فقال رسول الله ص لعلك قلت بصاحبه ثم يا عمر خذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرأيت
الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد سمعنا منه من هو خير مني فرجعت الى رسول الله ص فقلت يا رسول الله اني رأيت الرجل ساجدا فقال يا عمر اجلس فلست

بعد صاحبه ثم باعلى فانك انت قاتله ان وجدته فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا فاخذت السيف وخلبت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله
فقلت له يا رسول الله ما رايته فقال لي يا ابا الحسن ان امتي موسى افترقت على احدى وسبعين فرقة ناجية منها واثنتان وسبعون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال التمسك بما انا
عليه واصحابي فانزل الله تعالى ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين
بوصيفين ثم قال الله تعالى في الدنيا خزي وقال القتل وهذه بقية يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث
المشهور المنقول من طريق الجمهور من ابي بكر وعمر لم يقبلا امر النبي ولم يقبلا قوله واعتقدا بانه يصلي ويسجد لم يعلما ان النبي اعرف بما هو عليه منهما ولو لم يكن كذلك
للقتل لم يامر الله تعالى نبيه بذلك كيف ظهر انكار النبي على ابي بكر بقوله لست بصاحبه ومنع عمر من قتله ومع ذلك فان النبي حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي خلاف
ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب الانكار على الشيخين وحكم بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة ثنتان وسبعون منها في النار واصل هذا بقاء ذلك
الرجل الذي امر النبي الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد من يخالف امر الرسول ثم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع
وكل ما ذكر في كتب اهل السنة محكم على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكرات غير المألوف من امور الدين ان رسول الله
يامر بقتل من يعد من الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق فهذا من منكرات الدين ولم يرو احد مثله الثاني ان رسول الله لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة
بهذا الامر بل كان يامر احدا من الاصحاب فيقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله الثالث ان هذا الذي امر رسول الله بقتله كما زعم الراوي
كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله اعدل فانك لم تعدل فسأل عمر ان ياذن له فضرب
عنقه فلم ياذن رسول الله ولو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات
بالجملة هذا الحديث ظاهر عليه انه من المنكرات انتهى **واقول** المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث مع عثرة مريد ذلك بعيد ذلك
من حيث لا يشعر كما سنبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه غير مألوف من امور الدين ان النبي يامر بقتل من يعد من الاصحاب فمردود بان امثال هذه ليس مما ينكر
ويتكثر حتى يصير مألوفا معتادا فعدم كونه مألوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة بهذا الامر فمدفوع بانه
اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه وذلك تعين الامر عليهم لا على الاصاغر ايضا فاذا جاز ان يامر
عثمان في ايام خلافته عليا بجلد الوليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي ان يامر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام
بالقاء هذه الوساوس والاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله بقتله فان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج هو الذي قتله علي بعد هذا
وهو ذو الخويصرة فمشاهد عليه بانه انما علم هذا التفصيل من هذا الخبر وبان انكاره لهذا الخبر اولا وعده من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره من انه لو كان
يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله مدخول بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي نهى العدل عن النبي والذي امر النبي بقتله واحدا يجوز ان يكون عدم
اذنه بقتله لتلك المرتبة لعدم علمه الله تعالى بنبيه وح بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات وانه يجب قتله قبل وقوع ذلك فاما ما ذكره من ان
اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود بانه ثم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول
من يظهر منهم ولا ريب في ان لكل طائفة من الخوارج اولا وآخرا مع ان انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات لا سيما اخص الضلالات الواقعة لامة نبينا
منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الناصب فانه قال ان مصدر جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استبد عمره بالرأي في مقابلة النص واختار الهوى
في معارضة الامر وتشعبت عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه على ادم اشبهاء الاخر فلم لا يجوز ان يكون مظهرها في الاخر واحدا ايضا اللهم الا ان يدعي الناصب
مشاركة نفسه معه لما تظهر منه في تاليفه هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما يخجل عنه الشيطان
فضلا عن شياطين ما وراء النهر وخوارج نهروان والله المستعان **قال** الله رفع الله درجته وهذا رواه مسلم في صحيحه والحميدي في مسنده عبد الله بن العباس
قال لما احتضر النبي وفي بيته رجال فيهم عمر بن الخطاب فقال النبي هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي قد غلب عليه الوجع
وان الرجل ليهجر وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمران الرجل ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي فبعضهم يقول
القول ما قاله عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي قوموا عني ولا ينبغي عند التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى تبل دموعه الحصى ويقول
يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب الجماعة
في حق النبي وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول الاية ثم انه لما اراد ارشادهم وحصول الالفة
بينهم بحيث لا يقع بينهم العداوة والبغضاء منعه عمر عن ذلك وصده عنه ومع هذا لم يقتصر على هذا القدر حتى شك فيه وقال انه يهذي والله تعالى يقول وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبالخصوص مثل هذا الكتاب المنافي عن الضلال وكيف يحسن عظم رسول الله وامر الله تعالى الخلق بتوقيره وتعظيمه واطاعته في
اوامره ونواهيه ويقول لبعض اتباعه انه يهذي مقابلا في وجهه بذلك وفي الجمع بين الصحيحين من مسند جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله بصحيفة عند موته
فاراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فاكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله من كتبة ما يهتدون به الى يوم القيمة
فان كان هذا الحديث صحيحا عن عمر وجب ترك القبول منه والا لجاز اشاره اليه حرم عليهم التعويل على كتبهم هذا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول

هذا الكلام من المصنف لا يخلو من الغلط والتعصب لا يخفى على من له ادنى تامل

عذر

قد ذكر هذا الحديث فيما مضى واجبنا عن عادته وهو على عادته يكرر الكلام مرات ونحن نجيب فنقول ان المتواترين المسلمين ان عمر كان وزيرا لرسول الله صلعم
صاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله يقدم على شيء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله فيسمع قوله وهذا فيما يتعلق برأي النبي منها انه
عزم في غزوة تبوك ان يدخل دمشق ويحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاعه قبل رأيه ومنها قصة الاسرى وكان رسول الله يشاوره في امرهم
فنهاهم عن اخذ الفدية وافقه الله تعالى في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها الحجاب كان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله تصديقه ومن مارس الاخبار
والآثار علم ان عمر كان له عند رسول الله هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله بقول رسول الله رأيه ترك الكتاب واما ما قال
انه شتم رسول الله فهذا من جهله باللغة وجرأته على الصحابة لا انه فان الهجر كما بينا هو الكلام الذي يتكلم المريض به وليس هو البشرة وليس هو البشرة
وهذا التعصب لا يعرف اللغة ويحب انه من اساءة الادب وكان عمر من احسن الناس ادبا بالنسبة الى رسول الله يعلم المتدرب في الاخبار انتهى واما قول
اما ما ذكره من تكرار المسائل فذلك فقد وجد مكررا واما ما ذكر من ان عمر كان وزيرا لرسول الله فمنوع وكونه صاحب مشورة مسلم لكن لا يلزم قلبه
او استقلاله فيما في باطنه من العقل والخلوص لا لاحتياج الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا يقدم رسول الله على اشياء فيمنعه عنها او يرى انه كان
يمنع النبي عما عزم عليه فعله من غير مشورة معه فهذا امر كما سنبينه وان ادعى انه كان يمنعه عن بعض ما شاوره فيه فهو مسلم لكن ليس فيه من كتابة
الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي لم يشاور عمر ولا غيره في كتابة الكتاب بل عزم عزما جزما غير مسبوق بشيء من المشورة على ان يكتب كتابا
ويشتمل بعده ولا يمكن بعد عزم رسول الله على شيء كان لاحد ان يمنعه عنه كما يدل عليه قوله تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله وما ذكره من موافقة
عمر وصدوره المنع فيها عنه انما كان بعد مشاورة النبي معه كما في قصة الاسرى او على طريق العرض والالتماس كما في غيرها وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل
الاستبداد لعدم المهاجرة بالخلاف المحض ولهذا غضب رسول الله عليهم وقال لهم قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلوات الله عليه عن مثل
ذلك على الوجه المذكور امرا معتادا لما صدر الغضب عنه وهذا فعل من يخاف غضب الله تعالى ورسوله ولا يكابر على الحق الباطل ولما قال عمر عند تمنيه
من موته منعه النبي عن الصلوة على ابن ابي اوفى ما نقله عنه صاحب جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله يوم مات انتهى واما ما
ذكره من ان معنى قوله تعالى لهجر انه يتكلم بكلام المرضى فلا اساءة ادب مردود بما نقلنا سابقا عن شرح ابن حجر للبخاري من انه قال موافقا لما في كتب اللغة
المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وتفسيره بكلام المرضى حيلة من الناصب لدفع التشنيع عن عمر كما مر انه فلذا
ولا يذهب عليك ان ما ذكره الناصب من ان الامر بالحجاب قد نزل موافقا لرأي عمر كذب محض لما سنقله المص عن الجمع بين الصحيحين من ان الامر بالحجاب
انما نزل عند ما كشف عمر بنت زمعة زوجة النبي واخبرها ودل عليها اعين الناس حيث خرجت ليلا الى المناصع فتدبر قال المصنف رحمه
الله رحمة في الجمع بين الصحيحين مسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله من بين اظهرنا
فابطأ علينا وخشينا ان يقتطع دوننا وفزعنا فقمنا وكنت اول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله حتى اتيت حائطا للانصار لبني النجار فدرت
به هل اجد له بابا فلم اجد فاذا ربيع اي جدول يدخل في جوف حائط من خارجه فاحتفزت فدخلت على رسول الله فقال ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله
ما شأنك قلت كنت بين اظهرنا فقمت فابطأت علينا فخشينا ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت اول من فزع فاتيت هذا الحائط فاحتفزت كما يحتفز
الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيت من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا
بها قلبه فبشره بالجنة فكان اول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان يا ابا هريرة فقلت هذان نعلان رسول الله بعثني بهما من لقيت يشهد ان
لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثدي فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة فرجعت الى رسول الله فاجهشت باكيا
وركبني عمر فاذا هو على اثري فقال رسول الله ما لك يا ابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذي بعثتني به فضرب بين ثدي ضربة خررت لاستي قال ارجع فقال
رسول الله يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة بنعليك من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة
قال نعم قال فلا تفعل فاني اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله خلهم وهذا رد من عمر على رسول الله واهانة لرسول الله حيث ضرب
ابا هريرة حتى تعدى اثره ورجع الى رسول الله باكيا شاكيا مع انه لو كان شريكا في الرسالة لا يحسن منه وقوع مثل هذا في حق اتباع رسول الله مع انه قد
يمكنه منع ابي هريرة عن اداء الرسالة على وجه الرفق واللطف فيبلغ غرضه ومقصده رسول الله مع ان رسول الله انما قال له ذلك بوحي من الله تعالى لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى على ما لا يعلمه الا الله تعالى ولانه ضمان على الله تعالى لانه الحاكم في الجنة مع ان رسول الله قال فيما رواه الحميدي في
الجمع بين الصحيحين في مسند ابي ذر قال اتاني جبرئيل فبشرني ان من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي رواية لم يدخل النار وفي هذا الحديث
عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله وفيه في مسند عثمان بن مالك متفق عليه قال ان النبي قال ان الله قد حرم النار على من قال لا اله الا الله
يبتغي بذلك وجه الله وان كان النبي قال ذلك في مواطن كثيرة فلعل ما فعله بابي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس وجابر وسهل بن سعد
وابو وائل والقاضي عبد الجبار وابو علي الجبائي وابو مسلم الاصفهاني ويوسف الثعلبي والطبري والواقدي والرمزي والبخاري والحميدي في الجمع بين الصحيحين مسند
المسور بن مخرمة في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي بالحديبية يقول فيه فقال عمر بن الخطاب اتيت النبي فقلت له الست نبي الله حقا قال بلى قلت
اليس نحن على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي الدنية في ديننا اذا قال اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري قلت اوليس كنت تحدثنا انا

سنا في البيت فطوف به قال عمر فأتيت أبا بكر فقلت يا أبا بكر أليس هذا نبي الله حقا قال بلى قلت ألسنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي
هذه الدنية في ديننا اذا قال أيها الرجل انه رسول الله ص ولا يعصي ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله انه على الحق قلت أليس كان يحدثنا انا سنأتي
البيت ونطوف به قال فأخبرك انه يأتيه العام قلت لا قال فانك آتيه وآتيه تطوف به وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة ان عمر بن
الخطاب قال ما شككت منذ أسلمت الا يومئذ وهذا الحديث يدل على شك عمر والانكار على رسول الله ص فيما فعله بأمر الله ثم رجوعه الى أبي بكر حتى أجابه
أبو بكر بالتصحيح وكيف استجاز عمر ان يوبخ النبي ص ويقول له عقيب قوله رسول الله ص ألست رسول الله ولست بعصيه وهو ناصري أليس كنت تحدثنا انا سنأتي
البيت ونطوف به ثم قال الناصب خفضه الله قوله اما ما ذكر ان عمر جاء الى أبي هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء على ان ذلك يدل على كمال علم
عمر وعلو منزلته عند رسول الله ص حيث مكنه بعد الاعراض وذلك ان النبي ص بعث أبا هريرة مبشرا للناس بأن التيقن بالشهادة كاف في دخول الجنة على
اي عمل كان خيرا أو شرا وهذا يوجب ان الفاسق يعتمد ولا يتوب ويقول انا مستيقن بالشهادة وقد بشرني رسول الله ص بدخول الجنة فلا أرتدع عن الفسق
والذنوب وكان يؤدي هذا الى ترك الاعمال وكان رسول الله ص حيث يبلغ هذا في مقام البسط والثقة بالتوحيد وانه كاف في النجاة اذا حصل كمال اليقين
بالتوحيد ينفي ورود الذنوب لا يبقى معه شرك ولكن هذا المعنى لم يفهمه العامة لانهم يفهمون من اليقين ما هم عليه في الحال ان اليقين حال المشاهدة
ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من أبي هريرة علم انه ص في مقام البسط والعامة لا يفهمون ضيقة هذا ولا يدركون رتبة
اليقين وانه كيف يتحقق في المرء فيحسبون ان ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذي بشر رسول الله ص بأن صاحبه يدخل الجنة اذا كان متصفا
به وهذا يوجب ان يتكلوا ويتركوا العمل ولهذا لما ذكر عمر عنده عند رسول الله ص تابع رأيه وقال خلهم يعملوا وهذا يصدق ما ذكرنا قبله ان عمر كان له
هذا المنصب عند رسول الله ص ومن جهل هذا من عمر على ترك الأدب فهو من الروضة المبتدعة الجهلة الذي لا يعلم حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا أسأ
ادب منه مع رسول الله ص لكان ينبغي ان يضرب عنقه ويأمر عليا او احدا من الصحابة ان يضرب عنق عمر لنفاقه واساءته الادب كان رسول الله ص يعاقب
من عمر ما كان لا يعاقب على قتله ولو كان امثال هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان مشتهرا بالنفاق كعبد الله بن أبي سلول نعوذ بالله
من هذه الاعتقادات الفاسدة مع ان فعل عمر موافق للمذاهب الامامية فان جزاء الاعمال عندهم واجب على الله تعالى وليس الشهادة وحدها كافية في النجاة
من النار واما ما ذكر ان عمر اساء الادب على أبي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب ان عمر كان أميرا مجلا وكان وزير الرسول الله ص ولم يعد ضرب عمر
لأبي هريرة من اساءة الادب وهذا كما لا يضرب الامراء والمقربون سائر الجنود ويأمرونهم وينهونهم وربما كان أبو هريرة لم يمتنع من الاداء بحضرة نهي عمر
الى الضرب فامثال هذا لا يذكره الا من يتبع عوام الناس وقصد عمر في فعله معلوم وانه لم يرد بما فعله الا حفظ الاسلام ورعاية قواعد الدين واما ما ذكره من حادثة
يوم الحديبية وان عمر قال للنبي ص ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فالجواب ان هذه شبهة دارت في خاطره واراد دفعها والجواب عنها فسأل رسول الله ص ثم
سأل أبا بكر حتى ارتفع الشك من خاطره والانسان يعرض له امثال هذا لا لانتم قول الله تعالى في الرسل حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا
الآية وطلب دفع الشك بأي عبارة كانت لا يكون ترك الادب ولم يذكر عمر ما ذكر للتوبيخ وتعنيف رسول الله ص بل ذكر لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا على
المؤمن الموافق ظاهر انتهى واقول الذين اتفقوا على ان ذلك يدل على علم عمر علما سوء مجبولين على سوء الفهم والافكار ذي فهم يفهم منه انه ص انما أخر
عمر ايضا ذلك بعد اعراض عمر لما رأى من فظاظته وغلظته وجلافته مع أبي هريرة بل مع نبيه صلوات الله عليه واما ما ذكره من ان النبي ص بعث أبا هريرة
مبشرا للناس بأن التيقن بالشهادة كاف في دخول الجنة آه فهو افتراء على الرسول ص وكيف يجوز عاقل ان يتيقن شهادة ان لا اله الا الله وحده بدون الشهادة
على نبوة نبيه كاف في ذلك فبالضرورة يعلم من سمع ذلك من العالم والعامي ان مراد النبي ص ان الشهادة المذكورة مع لوازمها وشرائطها من الاقرار بالنبوة
وامتثال الاوامر والاجتناب عن النواهي موجب لدخول الجنة لا ما فهمه عمر وهذا كما روي عن مولانا الرضا ع انه روى الحديث المذكور ثم قال بشرائطها
وانا من شرائطها بل يقول ان قوله ص مستيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فان التيقن بوحدانية الله لا يتحقق الا مع الشهادة بنبوة نبيه ص والاحتراز عن
مخالفة اوامره ونواهيه فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعمه عمر وابنه وان قال لهم رسول الله ص في الحديث المذكور ان الايمان بالله تعالى موجب للنجاة والدخول
في الجنة فقد اخبرهم ايضا بالخوف عليهم من زوال الايمان ولو عند الموت وليس زوال الايمان الا للعاصي كما اشار اليه سبحانه وتعالى في قوله ثم كان عاقبة الذين
اساؤا السوأى ان كذبوا بآيات الله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وايضا انما يكف عن العمل بسبب تلك البشارة
من لا عقل له او لا رسوخ له في الدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة لاجل شرذمة من الجهلة المتساهلين كما قال تعالى يضل به كثيرا ويهدي
به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين والجماعة الذين يضلون السبيل بمثل تلك البشارة هم الضالون الذين لولا تلك البشارة لضلوا واضلوا بكلام آخر
وسبب آخر فلا يجوز من الله تعالى ورسوله ص ان يجعلا اهل الهداية محروما عن مستحقهم لاجل ما يمتنع تحققه من سيانه المحروم عن الهداية التي الكبر
سبيل الضلالة والغواية واما ما ذكره من ان النبي ص اراد باليقين كماله الحاصل حال المشاهدة وان هذا المعنى لم يفهمه العامة وفيه ان النبي ص انما يكلم
الناس على قدر عقولهم فكون ذلك المعنى مرادا له في غير المتن بل المراد ما ذكرناه قبيل ذلك فهو مع كونه مما يفهمه العالم والعامي لا يؤدي بهم الى ترك الاعمال
كما عرفت واما ما ذكره من ان عمر لما ذكر هذه عند رسول الله ص تابع رأيه وقال خلهم يعملوا ففيه ان ذلك لا يدل على متابعة رسول الله ص لرأي عمر بل على
طرحه رأي عمر في قوله ص خلهم دون قوله خلهم ان يعملوا اشارة الى ذلك وانما اضافه قوله ان يعملوا في كلام النبي ص من اضافات الناصب خفضه الله

نعم ما ذكرنا من الاشارة واما قوله وهذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا المذهب فمردود بان ما ذكره قبل انما اخذه من هذه القضية وهي بعينها
دليل عليه ولا دلالة لذلك الا على منصب الفظاظة والجلافة كما عرفت واما ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله ص لكان ينبغي
ان يضرب عنقه فنقول نعم كان ينبغي ذلك عنده ص دائما لكنه كان يحترز عن تشنيع الناس له بانه يقتل اصحابه كما رواه الناصب سابقا حيث قال فقد
ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول الله ص دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال الا يقال ان محمدا يقتل اصحابه الحديث وكان يخاف
الفتنة وعدم تمكن القوم له في ذلك كما يرشد اليه ما رواه المتعسا بقا عن صحيح مسلم في حديث عائشة من قصة الافك قالت قام رسول الله ص على المنبر فقال
من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام
سعد بن معاذ فقال العذر منه يا رسول الله ص ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة
وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين
فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله ص قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ص يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيد هذا
ايضا ما مر من حديث عدي فانه لا يعدل واما عد شهرة عمر بالنفاق عبد الله بن ابي سلول به فلعله لاجل انه لم يبلغ في تركه النفاق عنه مبلغا ولان الناس
كانوا يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبي ص ومع الذي هو اهل بيته عليهم السلام بعده والحديث المشهور عن حذيفة يدل على ان عمر كان
يخاف من ان يظهر حذيفة نفاقه على الناس واما ما ذكره من ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فوهم باطل لان فعل عمر فيما نحن فيه انما هو مخالفة حكم النبي ص
وضرب ابي هريرة من غير ذنب والامامية يستعوذون عليه فيها كما عرفت فكيف يكونون موافقين فيه كذا توهم موافقة قولهم بعلوا لمذهب الامامية فان
مجرد هذا القول لا يدل على وجوب جزاء الاعمال عند عمر حتى يكون موافقا لمقالة الامامية واما ما ذكره من ان الشهادة وحدها ليست كافية في النجاة
من النار عند الامامية فمسلم لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور حكم النبي ص بكفاية الشهادة وحدها في النجاة كافهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه و
بين الامامية فيه بالجملة ان سؤال الاستعداد الذاتي والاعوجاج الفطري لعمر قد وقع في الازل مخالفا للفطرة الصحيحة المستقيمة الحاصلة عناية من الله
للامامية وائمتهم عليهم السلام والموافقة انما يكون نادرا اتفاقيا واما ما ذكره من ان عمر كان اميرا بحلا وزيرا لرسول الله ص ولم يعد ضرب عمر لابي
هريرة من اساءة الادب كما يضرب الامراء والمقربون للسلاطين سائر الجنود اه فهذه سنة هرقلية كسرويه بنا في ما ذكره الناصب سابقا من ان الخلفاء
لم يكونوا كالملوك الذين يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك وكذا ينافي ما ذكره

اصحاب الناصب في جواب ما قاله الشيعة من انه ينبغي الامامة لعلي ع لئلا يخرج سلطان محمد ص عن قريبه حيث اجابوا بان هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة
والامامة في بيت واحد وبالجملة مثل هذا الضرب لم يكن سنة النبي ص ولا احد من خيار اصحابه فعلى الناصب شد من ذنب عمر وتعريه عند لو اعتذر عن
ذلك بان عمر لم يضرب ابا هريرة الا لاجل انه كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما اتضح من روايات الحميدي فظنه كاذبا مفتريا في روايته ذلك عن رسول الله
لكان اولى في حفظ حال عمر فتدبر واما ما ذكره من ان ما وقع عن عمر من الاعتراض على النبي ص يوم الحديبية كان شبهة عرضت له فسأل رسول الله ص ثم سأل
ابا بكر حتى ارتفع الشك فيقال ولا انه على تقدير وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي ان يسأل ذلك عن غيره من الصحابة كما سأل عن ابي بكر بعد ذلك فلو لم
يقدر واعلى ازالة شكه لكان معذورا في الرجوع الى النبي ص والسؤال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته على اولي الابصار وقوله
في جواب عمر انا رسول الله ص ولست اعصيه وهو ناصري صريح في تأدي النبي ص عن ذلك الخطاب الصادر عن ابن الخطاب وكفى به دليلا على عدوله عن طريق
الصواب ومن العجب ان مقصوفة الجمهور يقولون ان من شرائط التكليف عدم الاعتراض على شيخه فما بالي وبذلك يجوزون مقابلة الصحابة للنبي ص بمثل هذا
الهذر ليغتفروه عن عمر ايضا من درجاة البصيرة على ما ذكره ابن قيم الجوزية في شرح منازل السائرين بان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول ص صادر عن
حقيقة صادقة لا يخاف متبعها فيما بعد مكروها بل يكون امنا من عاقبة اتباعها اذ هي حق ومتبع الحق لا خوف عليه انتهى فعلم من اخلال عمر بهذه الدرجة
في الانكار على النبي ص انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار وكفى بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا انه لو كان عرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون
اساءة الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي ص واطمأن بجواب ابي بكر مع كونه عين ذلك الجواب وبهذا يعلم ان عرضه عن السؤال ثانيا عن ابي بكر انما كان بشأن
التشنيع على رسول الله ص واهانته ورد ما عرضه عليه والاستظهار بموافقة ابي بكر فتحقق ذلك فلما رأى ان ابا بكر لم يوافقه فيه سكت واما ما ذكره من ان
الانسان يعرضه مثل هذا فمسلم لكن النواصب يدعون ان الله اعرض عن دواعي اجهالات وانقاصه بصفات الانبياء والملائكة فلا جرم تستبعد مثل هذا عنه
ولو اعترف الناصب بانه على حد ما عرفه الامامية من كونه جلفا جافيا جاهلا مستورا في اداة الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك فمراده معذورا
في صدور ما هو اشد من ذلك عنه واما ما استشهد به من الاية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة الادب في السؤال بما عن نبي الله ص وهو ظاهر وغاية ما يدل
عليه الاية كما ذكر في تفسير النيشابوري وقوع الظن من الرسل المذكورين فيها وحمله العلماء على خطور ما بنبيه الوسوسة وحديث النفس من علم البشرية لا
على الظن الذي هو ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وبان مبعاده مبرأ عن صحة الاختلاف وقد يقال المراد ظن الرسل
اليهم ان الرسل كذبوا فيما وعدوا من الظفر وعلى هذا لا دلالة في الاية على ما قصده الناصب صلا فلا ينافي له ان يقول انه اذا وقع الشك للرسل في انجاز
وعده تعالى فان وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الاولى على ان الكلام في انه يبعد جدا عقلا ان معرفة حال النبي ص ان يقع منه فيه مثل ما وقع

عن هو من ذلك الشأن الملوح المبتوم الذي لم يزل عنه والتأمل حتى احتاج الى السؤال على عبد الشعب الخارج عن الأدب عن النبي ثم عن أبي بكر حتى يزول عقله
واما ما ذكر من ان طلب رفع الشك بأي عنايه كانت لا يكون ترك الادب فكلام صادر عن عين المكابرة والاعتياد بسوء الادب في المناظرة فقد تقرر في آداب
التعليم والتعلم ان من آداب المتعلم ان لا ينكر على المعلم ولا يأمر عليه ولا يشير عليه بخلاف رأيه فيرى انه اعلم بالصواب بل يتقاد اليه في اموره كلها ويلقي اليه زمام امره
راسا ويذعن للنصح ويتحرى مضاه وان خالف رأي نفسه وان يجله في خطابه وجوابه في غيبته وحضوره ولا يخاطبه بتاء الخطاب وكافه ولا يناديه من بعد بل
يقول يا سيدي ويا استاذي وما اشبه ذلك ويخاطبه بصيغ الجمع تعظيما نحو ما تقولون في كذا وما رأيكم في كذا وقلتم رضي الله عنكم او تقبل الله منكم الى غير ذلك
ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه الآداب التي هي من المتعلم الا ميان بها مع المعلم من صوبه الناصب في الاخلال بذلك وقال ان ذلك لا يكون خارجا عن الآداب قال
المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة من المتفق على صحته ان رسول الله ص اعتم بالعشاء حتى ناداه عمر الصلوة نام النساء والصبيان فخرج
وقال ما ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله ص على الصلوة وذلك حين صلى عمر الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول
كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطا للعمل وقال الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى
تخرج اليهم لكان خيرا لهم انتهى وقال الناصب غفر الله له تعالى اقول ما ذكر من رفع الصوت عند النبي فانه وارد في غير الصلوة واما الصلوة وانتهاء النبي برفع الصوت
والاعلام فلا باس به والا لم يكن يجوز للبلال وسائر المؤذنين ان يرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ من الاذان ينادي عند حجرة
رسول الله ص الصلوة الصلوة والعجب انه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت النبي فبالله على هذا التقدير سائر المؤذنين كانوا عالمين محبطا لاعمالهم
ينادون الصلوة الصلوة وهذا من غرائب الاعتراضات الدالة على جهله وعناده انتهى واقول ان ما ذكره ههنا تمحلات خارجة عن المبحث فان
كلام المص في رفع الصوت بما كان خارجا عن الاذان مبتنيا على ما يتضمن تعريض النبي بكسل النوم وشأنه في امر الصلوة وهو قول عمر مرة على باب بيت النبي
نام النساء والصبيان فان هذه العبارة الملعونة ليست جزءا للاذان ولا للاقامة ولم يسمع ارتكاب احد من مؤذني الاسلام لمثل هذا الكلام المتضمن للملام
في اعلام احد من العوام فضلا عن النبي المؤيد بان عينه تنام وقلبه لا ينام ولهذا تأذى النبي من استماع ذلك الكلام المشتمل على التعريض والملام وقال
معترضا ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله ص على الصلوة ولم يقل ما كان لكم ان تؤذوا صائحا على ظهر ان جواب الناصب لغو من غرائب الجبوبة التي
لا ارتباط لها اصلا بالسؤال ويستدل منه على عجزه عن دفع الاشكال وقصوره عن فهم المقال كما لا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في حقيقة الحال والذي يدل
على ان الاية عامة ما رواه الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني الشافعي ان ابا جعفر منصور الدوانيقي ناظر مالكا في مسجد رسول الله ص فقال له مالك يا امير
المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الاية وان حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان لها
ابو جعفر انتهى ثم قال واذا كان رفع الاصوات فوق صوته موجبا لحبوط الاعمال فما الظن برفع الاراء ونتائج الافكار على سننه وما جاء به انتهى قال
المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد الله بن عبد الله الى رسول الله ص فقام
رسول الله ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله ص فقال يا رسول الله ص اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله ص انما خيرني الله
ثم قال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه فانزل الله على النبي ولا تصل على احد منهم مات
ابدا ولا تقم على قبره الاية وهذا من مناقب عمر حيث وافق الله تعالى ثم انه تعالى فعله وانزل على تصديق قوله القرآن وهذا الرجل يذكر هذه المنقبة العظيمة من مثالبه
ومطاعنه وهذا ايضا يدل على ما ذكرنا ان عمر كان جريا في المشاورات وكان رسول الله ص اعطاه هذا المقام انتهى واقول ان المصنف لم يغير صورة الحديث
وانما الذي نقله الناصب صورة حديث اخر في هذا الباب ولو سلم فقد جوز المهو ونقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجا عن صوب التصنيف مع ان ما رواه الناصب زيادة
لفظ يدل على زيادة تضجر النبي عن مقالة عمر وهو قوله عني فانهم على ان مبالغة عمر في ذلك المنع انما كان رغما للانصار وازراء عليهم لا لاجل غرة الذين هم اولى
للمنافقين واما ما ذكره من ان الله تعالى وافق عمر في ذلك فانزل على تصديق القرآن اه فيقال ان الامر بجواز الصلوة على المنافقين لم يكن مبهما امر عبد الله ثم مخالفا فيه
لاجله بين النبي وعمر حتى يقال ان الله تعالى رجح قول عمر وانزل القرآن على تصديقه وموافقته وتكذيب النبي ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب حذف الله تعالى
العجب ان الناصب لا يعد من مطاعن عمر مخالفته التصريحية لامر الله تعالى في منع النبي عما كان مأمورا به وبعد موافقته للنهي لا انقاذا من مناقبه مع قيام احتمال
ان الله تعالى لما علم فظاظة عمر وسوء ادبه وجرأته على الله تعالى ورسوله وانه يؤذي النبي بعد ذلك ايضا اذا صلى على منافق اخر اقتضى حكمته تعالى وعنايته الى النبي
دفع شر عمر وسآمته في الادب عنه بنسخ ذلك الحكم والله اعلم ويؤيد هذا ما سبق في تفصيل قول ان الرجل يهجر من اعترافه في هذا المقام بما نقله عن صاحب
جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من مسند عائشة قالت كان ازواج
رسول الله ص تخرجن ليلا الى ليل قبل المناصع فخرجت سودة بنت زمعة فرآها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزل اية الحجاب عقيب ذلك وهو يدل
على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي ودل عليها اعين الناس وانجلها وما قصدت بخروجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي
ضرورة تلك تحجبها حتى اوجبت ذلك نزول الاية بالحجاب انتهى قال الناصب غفر الله له اقول هذا يدل على كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه بحفظ ستر ازواج النبي

قوله شاكي في سورة الاحزاب يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الى قوله ذلكم اطهر لقلوبكم وقلوبهن من وراء حجاب

ولهذا قال عرفناك يا سودة والمراد ان الخروج بالليل ليس بموجب معرفة الناس لها فهذا كان الاستتار فينبغي ان يتحرز عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله
تعالى انزل عقيب هذا آية الحجاب وهذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا العمل من عمر مقبولا عند الله لانزل عقيبه تاديبا له وتوبيخا له على ما فعل لا
انه نزل ما يكون تصديقا له وموافقا اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى **واقول** الحديث صريح في ان ازواج النبي ص انما كانوا يخرجن الى المصانع
في الليل والغلس الذي لا يعرفن فيه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامات منها وراها عليها كطول قامتها وخفاء جسمها جدا على
ما روي في تفسير سورة الاحزاب من جامع الاصول واخبار رسول الله اياه كما يعرف احدا من اخته مثلا في ليل مظلم من سماع كلامها او من اسلوب مشيها او
لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا ينافي الغيرة ولا الحياء لان الليل حجاب وستر في نفسه كما اشرنا اليه عند ورود فظهر ان عرضه عمر من اظهار سودة
معرفته اياها انما كان انتهاكها وتسليط خروجها بامر خارج عن الصواب لا المنافاة من الحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب وما رواه ابن حجر في صواعقه من انه قال
زينب لعمر في ذلك هكذا تقول علينا والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر انه لا يعد سدا باب مثل تلك الاتهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت آية الحجاب لانه
راى التضييق في الحجاب اقرب الى الصواب ولو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امراته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلوة جماعة في ضوء النهار
وقد روي شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روي انه طعن ابنها في المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النساء الجماعة ليس واجبا
وكان نساء النبي ص لا يخرجن الى المسجد ولكن يصلين بصلوته عليه السلام في المسجد وكفى في بطلان ما ذكره من ان غيرة عمر كانت اشد من النبي ص في ذلك ما روي
في التهذيب من قوله ص ان سعدا لغيور وانا اغير منه انتهى على ان ما نقله المصنف عنهم ههنا من نزول آية الحجاب بعد ذلك انما وقع
على وفق بعض رواياتهم والا ففي رواية اخرى مذكورة في هذا المقام من جامع الاصول ما يخالف ذلك حيث روي انه لما شكت سودة عن عمر في ذلك اوحى الله
تعالى الى النبي ص فقال لها انه قد اذن لكن ان تخرجن لحاجتكن قال هشام اخرجه البخاري ومسلم انتهى **قال المصنف** قدس سره وفي الجمع بين الصحيحين في مسند
جابر بن عبد الله المتفق عليه قال جابر ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغرماء في حقوقهم فاتيت رسول الله ص فكلمته فسالهم ان يقبلوا ثمر حائطي ويحللوا
ابي فلم يوافقه فلم يعطهم رسول الله ص ثمر حائطي ولم يكسرهم ولكن قال سنغدو عليك غدا فغدا علينا رسول الله ص حين اصبح فطاف في الحائط ودعا في ثمرها بالبركة
فجذتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من ثمرها بقية ثم جئت رسول الله ص فاخبرته بذلك قال رسول الله ص لعمر وهو جالس يسمع يا عمر فقال عمر لا يكن قد علمنا
انك رسول الله ص وهذا يدل على ان النبي ص كان يستشير الرأي فيه ولهذا امره بالسماع واجاب عمر بانا ان لم نك قد علمنا انك رسول الله ص فانك رسول الله ص
انتهى **وقال الناصب** حفظه الله اقول الصحيح في هذا الخبر ان عمر لم يكن حاضرا وقال رسول الله ص لجابر اخبر عمر فاخبر جابر عمر فقال نشهد انه رسول الله ص
وسر هذا الامر بالاخبار ان عمر كان سيئ الرأي فيه ظهور الاباء فامره باخباره وان كان الرواية كما ذكر فهو ايضا في هذا المعنى لان عمر كان شاكا في رسالته ص رسول الله
ولان النبي ص كان سيئ الرأي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة في حق اصحاب رسول الله ص انتهى **واقول** ما حكي بعينه خبر ليس في الصحاح
والضعاف عين ولا اثر بل هو مما اختلقه الناصب ترويجا لمرامه فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من الرواية ان كان كما ذكر فهو ايضا في هذا المعنى فهو مكابرة
على الموصوف باللغوية ويلزم منه ان يكون جميع ما في الدنيا من الغبار المخالفة في اللفظ والمعنى معنى واحدا فينبغي ان يكون المعنى فيه الطعن على عمر كما هو صريح
الحديث وقد فهمه المصنف قدس سره **قال المصنف** فتح الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال ان رسول الله ص شاور حين بلغه اقبال ابي
سفيان قال فتكلم ابو بكر فاعرض عنه ثم تكلم عمر فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده وقد ظهر بذلك كذب من اعتذر عنهما في ترك القتال
بيده وقال انهما كانا راعدهما مع النبي ص في العريش يستشيرهما فمن لم يسمع قولهما في ابتداء الحال كيف يستشيرهما حالة الحرب وقد اعرض ابو هاشم الجبائي
فقال اليهود ان يخالف النبي ص فيما امر به ثم اجاب فقال اما ما كان على طريق الوحي فليس يجوز مخالفته على وجه من الوجوه واما ما كان على طريقة الرأي
فسبيله فيه سبيل الائمة في انه لا يجوز ان يخالفه في ذلك حال حيوته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك انه امر اسامة بن زيد ان يخرج باصحابه الذين
بعثهم فيهم فاقام اسامة عليه وقال لم اكن لاسال عنك الركب وكذلك ابو بكر استرجع عمر ولا كان لابي بكر استرجاع عمر وهذا قول يجوز مخالفة النبي ص
والله تعالى قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يجب بجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحيوة ويستدل عليه بفعل اسامة وابي بكر وعمر وحال مخالفتهم انما كانت
في حيوة الرسول ولهذا قال اسامة لم اكن لاسال عنك الركب وهذا يدل على المخالفة في الحيوة وبعد الموت فاي وقت يجب القبول منه وكيف يجوز لهؤلاء القوم
ان يستدلوا على جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلام بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى **قال الناصب** حفظه الله اقول كان واقعة بدر من غير امر
من رسول الله ص على القتال وخرج ليتلقى عير ابي سفيان فلما علم قريش بخروجه خرجوا عازمين على القتال وكان ص بايع الانصار وبايعوه على ان يحموه في
المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه في اي موقف كان فلما خرج قريش وسمع رسول الله ص بخبرهم اراد ان ينظر ان
الانصار يوافقونه ان قاتل قريشا او لا يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله ص وكذا عمر قال الرأي الخروج فاعرض
رسول الله ص وسر الاعراض انه يريد ان الانصار يتكلمون في هذا الامر فان كان من المسلمين ان ابا بكر وعمر يوافقونه في القتال والغرض استفسار حال
الانصار ليعلم ما عندهم من الرأي ولهذا المتكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة لعرض وقال ايها الناس ما الرأي فقام اليه سعد بن معاذ
وقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال ما عناك ونوافقك في القتال وقال ما قال فتريد بذلك رسول الله ص ومسار الى قريش هذا سر الاعراض
وهذا الرجل اما جاهل بالاخبار او متجاهل للتعصب نعوذ بالله وهذا الاعراض لهذا الامر لا يمنع ان يستشير رسول الله ص في العريش براي ابي بكر وحاصل الكلام

صنه والله لغيرة

لم يسمع صحيح الاصوات

لم يسمع صحيح الاصوات

ان هذا الرجل ما يتمنى ابدا على ان رسول الله ص لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا
وزيري رسول الله ص ولم يصدر رسول الله ص عن امر الا برايهما ومن خالف هذا فهو كابر المعلوم بالتواتر وما هو جار مجرى الضروريات من الدين وما
ذكره من ابي هاشم في جواز مخالفة رسول الله ص فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة والجماعة والمذهب انه لم يجز مخالفة رسول الله ص في حال حيوته ولا بعد موته
نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لاجل ان يقال افعل ولا
تفعل والا فما فائدة المشاورة كما كان يفعل عمر فان واقع ذلك القول اي النبي ص فذلك واجب الرجوع الى امره وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى
واقول اقدار الناصب نقض في تقرير الواقعة وتوجيه الغرض الفاسد وترتيب المتاعب الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكره في تفسير النيشابوري
من اهل السنة وعلى وجه نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجلية المقال فنقول قال النيشابوري ان قريشا قبلت من الشام فيها
تجارة عظيمة وحملها اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص ومخرمة بن هشام فاخبر جبرئيل رسول الله ص فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة
الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجاء النجاء كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها
محمد لن تفلحوا ابدا بعده وقد سار اخو العباس بن عبد المطلب وبا فقالت لحيتها اني رايت عجبا رايت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من
الجبل فرمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة وذرت بها عباس فقال ابو جهل ما يرضى رجالكم ان يتنبا فينا حتى تتنبا نساؤهم
فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى
مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى نخر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير فيمضي
بهم الى بدر ونزل جبرئيل ص وقال ان محمدا وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما قريش واستشار النبي ص اصحابه وقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا
من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله ص ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت
على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله ص ابو بكر وعمر واحسنا الى الكلام ثم
قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله ص
امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن اذهب انت
وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فنشط رسول الله ص قال لنشر واعلى ايها الناس وهو يريد الانصار لانهم قالوا
حين بايعوه على العقبة انا براء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت فانت في ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي ص
يخوف ان يكون الانصار لا يرى عليهم نصرته الا على عدو هجم بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال كانك تريدنا يا رسول الله ص قال اجل قال قد امنا
بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله ص بما امرت فوالذي
بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان يلقى عدونا انا لصبر عند الحرب صبر عند اللقاء
ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله فسر رسول الله ص وبسط قوله ثم قال سيروا على بركة الله فابشروا فان الله قد وعدني احدى
الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية في تفسير الايات الاحكام روى ان كرز بن الجابر الفهري غار على سرح
المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي ص وتبعه فسبق منه ورجع النبي ص الى المدينة وقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها
نفيسة مع جماعة اربعون راكبا من اشراف قريش منهم العمران بن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل ص النبي ص بذلك فخرج ص مع جمع من المهاجرين والانصار
واخرجهم بكثرة المال وقلة العدد فلما سمع ابو سفيان ذلك استاجر منهم عمرو فبعثه الى مكة ومضى هو فسلك طريقا في صورة سراقة
جعشم فاتى مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا قد عرض لعيركم ولا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة وانتدبوا وتبادروا والى النفير
ان لا يتخلف عن النفير احد الا هدموا داره واستعجلوا فخرج ابو جهل بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد
نجت فارجع بالناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى نخر الجزور ونشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات ببدر فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم
يصب العير واما قد اغضبناه فمضى بهم الى بدر وسبقت العير رسول الله ص فنزل جبرئيل ص وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين فاستشار النبي ص
اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله ص لذلك ثم رد عليهم فاختاروا ما اختاروه اولا فازداد غضب رسول الله ص فقام سعد بن عبادة
فقال انظر امرك وامض لشانك فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل منا عصابة الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا البحر فخضناه
معك ما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال المقداد بن عمرو والله لو امرتنا ان نخوض بحر الغضا
ويشوك السعدان لخضناه معك ولا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك
مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله ص فقطر به سر بذلك فقال سيروا على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدني
احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي ص كما طلب الموافقة من الانصار طلبها من المهاجرين وانه
لا يرتفع الشك الذي ذكره الناصب في اعراض النبي ص عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتين صريحتان في انه ص استشارهما ولا عن جميع اصحابه

خفضه الله

(ولقد)

وانما انتقر وجهه وتغلبهم لما رأى من مسر الاكابر بهم على فعل الغدر وابيه ص لا لان السؤال ولا كان عن الانصار فقط وانه ص اعرض عن ابي بكر وعمر عند مساورتهما
بالجواب لعدم تعظيمهما بغرضه كما توهمه الناصب لكن الظاهر فساد ما استدل به الناصب على دعواه الكاذبة بقوله ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الذي
على الموافقة اعرض فان اقوالهما بيان صريحان بينه في انه لما قال مقداد ذلك ضحك رسول الله ص وفي البخاري عن الراوي انه لما قال مقداد ذلك رأيت النبي
اشرق وجهه وسره وبينه ما اشتمل عليه الروايتان من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة سيد الانبياء ص قبل اظهار مقداد ذلك وقبل ان
يستشيره ص من عموم الناس بقوله لتشير واعلى ايها الناس دليل على كذب ما ذكره من انه انما اجابه سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة ثم يتوقع
بعد ذلك الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظ ويتضح من هذا ان مراده ص بقوله لتشير واعلى ايها الناس عموم عوام الناس المجتمعين عليه صلوات الله
عليه لا بل اهل الصر لا خصوص الانصار كما زعمه الراوي لتلك الحجة لا نزع رواية الامامية عن ذلك عين ولا اثر والمتفق عليه بين العامة بين ما مر
باعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا يحل الما او لا فلا نزاع فيه الشق الاخر من الترديد الذي اتى به واما ثانيا فلا نا نختار هذا الشق وتم
بعض ما ذكرنه ونمنع بعض الاخر ونقول مسلم انه ص كان يشاور ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب ولم ينكره احد لكن نمنع انهما كانا وزيري رسول الله ص وانه
لم يعهد رسول الله ص عن الامر الا برايهما والسند ما صرح به الرواية من اعراضه ص عنهما عند المشاورة بل ينتقد ان من ظن ان النبي ص لم يكن يصدر عن
امر الا عن رايهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطأ عنهما واعترافهما باغراء الشيطان لهما
ولو عرف الناصب قبل النبي ص ومرتبته عند الله تعالى لاستحى من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصر الباطل بما هو ابطل منه والحمد لله على سلامتنا من عيب
ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الرميم **قال** الناصب رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي ص
رايتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امرأة ابي طلحة فسمعت خشفة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرأيت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذه فقالوا
لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله ص وكيف يجوز ان يرد واحد مثل هذا
الخبر الواهي عقل يدل على ان الرميصاء بلال لا بد خلان الجنة قبل النبي ص قوله ص ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي
في الجنة انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول في هذا الفصل استدلال باشياء ينبغي ان يضحك عليه الضاحكون ويبكي عليه الباكون فانه قال واي
عقل يدل على ان الرميصاء بلال لا بد خلان الجنة قبل النبي ص وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة ورؤيا النبي ص انه دخل الجنة وكان
الرميصاء وبلال لا يجب ان يكون دخلا قبل النبي ص الجنة يوم القيمة في اليقظة وهذا غاية الجهل ومما ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة ثم قال ان ما ذكره رسول الله ص انه ذكر
غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي ص في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيه الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت
به شيء وقد اتفق ان رسول الله ص ذكر غيرة عمر في الرؤيا ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه يتفق الاراء والخيالات للرائي بما شاهده وعلمه
في اليقظة ثم ان عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله ولم لا يجعل هذا جوابا لدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل مذهبا
عجيبا حتى الحق بالجهال فاهل الفضائل نعوذ بالله من سوء التعصب والجدال انتهى **واقول** هذا الحديث مما رواه البخاري وغيره كابن حجر في
صواعقه في فضائل عمر فلو لم يكن ما صدر من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة وايضا منامات الانبياء كلها صادقة كما اخبر عنه حسن الصحيح في
المشكوة من المتفق عليه عن عائشة قالت ما بدء به رسول الله ص من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهل
كان رؤياه في بدء النبوة صادقة فلم يكن ان يكون في اثناء هادحين نبوته كاذبة او محتملا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين
جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا وغيره عن النبي ص انه قال من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا تقرر هذا حديث المذكور ان النبي ص رأى نفسه
في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدقت فذلك ما اراه مقارنا لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شأنه ص ما لا
يليق بحيا به لما تقرر واشتهر ان النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك
قليلا وليبك كثيرا **قال** الناصب رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله ص والله ما مات حتى يكون آخرنا وفيه
عن عائشة من افراد البخاري ان رسول الله مات وابو بكر بالسنح يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله ص وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا ذاك
وليبعثنه الله فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله ص وعرف انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار
عمر عن ذلك من افراد البخاري عن انس انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله ص وذلك الغد من يوم توفي رسول الله ص فتشهد
وابو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزل الله ولا في عهد عهده الي رسول الله ص ولكني ارجو ان يعيش حتى
يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا في سنة النبي ص وانه كان مخطيا فيه ثم اعتذر بانه رجا ان يعيش النبي ص في زمانه ويدبره وكل
هذا اضطراب انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعترافه بالذهشة لموت رسول الله ص اعتذاره
عن جواز الموت فان الحب المفرط الشاذ لا يجوز موت حبيبه ويضطرب وينكر موته وهذا باب من تجاهل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر
بما اعتذر واعترف بانه خطأ في عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطأ صواب عند اولي الالباب انتهى **واقول** قد اسبقنا ما في جوابه من الخلل
بيانا ان نسبة المحبة المفرطة الذهشة الى عمر الداعية له الى ان لا يجوز الموت للنبي ص بناء فيما سبق من تجويزه الهذيان عليه ص بل تجويزه الموت عليه عند منع الكفار

بقوله حسبنا كتاب الله لغلبهم وان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موت النبي ﷺ بل قول حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره ههنا الاحتياج الى النبي لتدبيره الامة كالامر
واما ما الى ابا الناصب ههنا من جدها الزعم ذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جهله بتجاهل العارف اذ المعروف في مقام
تجاهل العارف الاقتصار على عرفانها الجهل بالمعلوم ولا تهديد العالم القابل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والتعزير على نحو ما ذكر فهم
كافعل عمر ولهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب في انشد قوله شعرا باشجع الجاهلية ومالك موتا كانك لم تجزع على ابن طريف **واقول** انه تجاهل
مع علمه بان الشجاع لا يجزع على ابن طريف لم يأخذ فاسا او منشارا يقطع به تلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب
فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطاء عن نعم نفسه لا يقبل بخلاف النبي كيف يصوب **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين
في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله ﷺ يرغب في قيام رمضان من غير ان يأمر فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله ﷺ والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من
المتفق عليه صحة عن عبد الرحمن عبد القاري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل بصلوته
الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قارئهم
فقال عمر بدعة ونعمت البدعة والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد آخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل وينصف هل الجمع
وما يرجا ويحث عليها وكيف استحسان نفسه ان يأمر بما لم يأمر الله تعالى ولا نبيه كما تراه اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى وان النبي كلمه نعوذ بالله منه
او ان المسلمين لم يزالوا بعد النبي وابي بكر اهملوا وقد قال النبي من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك
قال كان رسول الله ﷺ يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه فجاء رجل آخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي ﷺ بنا خلف رجل يتجوز في الصلوة
ثم دخل رحله فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي ﷺ منع
ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع الاجتماع عليها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه انه بدعة قد ابتدعه ومع ذلك يستمر اكثر المسلمين عليه
ويهملون ما فعله النبي وابو بكر انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا من روايات الصحيح ان رسول الله ﷺ صرح بانه
يخشى ان يفرض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان لا يصلي بالجماعة ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع
الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك وقد يقال ويراد به ما
يخالف اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا
وقد يكون مباحا وما ذكر عمر انها بدعة ونعمت البدعة فهذا المعنى انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا تدل على فهمه الناصب
واسلافه منها من ان النبي ﷺ صلى التراويح بجماعة وذكرنا انه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء
الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب سائر النوافل وعن وجوب الاجتماع فيها وان كان الخوف عن الايجاب حاصلا في المقامين بناء على ما سيجيء عنقريب
في مسئلة المتعة من اصل الناصب وهو ما حاصله ان لعمر ان يجتهد فيما مر وينهى اهله ارادها ولو كان مخالفا لنص القرآن والسنة فتذكرهما مر والنظر ما سيجيء
ثم ذكره ههنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام اول البحث عين النزاع فان على كون فضيلة القيام في الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة
مشروعة فيه وهل النزاع الا فيه **قال** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة وجابر قالا كنا في جيش فاتانا رسول الله ﷺ فقال
انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس معنا نساء فقلنا الا
نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري عن ابرهيم بن ابي موسى ان اباه كان يفتي بالمتعة فقال له رجل رويدك بعض فتياك فانك لا تدري ما احدث
امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبي ﷺ فعله واصحابه ولكن كرهت ان يعلوا بهن سرحين بين الاراك ثم يروحون في
الحج يقطر رؤسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث متعة النساء ايضا قال انزلت
آية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله ﷺ ولم ينزل قرآن يحرمها ولم ينه عنها حتى مات وقال رجل برأيه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحهما
انه عمر وهذا تصريح بان عمر قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه في المتعتين وعمل فيهما برأيه وقال الله تعالى فكرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم فان كانت
هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله ﷺ ثم ابيحت واختلف فيها انه تقرر الامر على الحرمة او الاباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على
الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا رأي عمر والذي ذهب اليه ائمة الاربعة وسائر اصحاب الحديث من اعترض من الصحابة على
فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فاي ذنب يتصور منه ليعد كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكره في متعة الحج فقد ذكر نهي عمر
عن المتعة لان للامام بالاجتهاد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة والحج ينعقد بثلاثة طرق بالافراد والقران والتمتع

ولا يرد ايراد الصحيحين ان ناقلة الزرع قد ثبت جاءت الى النبي ﷺ بها الى شمل اصحابه لان الموضوع ما كان من دين الناقلة لا من دين الناقلة لا من دين الجاهلية بدليل كلام الحنفي اكسنة قوله

فكان لعمر ان يختار القران والافراد وينهى عن المتعة لمصلحة رآها وهذا لا ينافي كونه جائزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لمصلحة امر مدرك والامام
النهي عنه وانه يحتمل ان عمر من رسول الله شيئا في المتعة فعلم ما سمع هو بنفسه لان الدليل عند يقيني وامثال هذا لا يبعد من الكبار كما عده هذا الرجل
واساء الادب انتهى **واقول** قد مر انه اضطرب كلام الجهني وروايا تهم في نفي متعة النساء وان الاصل عدم النسخ سيما انكر كما نقل عن الشافعي سابقا و
قد بينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فليراجعه واما ما ذكره من ان الاكثرين تابعوا رأي عمر فيه ان هذا التابعية انما كان على حد تابعيتهم له في بدع التراويح والاذان
والطلاق الثلاث والقول بغيرها طعنا في خاطره لاجل انه كان خطأ غليظا مهيبا فانهم وسكتوا عن مخالفته في بعض كما روي عن ابن عباس في العول واما ما ذكره
من ان اعترض من الصحابة على عمر فانه لم يبلغنا ان الامر تقرر على الحرمة فرد وسابقه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يهم بها الباوي على جماعة من
اكابر الصحابة في برهة من زمان النبي وسنين من زمن ولاية ابي بكر وعمر ولو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه امر النبي تقرره على الحرمة لما اتى في
النهي عن ذلك بعبارة صريحة في انه هو الناهي والمعاقب بل قال نهى عنها النبي في اخر عهده ونحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي مع ان هذا الاسلوب
اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم قد وقع في ذلك عن عمر وان ما ذكره الناصب في توجيه ذلك عذر اشد من الذنب واما ما ذكره في الاعتذار عن
منع عمر المتعة بحج من ان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة الى امرها فعلى تقدير تسليم امامته واجتهاده مع وضوح جهله انما
يسلم له ان يختار طريقة من الطرق المتعددة في الشريعة لاجل العمل والفتوى بانه احب وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابت في الشريعة فحاشا
وكلا ان يكون لمثل ذلك مجتهد ذو عقل ودين بان يجوز في دين الله تعالى تشريع مثل ذلك وان يصير المجتهد محرما محللا من دون رأي الله تعالى ومن دون
نص عنه تعالى وعن نبيه وامامه ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فمسلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد رأي المجتهد واستحسان عقله وهوى
نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله شيئا في المتعة ان اراد احتمال انه سمع حل المتعة فمسلم لكن انكره عمر وان اراد احتمال حرمتها فهو مناف
لنسبة التحريم الى نفسه دون النبي كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العليل ويوم التناوبل ليل البلد كما قيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المص**
رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي موسى الاشعري قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها فقال حين رأى اسماء من هذه
قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قالت نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة نحن احق برسول الله فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله
كنتم مع رسول الله يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او في ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب
شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله ونحن كنا نؤذى ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله واسأله فوالله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك قالت فلما
جاء رسول الله قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله ليس باحق بي منكم هو ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا
نص من النبي في تخطئته وتفضيل هجرة المرأة على هجرته وانها احق برسول الله منه وليس لهذه المرأة الخلافة فلا يكون انتهى **وقال الناصب** غفر الله له
اقول هذا الفضل ايضا ذكر فيه امور اعجبية تدل على عدم فهمه ومعاني الاخبار فان المراد بقول النبي ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة
الواحدة لا تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المرأة كانت احق برسول الله ولم يكن لها الخلافة فلا تكون له من المضاحك
فان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله بالهجرتين اي نسبة لها بالخلافة انتهى **واقول** اثبات الاحقية ونفيها قد وقع في هذا الحديث
على وجه العموم والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبي من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين لا نفس تفضيل الهجرتين كما هجر به الناصب تبعا لامامه فيلزم منه تفضيل
اسماء على عمر واحقيته برسول الله عند لزوم الاسترة به كما ادعاه المص وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله اه فان
الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي ونتائجه لا انه نفسه بمعناه كما موه به الناصب وكل ذلك لا يخفى **وقال المص** رفع الله درجته
وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض ولايته وقال عمرو بن العاص قبح الله رأيا تأمل فيه عمرو بن
العاص لعمر بن الخطاب والله لا يعرف الخطاب يكل على ابيه حزنة من حطب على ابنه مثلها وما ثمنها الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على انحطاط مرتبته
ومنزلة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف سبحان الله ترك بنو هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى **وقال الناصب** غفر الله له اقول قد علم الناس
ان عمر كان من اشراف قريش من اولاد عدي بن لؤي وكان امره مخزومية من صاميد قريش لو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن ابي طالب
فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يعتادون ذكر مثالبهم فيما بينهم وليس فيه حجة على ذمة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على ان اخذ
الخلافة من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب فهذا هو المدعى انتهى **واقول** لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق انتسابه
نسبة الى شريف بعيد من المراتب لكان كل احد من الاحاد الناس في زماننا سيما الاكلاء اليهود المنتمين الى بني اسرائيل من الاشراف واما شرف كل اهل
بيت باستمرار عفتهم وغنائهم عن ارتكاب دني الاكتساب ولا شرف الخياط والحطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية ففيه
كلام لابن شهر اشوب ذكرناه في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن ابي طالب
فكذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعاوية في لعن علي لم يكن يطعن على علي وجلالته بل ما عصى ما استعارته من
من جهلنا قوله هو ابتداء العظيم وقلة نوع وباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ الخلافة من جهة
الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه انما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من القول بان قريشا اجمعوا في اخذ الخلافة له رعاية لعلته كما اجمعوا ولا على

تعريضا الى ابي بكر مع كونه من اوائل قريش واذلهم قبيلة كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب ايضا سابقا فتذكر قال المص رفع الله
درجته وفيه خرج عمر بن الخطاب وبيده على العلا بن الجارود فلقيته امرأة من قريش فقالت يا عمر قف فوقف لها فقالت كنا نعرفك عمير
بعد عمر ثم صرت من بعد عمر امير المؤمنين فاتق الله يا ابن الخطاب وانظر في امور الناس فانه من خاف الموت خشي الفوت
انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ان صح هذا دل على فضيلة من فضائل عمر ولكنه كان يقف للنساء والضعفاء ويحمل اذاهم ويسمع منهم التحدث لا من
غيره انتهى واقول قد صح هذا وقد دل على ما دل عليه ما روي عن ابن العاص قبل ذلك من اتصاف عمر بالرحمة وعدم انفكاكه في امور البرية الا على
تحمله للاذية ولو كان بريا عما نسبت اليه المرأة لاجاب عن ذلك بجميل الخطاب لا وضع خلافه على من معه من الاصحاب حيث لم ينقل عنه شيء في هذا الباب
فاعلم من جعل الجواب والله اعلم بالصواب قال المص وقد روى ابو المنذر بن هشام ابن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب
قال كانت منازل بني حبشة لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى بن رياح فجاءت بنفيل بن عبد العزى بن الخطاب
ومن اعجب الاشياء نسبتهم الشيعة الى الكذب والتحريف مثل هذا القول ولا نقول به وعلماؤهم يروونه وهذا من جملة قلة الانصاف من الشيعة
انتهى ما يقولون انه اخذ الامامة وهو حق امير المؤمنين وغصبه الى هذا غالبهم فلا نقل عنه ما تركناه واشتغلوا في ذم الشيعة انتهى وقال الناصب
حفظه الله واقول الكلبي كذاب المثالب وذكره في مثالب العرب فيما يروي به بعضهم بعضا من القدح في الانساب لا صحة له ولا دليل عليه وهو مذكور
لمعايب الخلفاء كما اعتاده الشيعة بل رواه عن مثالب قبائل العرب ثم ان الكذب الجاهلية على ما ذكره ارباب التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع جماعة على امرأة من
منها بحكم فيه التعايف ومفتقد المرأة وربما كان هذه من انكحة الجاهلية وما ذكره الشيعة لا يستوجب عمر الا امامة لاحد الخلافة ولا
ولا يقدح فيه بشيء لعن فكل هذا الكلام والموعد بيننا وبينه عند رسول الله صلى الله عليه وآله اذ يؤاخذه بايذاء اصحابه وذكره مطاعن جابر
بعضه الجهل وتبلد المناد انتهى واقول ذكره ولا من انه لا صحة ولا دليل في الاخبار والمرتهن في المثالب مدفوع بان الاصل في اخبار المسلمين بينهم المستهزئين
منها الصحة حتى يظهر خلافه بدليل وما نفى الدليل فيها فان اراد به نفي دلالتها على عموم الامهات فهو مكابرة صحيحة وان اراد الدليل من جهة خلافها فهذا
مما لا يلتفت له لان الاخبار بل تلك الاخبار دلالة على ما دلت منها من مثالب الاخبار ومثالب الاشراف من اين علم ان المص نقل اخبار المثالب
لغرض الطعن على الصحابة الكلبي مع ان كلامه مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوز ان يكون غرضه من ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يروون في شان
اباء خلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وهذا يندفع بما ذكره من ان كل هذا الكتاب يدل على كذب المص في دعوى براءة الشيعة عن السب وان
يقولوا في شان الخلفاء الثلاثة بمثل هذه المثالب التي ذكره من ان وقوع جماعة على امرأة ربما كان من انكحة الجاهلية فهي بنصب اهل الجاهلية فاش عن
طابر الجهل والعصبية اذ لو صح ما ذكره لما تحقق زنى في ايام الجاهلية ولما سمع مثل ذلك بالمثالب ولكان كل من وقع على امرأة كان ذلك نكاحا
منه عليها ولم يسمع عن احد ان من انكحة الجاهلية كون امرأة تعاهد في يوم واحد او شهر واحد في نكاح جماعة من الناس واما ما ذكره من ان الموعد بيننا
وبينه عند رسول الله صلى الله عليه وآله فيفهم من دلائل سوء عاقبة المص قل من ترمي ذلك الموعد انه ما دام حيا كان عزيزا وجيها في الدين والدنيا وبعد وفاته
جعل الله مكانه في جوار امير المؤمنين وفي دلائل سوء عاقبة الناصب ان طرده الله عن الاوان بسوط القهر في بيت ما وراء النهر وجعل مكانه
بعده ومنه في جنب اعدائه الشيطان والذين يشترطون بغض امير المؤمنين في صحة الايمان وقد وثق المص من قوله عم المرء مع من احب ان يحشر مع النبي
والآل واجتاحهم وحشر الناصب مع من نكث عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وآله في اعقابهم ولعنهم ما قيل يشعر حشر غلامان على بابا على حشر غلامان عباس
باحمر قال المص رفع الله درجته وقد ذكر الجمل في الجمع بين الصحيحين قال بان عمر بن الخطاب مر على المسلمين الابزار في بهو النساء على عدد ذكره فذكر امرأة
من جانب المتهدد بقول الله عم وابتلى احدهن خطأ فاقلا تاخذ فاسرعت فقال كل احد اعلم من عمر حتى النساء لينظر العاقل المنصف هل يجوز ان
يصف نفسه بغاية الجهل وغاية المعرفة ان يجعل نفسه على الجميع وكلهم افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول الله
سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وانه ذكر هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا المرء كيف يكون الكلام انتهى اقول لا انكار لانه قد استدل
به سابقا على خصوص كونه مفضولا عن علي لا حيث جاء امثال هذه الاحكام الى الاستفادة عنه عم واستدل به هنا على عدم صدق الخلافة
واسا كما لا يخفى بادنى تامل قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر رجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكر علي عم قول الله تعالى
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها وهذا يدل على انه اقدم على قتل النفس
المحترمة وعلى انه يتقن الفتن انتهى وقال الناصب حفظه الله ما ابرد هذا الخلق الجاهل وما اسخفه في تكلمه وكونه تذكرا ان عمر حكم حكما ثم ذكره
علي كتاب الله ثم رجع عن الحكم كيف يدل هذا على اقدامه وجرأته في قتل النفوس المحترمة والحق ان يقول نعوذ بالله من سماجة الرجل الجاهل انتهى
واقول لا انكار فيما استدل المص به فيما سبق على كونه عمر وجهله بالاحكام واستدل به هنا على اقدامه وجرأته في قتل النفوس المحترمة
والحق ان يقال ان هذا يدل على اتصافه باحد الامرين وعلى كل التقديرين لا يصلح للخلافة ثم لا يخفى ان من يجتاح مثل هذا الامر الواضح الذي
جرى عليه كما اعترف به الناصب لا يليق ان يتصف بالامامة والخلافة فقوله ان عمر حكم حكما ثم ذكره علي كتاب الله لا يخفى من جموع ولم يعرف الامام
الحاكم كتاب الله حتى لا يقع في مثل ذلك الخطأ قال المص وروى احمد بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اذن برجم مجنونة فقال علي عم ما لك ذلك

الا المتهم على التصحيف
بالتقدم منه

اسمعت رسول الله يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم قال وذكر
احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني علياً انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق
جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها الامام فكره عالم بالمسئلة فرجع وليس في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء ويستعينون على انتهى ترقوا
قدره عن الجواب حاطا للطعن لمن خفي عن الصواب واما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء ففيه ان هذا شان خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله
الذين يخلفون النبي كمن عترته المعصومين واهل بيته الطاهرين الطالعين اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر في شرح البخاري ثم ابن وقوع الاستمداد
في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استبد فيها برايه السقيم فكلفه عن الصراط المستقيم قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين للحميدي من عدة طرق منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله وابي بكر وسنين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن
الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز لهم مخالفة الله ورسوله حيث جعلوا
الثلث واحدة ويجعلها هو ثلثا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا يقع
الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بان الثلث
لا يقع دفعة واحدة وان ليس له في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يجعل الواحدة في الحديث صفة للطلقة ونحن نجعلها صفة
للدفعة يعني الحديث وكان الطلاق في عهد رسول الله يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا يمتنعون من هذه البدعة و
يوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى واقول ولا خفاء في انه اذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون
الثلث دفعة ثم قال امضيناه عليهم كان معناه اضطرورة رجع ضمير المنفصل الى ما استعجلوا فيه مضاء الطلقات الثلث دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات
لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السني فلا جبر لقوله بل امرهم بالطلاق السني وهو ان لا يوقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة
وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون
الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناها اضطلاحان احدهما السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثاني وهو المشهور ان
السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا يائسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض او نفاس او طهر جامعها فيه ولم يبين حملها وعلى هذا يستمر
ما اشتهر في المذهب ان غير المدخول بها لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في معناها وعلى هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بفصل بانه لا بدعة
في جميع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقهن على الاقراء والاشهر ان لم تكن ذات اقراء ويتمكن من الرجعة او التجديد بان ندم انتهى فكيف يقول الناصب
ان الطلاق البدعي هو طلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا ان اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله يقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي
انهم كانوا يأتون بها دفعة واحدة وان لم يكونوا يعتبرونها الا واحدة فهذا ليس بدعة ولا يمنع الطلاق السني وغاية الامر ان يكون اثنان منها لغوا فلا
يصح اضرابه عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلثا فلم ان هذا بدعة بل حرام صريح
وان لم يكن ايقاع طلاقا بدعيا كما عرفت لكن يتوجه انه كيف جاز جريان هذا الحرام بين الانام في زمن النبي وزمان ابي بكر من غير ان يمنعهم النبي وابو بكر
او من غير ان يمتنعوا بالمنع ويستمروا عليه حتى يمتنعوا بمنع عمر وهل هذا الا تخليط والتناقض واه ومعارضة لاحاديث الله تعالى على السلامة منها وهل يصح
ما في كلامه من التخليط والتكلف الا بكلفة قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال اني
اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار الا تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت
بالتراب وصليت فقال رسول الله انما كفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بها وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت
لم احدث به فقال عمر نوليك ما توليت وهذا يدل على عدم معرفة عمر بظاهر الاحكام وقد ورد به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا في موضعين
مع ذلك فانه عاش النبي والصحابة مدة حيوة النبي ومدة ابي بكر ايضا وخفي عليه هذا الحكم الظاهر للعوام فلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال لمحقه
رسول الله اقضاكم علي فقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وتعيها اذن واعية وقال هو سلوني عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني
قبل ان تفقدوني والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ظاهر ايات القرآن ليس بمفيد لكيفية تيمم الجنب وهذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص
ولهذا تعلق عمار في التراب ولو كان النص يدل بصريحه على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في التراب ويمكن ان يكون عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما
يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرضه لنسيان الحكم ولا ندعي عصمته من الخطأ واما ذكره من علم امير
المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكمال العلم لا يدل على جعل غيره انتهى واقول اكثر النصوص الواردة في تكليف الانام مما لم يبين فيها الكيفيات والكميات و
الشرائط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوة والخمس اليومية ولم يبين في القرآن اعدادها وكيفياتها اصلا وانما بين ذلك السنة المطهرة قولا او
فعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء او الغسل اللذين هما من شرائط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه
مع دعواه خلافته عن النبي لم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي عم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام مع تكرر بيانه

وسنة النبي وتكرر فعله عنه وعن اصحابه الكرام في الشفر والمغاز ومن جملة ذلك بيان النبي وكتمان ذلك بالبلغ بيان كما عرفت فاما ما ذكره من انه
يمكن ان عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة الجنب فخفي امكانه منه لكن يقول ان من امكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفساد
من الكتاب والسنة وبقاء على تلك الجهل المركب الموروث الملازم عادة من الشيخين والاعوام ملحق بالعوام الذين هم كالانعام ويحرم عليه فتوى الانام
في الحلال والحرام وتقمص خلافة النبي ولو جوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد لسائر العوام مقدورا ولكان
للملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة ان يقولوا انا نفهم من القرآن والسنة خلاف ما اظهره النبي وقوله الصحابة الكرام ويحتج القرآن والسنة خلاف
عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين ويتأمل وينصف ان فهم عمر من القرآن والسنة ترك الصلوة للجنب اقرب الى فهم الجنب الطاعون المذكور
فيهما ما فهموه منهما فلا يشنع عليهم بذلك واما ما ذكره من انه يمكن ان يعرض عمر نسيان الحكم فرد وبان نسيان حكم ما هو من مرتبة ضرورة بان الذين يعد
تكرره في مدة عشرين من السنين لا يخفى الا من اختل الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الاهواس فخفته سكاه المارستان ومعالجته
نفسه بما يطفي الوباء ويصلح الفساد واما ذكر علم امير المؤمنين فلم يقصد به المصنف ان يستدل منه على جهل عمر كما زعم الناصب وانما قصد به تذكير الجاهل المغرور
بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون قال المصنف رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى سليمان بن ربيعة قال قال عمر بن
الخطاب قدم رسول الله فقمنا فقلت يا رسول الله يا رسول الله اخبرهم ولا كان احق به منهم فقال انهم خيروني بين ان يسئلوني بالفحش او يبخلوني فلست
بباخل بهذه معارضة لرسول الله وهو العارف بمصالح العباد ومن يستحق العطاء والمنع انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت شأن
عمر عند رسول الله في الاحاديث التي مرت انه كان له منصب مقام بذكر امثال هذه الاشياء عند رسول الله وهذا شأن الوزراء في المشاورة
والمصالح الا ترى جواب رسول الله ينصح بتصديق قول عمر حيث قال انهم خيروني بين ان يسئلوني بالفحش او يبخلوني والمراد انه يعطيهم هذا من
غير استحقاق ولم يل التأليف قلوبهم وغيرهم حقوقا بطا ولكن المصلحة هذا وامثال هذا لا يعد من الطاعن انتهى واقول قد بينا سابقا ان شأن
عمر كان الشتم والشغب واصدار ما جبل عليه من الغلظة وسوء الادب واما منصبا باحد المهاجرين له في مثل ذلك على رسول الله فانما زينه له
الملبس نصبه وغيره الناصب لهذه في اعمال التمويه والتلبيس واما توجيه ما صدر عن عمر من نسبته المنية الى ارتكاب خلاف الاولى والاحق بما موه به
الناصب فان كان متوجها مسموعا فلقد سلم ذو الخويصرة الخارجي عن استحقاق الذم والعقاب في مخاطبته النبي عند قسمة اخرى بقوله اعدل فانك
لا تعدل ولكان غضب النبي عليه لذلك الخطاب خروجا عن الصواب عند الناصب قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
ان عمر لم يحد شارب الخمر وروى انه عزر سنة ثمانية فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ذكر العلماء ان حد الشارب الخمر لم يتعين في زمن
رسول الله وكانوا اذا اتوا بشارب الخمر يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثياب ثم بعد وفات رسول الله جمع ابو بكر من حضر ضرب شارب الخمر
وقاسوه باربعين جلدة فعينوا له ذلك فهذا كان بالاجتهاد فلا عجب ان عمل عمر فيه بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى واقول ما ذكره من عدم
تعيين حد الشارب في زمن رسول الله مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول الله كان
اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله قد جلده في الشراب فاتي به يوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اكثر ما يؤتى به فقال
النبي ولا تكونوا عونا للشيطان الحديث وروى باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله انه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم ان شرب في الرابعة فاقتلوه
الحديث وروى معناه حديث آخر باسناده الى معوية وحكم بصحتها ايضا فهل يبقى بعد ذلك مجال ان يعتذر عن جانب عمر مع حضوره لحد النبي شارب
الخمر بالجلد ورأيته ذلك بانه لم يعين حد الشرب في زمن رسول الله فكان يريد عمر ان يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يعقل ان يقول النبي في عدة من الاحاديث
اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا لا يسأله احد من الصحابة عن كمية الجلد وتعيين الحد فظهر ان هذا العذر وامثاله مما اخترعه الناصب واصحابه
صيانة لماء وجه عمر ودفعا للطعن عنه واصلاحا لما ثرجعل ولن يصلح العطار ما افسد الدهر قال المصنف رفع الله درجته وروى انه سأل ابا
اوفى ما كان يقرأ رسول الله في صلوة العيد وسأل الواقدي الليثي ما كان يقرأ رسول الله في الاضحى والفطر وهذا من قلة معرفته باظهر
الاشياء التي في الصلوة الجهرية انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد كان عمر سأل هذا عن ابن ابي في ليرى انه يوافقه فيما قرأ رسول الله
ويمكن ان يكون ناسيا له فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر في الاعياد عند رسول الله في الصلوة والانسان قد يعرضه النسيان او يريد به
التحقيق وامثال هذا لا يعد من الطاعن انتهى واقول ان ائمة عمر ظهر موافقة ابن ابي في معنى ذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده فيه ولهذا
لم يقل المص انه يدل على جهله بل قال يدل على قلة معرفته فان من لا يزاول ولا يحاول معرفة الامور يصدر مثل هذا السؤال المذموم المنقول
اما ما اعتذر به من انه يمكن ان يكون ناسيا له ففيه ان غاية ما يجوز من الرجل الذي قام نفسه مقام الخلافة عن النبي كنسيانه بعض آيات السور
الطويلة المقروءة في مثل هاتين الصلوتين الواجبتين لانسان اسامي السور المقروءة فيهما ثم يسمع ذلك من عبد عربي جهل او من بشامي في ارض فلاة
او على شاهق من الجبل قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى استأذن على عمر بن الخطاب ثلثا فلم يأذن له فانصرف فقال عمر
ما حملك على ما صنعت قال كنا نؤمر بهذا قال لتقيمن على هذا بينة او لافعلن بك فشهد له ابو سعيد الخدري بذلك عن النبي فقال عمر خفي
علي هذا من امر رسول الله الهاني عند الصفق في الاسواق وهذا امر ظاهر قد خفي عنه فكيف الخفي انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ان

سنة رسول الله

سنة رسول الله ﷺ تفرق علمها في الأصحاب وكان كل عالم من الصحابة يدرون بعض سنة واحدة وكان أبو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير
من هذه الأحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا يذاكرونه ويعلمونه من لا يعلم حتى تم أحكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية
انتهى **وأقول** الكلام في أن الناصب وأصحابه يقولون أن عمر كان وزير رسول الله ﷺ ملازما له لا يفارق مجلسه إلا أحيانا وأنه ﷺ كان يستمد بتدبيره
ومشاورته في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك أن يخفى عليه استحباب طلب الإذن للدخول على الناس والحال أن رسول الله ﷺ كان أحق وأولى برعاية الصحابة
لهذا الأدب بالنسبة إليه واستمرارهم على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن الذي يجوز تفرق علمها في الأصحاب فما هي ما يسئل عنها آحاد الجهود دون
السنن والآداب المتكررة في الأيام والشهور ولكن ليس ذلك بعجيب من عمر فقد علم من قصته مع أوبير القرني رضي ما نقل سابقا من كتاب تذكرة الأولياء
وغيره أنه أنكر على عمر دعوى رؤيته للنبي ﷺ وقال له لعلك رأيت حبيبة النبي ﷺ ولئن رأيته قل لي أن حاجبا كانا متصلين أو مفصولين فتحير عمر عن
الجواب **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله ﷺ إذا قال المؤذن الله أكبر فقال أحدكم
الله أكبر ثم قال أشهد أن لا إله إلا الله قال أحدكم أشهد أن لا إله إلا الله ثم قال أشهد أن محمدا رسول الله قال أشهد أن محمدا رسول الله ﷺ ثم قال حي على
الصلوة قال حي على الصلوة لا حول ولا قوة إلا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح لا حول ولا قوة إلا بالله ثم قال الله أكبر ثم قال لا إله إلا الله قال
لا إله إلا الله من قال به دخل الجنة فهذه رواية وزاد بعد موت النبي ﷺ الصلوة خير من النوم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين حديث أبي محذورة
سمرة ابن معيز لما علمه الأذان الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن محمدا رسول الله أشهد أن محمدا رسول الله حي
على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله أكبر لا إله إلا الله وقال الشافعي في كتاب الأم أكره في الأذان الصلوة خير من النوم لأن أبا محذورة لم يذكره انتهى
وقال الناصب خفضه الله **أقول** روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي في صحيحهما عن أبي محذورة قال في صحيحهما عن أبي محذورة قال قلت يا رسول الله
علمني سنة الأذان وقال بعد قوله حي على الفلاح فإن كان صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الله أكبر الله أكبر وعن بلال قال قال رسول الله ﷺ
لا تثوبن في شيء من الصلوة إلا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح وهو يقول إن التثويب من زيادة عمر ثم يفتري على الشافعي أنه ذكر في الأم أن أبا محذورة
لم يذكر التثويب والحال أن مذهب الشافعي أن التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله ﷺ لا خلاف فيه لأحد من أصحابه وهو أعلم من أصحاب الشافعي بمذهبه
وهذا جهل من جهالاته انتهى **وأقول** الظاهر أنه لا يبقى عند الناصب وغيره من أصحاب الشافعي وثوق على رواية طعن فيها الشافعي فلا يبعد إظهار
كون تلك الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح وأما إنكاره على المصنف في نقله عن الشافعي في الأم كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة
من الدلالة على صحة ذلك النقل حيث قال الرابعة التثويب أن يقول في أذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين وهو سنة على المذهب الذي
قطع به الأكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتى به أنه سنة والجديد ليس بسنة انتهى كلامه ولو وجد كتاب الأم فحسن ظننا بالمصنف قدس سره أنه وجد فيها
نقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر أن المصنف يفتري على الشافعي وأن الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وأنه جاهل بمذهب أصحابه
أيضا **قال** المصنف رفع الله درجته روى الحميدي في مسند أبي موسى الأشعري قال قال لي عبد الله بن عمر هل ندري ما قال أبوك لأبيك قال قلت لا قال إن أبي
قال لأبيك يا أبا موسى هل يسرك إسلامنا مع رسول الله ﷺ وهجرتنا معه وجهادنا معه وعملنا كله معه يرد كل عمل عملناه بعده نجونا منه كفافا رأسا برأس
فقال أبوك لأبي لا والله لقد جاهدنا بعد رسول الله ﷺ وصلينا وصمنا وعملنا خيرا كثيرا وأسلمنا وأدركنا ذلك قال أبي لكن والذي نفس عمر بيده لوددت
أن ذلك يرد علينا كل شيء عملناه بعده نجونا منه كفافا رأسا برأس ومن كتاب الجمع بين الصحيحين من مسند عبد الله بن عباس أنه لما طعن عمر بن الخطاب كان
يتألم فقال ابن عباس ولا كان ذلك فقال بعد كلام ما تعني من جزعي وهو من أجلك وأجل أصحابك والله لو أن لي طلاع الأرض ذهبا لافتديت به من عذاب
الله قبل أن أراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بأنه وقع منه ما يستوجب المؤاخذة في حق بني هاشم وأنه عني أن يفتدي ما على الأرض ذهبا من عذاب
الله لأجل ما جرى منه في حقهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله **أقول** لا يخفى على كل من يفهم الكلام أن هذا من أعمال الصديقين حال الموت وأنهم
لا يرون أعمالهم في ذلك الوقت شيئا ضائعا عند الله تعالى ويعترفون بذنوبهم فإن القدوم على الله تعالى أمر صعب لا يجترئ المؤمن بقبول أعماله فضلا من تقيد
الخلافة والزعامة الكبرى فإن أمر صعب وأخوف وليس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب التواضع عند الله تعالى ولا يعرف
هذا إلا الصديقون الخائفون انتهى **وأقول** فيه أن مكالمته مع أبي موسى لم يكن عند الموت وإظهار جزعه عند ابن عباس وإن كان عند الفوت
لكن لم يكن جزعا عن خوف المؤاخذة على الإخلال كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم والغصب بالنسبة إلى بني هاشم خصوصا على
فاطمة عليها السلام فدل على اعترافه بذنب مخزي مستحل صدر منه بالنسبة إلى أهل بيت رسول الله ﷺ مكرم مبجل **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين عن ابن عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة وقد نوسناها تنطف فقالت أعلمت أن أبا بكر غير مستخلف قلت ما كان ليفعل قالت إنه فاعل قال
فحلفت أن أكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم أكلمه فكنت كأنما أحمل بيمين جبل حتى رجعت فدخلت عليه فسألني عن حال الناس وأنا أخبره قال
ثم قلت له سمعت الناس يقولون مقالة فآليت أن أقولها لك زعموا أنك غير مستخلف وإنه لو كان راعي غنم أو راعي إبل ثم جاءوك وتركها لرأيت أنه قد ضيع فرأيت
الناس أشد قال فوافقه قولي فوضع رأسه ساعة ثم رفعه إلي فقال إن الله يحفظ دينه وإني إن لا أستخلف فإن رسول الله ﷺ لم يستخلف وإن أستخلف
فإن أبا بكر قد استخلف فقال والله ما هو إلا أن ذكر رسول الله ﷺ وأبا بكر فعلمت أنه لم يكن ليعدل برسول الله أحدا وأنه غير مستخلف وهذا يدل على اعتراف عبد الله

عرفنا بشهادة العقول من ان المتولي لامور الناس انما تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد شهدنا على رسول الله انه قبض ولم يستخلف وضيع الناس
وان عمر اقتدى به ثم عدل عنه **وقال** الناصب غفر الله له اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع وهذا من اجتهاده
وبينه عمر ان هذا في الاسلام ليس بالتضييع لان الله تعالى تكفل بدينه والدين كامر الملك يحتاج الى حافظ لحوزته والتوصية بالخلافة الا ترى ان رسول الله
لم يستخلف فهل ضاع امر امته وهل فعله خلل وفساد في اصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة الى اهل الاسلام مساو لانه ان استخلف
الخليفة السابق فذلك حسن لانه راعى اهل الاسلام بالتكفيل من الخليفة اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى
قول عمر فان لم استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فابو بكر استخلف والمراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف مساو بالنسبة الى حفظ اهل
الاسلام فانه يقول انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انتهى **واقول** كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم زعما لانه في ان ترك الاستخلاف تضييع لامر
الامة وما ذكره الناصب لاصلاح ذلك محالات لا يلتفت اليها الا كوابن اهل السنة واما ما ذكره من ان الله تعالى تكفل حفظ دينه فمسلم لكن تكفله على وجه يقتضيه
عالم الاسباب ودار التكليف بشرايطه واسبابه ومنها تعيين النبي والامام المنصوص عنه باعلام الله تعالى لمن يصلح للنيابة في الرياسة بعده لانهم اعلم
بحال من يصلح لذلك واما اختيار النبي الشيء بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والاعلام به من الله تعالى فقد يقع ما يقع فضلا عن اختيار الامة
الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي عن نوادر ابي العباس اللغوي انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان من الحال
الذي كتبنا الى فلان في امرك قال كتبت الى رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق بغيتي وجانب طلبتي فقال عبد الله انه
اختزنه فقال وما على ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع
الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثيرة واما ما ذكره من ان امر الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ
لحوزته فمردود بان امر الامة والخلافة ليست رياسة في امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي كما
صرح به الشارح الجديد شيخه بل وغيره ايضا مما ذكره ومنافاته لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة واما ما
ذكره من ان النبي لم يستخلف وما ضاع امر امته ولا دخل خلل وفساد في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي لم يستخلف ان اول اصل وقع فيه الخلل
والفساد هو امر الامامة وذلك من وجوه منها انهم احتالوا لبعض الاغراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع
وتارة استحيوا بعض الحياء وتحجبوا بانه اشبه بالفروع من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول من الاصول مع ما صح
عن النبي من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات لا يكون موته على الكفر
والجاهلية وقد لفظه الله تعالى القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين و
يدل عليه ايضا ما قاله الاسترابادي من الحنفية في الكتاب المشهور بينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع
لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره وقتله والحال ان فتواهم بل
فعلهم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويز تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوه الى اختيار الامة بل الى اختيار
الواحد والاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا يختص بالاصول بل الخلل في الفروع المهمة وتظلم امور الامة ايضا من جملة الخلل
المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب اختلال في اصل الامامة الاختلال في تلك كله اما في الاصول فظاهر واما في الفروع فلما عرفت من جعل الخلفاء
الثلثة وجعلهم في الاحكام ولما استعرفت في مباحث الفقه من ضياع الفقهاء الاربعة السالكين لسبيلهم وقد روى عن ابي ذر رضي في جملة حديث طويل
انه خاطب الامة وقال لهم ايها الامة المتحيرة بعد نبيها لو كان تاويلها عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى و
اما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف فيه انه لا دليل من القرآن والسنة على ان الاجماع يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد
قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا على الاربعة لتخلف معوية ومن تابعه عن علي ايضا فتامل **قال** المص رفع الله درجته ونقل ابن عبد
ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملاءهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال
ما صنعت شيئا قال فسر على ايك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق
اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فتر معوية بذلك في اخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجا لها لنفسه ورجاها القوم وتطلعت الى
ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك الاختلاف انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول قد كان عمر يقول لا احل
امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تعالى وكان يخاف ان يستخلف غير الاهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا جعل عمر الشورى لم يكن موجب
الفتنة لان الامر تقرر على عثمان وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم
بل يقول انما شتت امر المسلمين خروج الفئة الباغية والاجتهاد والخطأ على علي وهو كان صاحب الحق فخرجوا وشتت الامر انتهى **واقول**
لو كان عمر صادقا في هذا الاعتراف البارد ولما بالغ اولا في تقرير الخلافة على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع ان

الثورى

الشورى لأنه كان يتمكن الخلاف خصوصا لما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما في كلام المص سابقا وإنما جعل الشورى متنزلة
بحسب الظاهر من السنة لم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض الحياء عن جماعة كانوا يستقبحون اختيار عثمان على علي في الخلافة أو طمعا لفتنة كان يتوقعها
بدون ذلك من بني هاشم وأيضا قد ورد أنه لم يقبل بعض أهل الشورى على بعض الوجوه فابن العوام والحذيفة وابن العوفي وابن العاص وأما استدلاله على نفي
صيرورة الشورى موجبا للفتنة بأن الأمر تقرر على عثمان فمدفوع بأن هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لأجل تفتيت الشورى وإصغاء
إلى طلحة والزبير بأن يحجبوا بأنفسهم ويسعوا في نيل الخلافة والإمارة على حسب ما أمر بالنفس الأمارة وأما قوله وهؤلاء لم يخرجوا على عثمان فإن كان بأن
بل خرجوا عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة والإمامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين جميعا على
عثمان يعني أهل المصر وأهل الكوفة وقال عثمان إلى علي يخبره أنه منع الماء ويستغيث به فبعث إليه بثلث قرب من الماء فما كادت أن يصل إليه فقال له طلحة ما
أنت وذا وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال ما قال طلحة لعائشة قد بويع علي فقال ما لعلي يستولي على رقابنا لا أدخل المدينة ولعلي بها سلطان
وبعث عمرو بن العاص إلى سعد بن أبي وقاص سأل عن قتل عثمان ومن قتله وتولى كبره فكتب سعد إنك سألتني عن قتل عثمان ومن قتله
وتولى كبره والذي أخبرك أن عثمان قتل بسيف سلته عائشة وصقله طلحة وسمه ابن أبي طالب انتهى فظهر أن الشورى كانت فتنة أيقظها عمر فأورثت قتل
عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيها **أقول** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
مسندا عن عمر بن الخطاب أن أبا بكر قال ذلك اليوم يعني السقيفة ولم يعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ثم كل واحد
منهم بما بكر هو لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا لما خالجني فيه الشكوك وبالإجماع أن سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه المناقشة
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول الصحيح من الخبر أن عمر قال لو كان أبو عبيدة الجراح حيا لم أجعل الشورى لأن رسول الله صلى الله عليه وآله سماه أمينا هذا ما صح
من الرواية فإن صح أنه ذكر سالما فربما كان مذهبه أن القرشية ليست بشرط في الخلافة كما ذهب إليه كثير من العلماء وأيضا كلام عمر لا يدل على توليته
الخلافة لأنه قال لم يخالجني فيه شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض انتهى **أقول** قوله الصحيح سقيم لأنه رد على الصحيح
بين الصحيحين والظاهر أنه حصر فيه الصحة هنا مع عدم نسبته إلى شيء من صحاحهم أنه لا أصل له أصلا بل هو من جملة موضوعاته المنشورة في كتابه هذا
وأما ما احتمله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمنافي لما وصف الناصب سابقا من تقوى عمر واتقائه من الله تعالى لأن الأنصار قد
رجحوا في ذلك اليوم أنفسهم في صلاحية الإمارة وتعارضوا وتساقطوا كما دل عليه قولهم منا أمير ومنكم أمير وإنما غلب عليهم أبو بكر بدليل اشتراط القرشية
في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا عند عمر لما جاز تفضيل أبي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه أن يبين للأنصار بأن ما ذكر
من قوله الأئمة من قريش مغلطة وردها أبو بكر عليهم ولا أصل له في كتاب ولا سنة اللهم إن يتقي تعلم اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالم وفيه ما فيه وأما
ما ذكره بقوله وأيضا كلام عمر لا يدل على توليته الخلافة آه فمنشأه سوء الفهم وكثرة مزاحمة الوهم فإن قول عمر يوم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم الخلافة
وبعد إظهار رغبته في كل منهم أن سالما لو كان حيا لما خالجني فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل سوى أنه كان مستحقا لتفويض الخلافة بلا شورى ومن
اللطائف أن الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على أن المراد في كل منهما تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان أبو عبيدة
الجراح حيا لم أجعل الشورى آه فافهم **قال** المص رفع الله درجته وقد ذكر أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي من علماء الجمهور أن من جملة البغايا
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي وكانت لها راية بمكة واستصفت بأبي سفيان فوقع عليها أبو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن
كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة أشهر فاختصم أبو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا أمرها إلى صعبة فألحقته بعبيد الله فقيل
لها كيف تركت أبا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد أبي سفيان بكرة وقال أيضا ومن كان يلعب ويتخلع عفان أبو عثمان فكان يضرب بالدف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول قال ابن الجوزي في كتاب
الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب القاضي ومحمد بن السائب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب وأبي داود النخعي وإسحق بن نجيح الملطي وفيما
بن إبراهيم النخعي والمغيرة بن سعيد الكوفي والعرزمي ومحمد بن السائب الكلبي من الكذابين الوضاعين وهو لا يعرف اسمه وحسب اسمه هشام بن محمد وهذا
بالكم لا يخفى على أهل الاختبار ثم ما ذكره ليس إلا نشر الفاحشة ولا اعتماد على نقل صاحب المثالب فإن من صنف كتابا في شيء فلا بد أن يكلم بمت وسمين و
يذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكلامنا في الدلائل العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب المصاحك والمثالب وهو يتهم بنسبته
الفاحشة إلى النساء لكبار الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد رسول الله صلى الله عليه وآله بالجنة وقد صح هذا بحيث لا يرتاب فيه وقد صح أن ولد الزنا لا يدخل الجنة
فيجب الحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وأيضا إن صح هذا الخبر فليس فيه قدح لأن هذا الذي ذكره من النكحة الجاهلية معتبرة ولا ينتفي به النسب فإن الشبهة
انتهى **وأقول** قد صرح محققو أهل السنة بأن ابن الجوزي قد تجاوز في طعن أكابر الرجال عن حد الاعتدال حتى قال بعض من ألف في هذا الباب من الحنفية
لعمري أنه فرط في الحكم بالوضع حتى نعقبه الفضلاء الكاملين فهو فرد عظيم على القادرين وقال جلال الدين السيوطي قد كثر ابن الجوزي في الموضوعات
من إخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى وأيضا من عادة أهل السنة أنهم إذا رأوا من واحد من علماء السنة
ما ظاهره أمر رواياته بعض أهل السنة ما يوجب خللا في أصولهم ولا يمكنهم الدفع عنه بادروا إلى الحكم بإخراجه من أهل السنة إن كان خاملا في الجملة وإن

وقد صرح به الحفاظ وغيرهم من المحققين

الكذابين

بني أنفسهم وخلاصة ما النفس هو وغلطا الذي لستة أشهر

وقد صح أن النكحة الجاهلية

اتهموه بالضعف والوضع وان كان كتبهم ومؤلفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا رأوا ان الله
الله تعالى لسانه في بعض المواضع يحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك يضرهم في مواضع اخر وبالجملة يعني لا ما سيئة هنا
اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير والسير وطعن متاخريهم عليه مجهول لعلى لم يبنك مثل خبره وكم من ثقة منهم مأمون
عندهم قد تركوه ونسبوه الى الوضع او الضعف لاستدلال الخصم برواياته وكم من كتاب انكروا نسبته اليهم او غسلوه واحرقوه اذا احتجت الشيعة عليهم
بما فيه وما ذكره من ان المص لا يعرف اسم الكلبي وحسب ان اسمه هشام اه مردود بان هذا الكلبي هو المفسر الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة
وقد ذكر السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب من له اسماء مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن
السائب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحق وهو حماد بن السائب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية
العوفي وهو ابن الحارث وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون عند المص
اسمه بغير ما ذكره ولقد علم من كلام السخاوي ان الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر ان جمعا كثيرا من ائمة حديثهم رووا عنه فتامل واما ما ذكر ان ذلك
نشر للفاحشة فقد مر ان ليس مراد المص من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفساق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن امثالهم وعلمهم في عالم
كما هو في شان علماء الرجال في ذكر كل من المقبول والمجروح بين على حيالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب ان اراد به ان اراد به عدم
الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت ان هذا حاصل احد البابين من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه نظر الى قدح ابن الجوزي فيه فقد
مر فيه وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال كل تصنيف على الغث والسمين فهو فاسد من الكل واي دليل على تلك الكلية مع انتفائها عند كتاب
الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيهما مغمز سوى السمين ولو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف ولم لا يجوز ان يكون سمينا وغير
غثا ثمينا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب فغير مسلم بل فيها من اخبار الاحاد ايضا حجة كحجية سائر احاد التواريخ والمغازي و
السير الا اذا علم خلافه بدليل صحيح فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من ان كلامنا في الدلائل العقلية والشرعية فرد وبان العلوم الشرعية قد يستمد
من اخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا اولا نعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اخبار
الشرع اياه ولعلك تقول اراد به انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كالقذف فنقول
ان المص قدس سره لم يورد هذا المثبت به الزنا حتى يكلف احضار الشهود الاربعة على الوجه المرعي عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والطعن والقدح
يحصل بخبر الاحاد كما في مواقع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى اسباب احد واثنين من الصحابة فهذا انما هو بحسب حسن ظنه
بهم والا فهم ليسوا اكابر عمر الناصب ويرى لما بينا من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم فتقرى فهم بحسب المولد اولى واحرى واما ما ذكره
من شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله لهم بالجنة فاشهر الروايات عندهم في ذلك واصحها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه اولا فلانه قد رواه
الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما
من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دم طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر وبالجملة
يبعد منهم ان يستحلوا قتال اهل الجنة ويرضوا بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال اني من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي والزامكم لي بخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلافة واما رابعا فلانه
يلزم ان يكون كلا من علي والخارجين عليه من طلحة والزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين قهر خصمه وقتله واما خامسا فلان امير المؤمنين
كذب زبيرا في هذا الخبر فانه لما اظهر زبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال له امير المؤمنين من هؤلاء العشرة فعد زبير تسعة وهم ابو بكر وعمر
وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي ع هذه تسعة فعد مرة ثانية ولم
يتجاوز التسعة ايضا ثم اعاد علي ع عليه انك ما عددت الا تسعة فعد مرة ثالثة العشرة بكمالها وعدها علي ع فقال له ع انك سمعت عن رسول الله
اني من اهل الجنة قال الزبير بلى فقال له علي ع انا اشهد اني سمعت من رسول الله ص انك من اهل النار واما سادسا فلما مر في صحاح الاخبار من
تردد عمر وسؤاله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله ص في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمئن به قلب عمر ولما احتاج الى تفتيش نفسه
بذلك السؤال واما سابعا فلان ابا بكر ندم حال النزع على احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة اهل الجنة عما فعلوه في الدنيا او نقول ان كان احراقه
اياه كان على الحق فلا وجه لندامة اهل الجنة عن فعل الحق وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اهل الخلافة واما ثامنا فلندامته
ايضا على كشف بيت فاطمة ع كما مر والتقرير ايضا كما مر واما تاسعا فلما روي من اظهار عمر ايضا الندامة عن الخلافة وقد مر لزوم مسه للافة فهذه
وجوه تسعة صالحة مستبشرة الحقناها الى وجه تسعة من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة ويتمنوا ان يكونوا
قد ماتوا في بطون امهاتهم اجنة وليضحك اولياؤهم قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره اخرا من ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يقدح في دخول من يزعم
الناصب دخول في الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفي وجود الزنا عن الدنيا فلا يدل ما ذكره المص الا على ما يلزم القيامة الى انكحة اهل الاسلام
انه فاحشة وزنا ولا ضير فيه على هؤلاء الصحابة في نفس الامر فليجمع الناصب اخره عما توجه اليه فانه قد صح اسباب خلفائه بما لا مزيد عليه قال

المصنف رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين ع كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة
وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فانا جئنا الى بيوت مجددة وفرش ممهدة ووسائد منضدة
فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا واستأثر بالحق على اهله انتهى وقال الناصب
خفض الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد حين اعترض عليه في قتل الحسين واسترضى كلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق
مذهبه ولو انه شتم ابا بكر او عمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين واي ليل في كلام ذلك النحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام يبغي على
ابن عمر حيث شافه ذا سلطان ظالم بكلمة الحق واقول كلام يزيد عليه من اللعنة ما يربو ويزيد يحتج على عمر وشهادته عليه مسموعة لانه من اتباعه
واوليائه ومن حمله على اكتاف آل محمد عليهم السلام ولو حققت الاخبار والآثار المروية في هذا الباب لرايتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد
فهل ادل دليل من ذلك وهل من مزيد واما قوله ولو انه شتم ابا بكر او عمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين فغير ان الناصب قد غفل عن ان
يزيد قد شتم بذلك القول ابا بكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثله وفضحهم بين خلق الله تعالى واما قتل الحسين ع فلا يوازي به عند ابن المطهر
قتل افاضل الناس جميعا فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب العادمين فضلا فما ظنك بشتمهم وايلامهم في الخروج عن عهدة انتقامهم و
انما خرج عن عهدة بعض هذه الرزية واقعة مختار وابو مسلم والتتار وعهدة الباقي على النار في دار القرار واما ابن عمر فانما ترك انتصاف
ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حمية توجعا على الحسين ع فان يزيد كان يصدر قتل كل من الحسين وابن عمر فاراد ابن عمر
ان يخوفه في ذلك عن الناس حتى لا يجترئ بعد ذلك على مثله فاجابه بما ذكر وقد علم المصنف ابن عمر ما ظهر منه واشتهر من عداوته لامير
المؤمنين ع وتخلفه عن بيعته الى غير ذلك فعلى ان يكون معذورا عند الناصب وصحابه قال المصنف رفع الله درجته وروى الواقدي وغيره
من نقل الاخبار عندهم وذكروه في اخبار الصحيحين ان النبي ص لما افتتح خيبرا اصطفى قرى من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الآية وان القربى
حقه فقال محمد ص من ذي القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى توفي ابوها عليه الصلوة والسلام فلما بويع ابو بكر
منعها وكلمته في ردها اليها وقالت انها لي فاتي دفعها اليها فقال ابو بكر قال فلما امتنعت ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب لها كتابا فاستوقفه
عمر بن الخطاب وقال انها امرأة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي ع فشهدا بذلك
فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمه وما تنهى ساخطة عليه وجمع مامون الف نفس من الفقهاء والناظر
وادى بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوائل ان اول من رد فدك على
ورثة فاطمة عمر بن عبد العزيز وكان معوية اقطعها لمروان بن الحكم وعمر بن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت فردها عليهم السفاح ثم
غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المامون ثم قال عن ابي هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم
المستنصر المعتمد ثم غصبت فردها المعتضد ثم غصبت فردها الراضي مع ان ابا بكر اعطى جابر بن عبد الله عطية ادعاها على رسول الله ص
من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر ان النبي ص وعده ان يحمل له ثلاث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك فلم يطالبه البينة مع
ان العدة لا يجب الوفاء بها والهبة للولد مع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب ان كان يجري فاطمة مجراهما وقد روى سند الحفاظ ابن مردويه
باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وآت ذا القربى حقه دعى رسول الله ص فاطمة ع فاعطاها فدك وقد روى صدر الائمة الخطيب خوارزمه موفق
ابن احمد المكي قال وما سمعت في المعاديد باسنادي عن ابن عباس قال قال رسول الله ص يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض
فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى وقال الناصب خفض الله تعالى اقول قد قدمنا في حقيقة خبر فدك ما هو الصحيح وان ابا بكر عمل فيه
ما عمل رسول الله ص وكان رسول الله ص يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراع فاستن ابو بكر سنة رسول الله ص في فدك ثم
عمر عمل بفدك ما عمل به ابو بكر ثم رد سهم رسول الله ص من بني النضير الى عباس وعلي وتخاصما فيه كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر انما اعطاه
فدك بفاطمة كيف لم يرد على الصدقات بالمدينة في زمان خلافته واما دعوى فاطمة فلم يتم في القضاء ويذكرونها نقلة الاخبار من ارباب التواريخ وسمة
نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا وجه انتهى واقول قد بينا نحن ثمة ان صحيحه سقيم ومصر الصحيح فيها ظنه غير مستقيم وان
ابا بكر وعمر ما فعلوا بفدك ما زعم انه فعل بها رسول الله ص بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي انهما جعلاه حبوة وخالصة لانفسهما واما
قوله ولو كان عمر انما اعطاه فدك لفاطمة كيف لم يردها على علي ع في زمان خلافته فالجواب عنه ما مر الاشارة اليه من انه تمالا راي اعتقاد جمهور
بحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق ولم يتمكن من الاقدام على رد فدك على ما ادعاه مما في ذلك من الشهادة بالظلم والجور منهما وانهما كانا غير مستحقين لمقامهما
وكيف يتمكن من نقض احكامهم وتغيير سننهم واظهار خلافهم على الجماعة التي يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه وتركوه وان امامته ع مبنية على
امامتهم فارتفعت فساد امامته وقد روى انه نهاهم عن صلوة التراويح التي ابتدعها عمر فامتنعوا ورضوا صوانهم قايلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في
حوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وقد كان ثمة منازعا معارضا منغصا طول ايام ولايته وكيف ما من في ولاية
الخلاف على المتقدمين عليه وكل من بايعه جمهورهم شيعة اعدائه ومن برئ منهم مصوا على اعدائه الامور واغضبها وان غاية امر من بعدهم ان يتبعوا آثارهم ويقتفوا

ان يشتفي انتهى

غلط عن ابن عمر

وذكر ابن حجر في الصواعق ان ابن عمر لما بويع لابي بكر ندم على تخلفه عن بيعته

طرايقهم واطوارهم وهنها اجوبة اخرى كلها طول الكلام بذكرها واما دعوى فاطمة فذكا فاشهر من ان يطلب صحتها في كتب التواريخ اذ قد عم خبرها العلماء والجهال
والسادة والاتباع والرؤس والاذناب وقد مثل به قبل ذلك بخمسمائة سنة بعض حكماء الشعراء بقوله شعر هلك بخنابيذه در حرمان ميمون خلافت
چون خلافت بي على بوده است بيزهرا فدك واما ما ذكره من ان مجرد نقل التواريخ لا يصير حجة وسببا للقدح في الخلفاء فيقال ان ما اشتمل عليه كتب
التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بما ثبت به غيره من الامور النقلية وقد تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد في النقليات فيثبت به واذا بلغ الى حد
الشهرة والتواتر المعنوي استغنى عن التعديل والمهم لم يتمسك ههنا بمجرد رواية الواقدي بل صرح بغيره واشار الى كثرة الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند
الخصم ايده بما روى من مناظرة الف نفس من الفقهاء ايام المامون في ذلك والحمل بالجد بين المروين عن سند حفاظ اهل السنة وصدر ائمتهم و
ليس عليه الا تصحيح النقل ان انكر الناصب وجوده والا فليرد شعبه وجوده **قال** المص رفع الله درجته وقال محمد والخازن في الغايق قد ثبت ان فاطمة
صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها فدك والعوالي وكيف يجوز ان يقال انها ان ظلم جميع الخلق واصرت على ذلك الى الوفاة
فاجاب بان كون فاطمة صادقة في دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب العمل بما تدعيه الا ببينة قال اصحابنا يقولون لا يكون حالها اعلى من حال
نبيهم محمد ص ولو ادعى محمد ما لا على من في حكمه حاكما ما كان للحاكم ان يحكم له الا بالبينة وان كان نبيا ومن اهل الجنة وهذا من اغرب الاشياء بل انه ليس
بمستبعد عندهم حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في الشرع ان الحاكم
لا بد له من مستند في حكمه وذلك المستند في الحكم اما البينة العادلة او اليمين او علم الحاكم ثم ان الحاكم ليس له ان يحكم بغير المستند وكل هذه الامور تقرر
في الشرع ولا خلاف في هذا فالحاكم في حكمه مشروط عليه وجود المستند والحكم مشروط به فاذا فقد الشرط فقد المشروط لان الحاكم اذا تيقن صدق المدعي
فله الحكم الا ترى ان في الحدود لا يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا راى الحاكم ان فلانا زنا وهو شاهد فعل الزنا بشرايط المعتبرة في الشهادة على الزنا فلا يجوز
له الحكم مع وجود العلم اليقيني بالزنا فالعلم اليقيني بصدق الحكم اذا فقد فقد مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة ان وافقوا في هذا فليس لهم
الاعتراض على ابي بكر في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة عنها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة في ذلك الاصل الذي يتفرع
عليه هذا الحكم انتهى **واقول** لا نم حصر المستند فيما ذكره بل العصمة وتعين الصدق ايضا من جملة المستندات واقواها كما يدل عليه القضية التي شهد فيها
ذو الشهادتين للنبي ص مستندا بعصمته فاجاز النبي ص شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق وتغني عن الشهادة لما حكم
النبي ص بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صوب الشهادة على ما لم يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى بريته
نعم لما كانت عصمة المعصومين ع انما تنحصر فيه ص وفي علي وفاطمة والسبطين ع وقد صدر الدعاء منهم له ص شهد هذا المستند اشتهار غيره بما عم
سائر الخلايق وبهذا ظهر كذب ما ذكره اصحاب صاحب الغايق من انه لو ادعى محمد ص على نبي مثله وبالجملة اطلاق ادلة الشهادة وعمومها مما خصصه فعل النبي ص
وتقريره بمن علم العلوم من عصمتهم وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة ع بدليل صدقها واستغنت عن الشهود لما ثبت ان الذي منها حقها واوجب
عليها الشهود على صحة قولها قد جاوز في حكم ظلم وفي فعله واذى الله ورسوله بايذاء فاطمة ع وقد قرر عليه قوله ص فاطمة بضعة مني يؤذيني من اذاها و
قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة
المستندات فعلى تقدير صدق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدقه وما يدعيه ضرورة وعلما ضروريين وعلى هذا فقد ضحك جميع ما نسجه الناصب من المقدمات
الواهية كما لا يخفى ولو سلم فقد مر انها ع اتت بعلي ع وام ايمن شاهدا على ذلك ومعهما عليهما السلام ظاهر اليد فان المروي ان القرينتين كانتا في تصرفها
عليها السلام فاخرج عاملها منها فان قلت البينة غير كاملة ولعل ابا بكر لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا مردود اذ هو شيء اخترعه بعض
الخصوم لهدم هذه القاعدة فلا يصير حجة لا سيما واكثر الخصوم يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم قال ابن حزم واما
اليمين مع الشاهد فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن انس بن عياض ابي ضمرة ان جعفر بن محمد اخبره قال
سمعت ابي يقول الحاكم بن عيينة قضى رسول الله ص باليمين مع الشاهد وقضى بها علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ومن طريق هشيم عن حصين بن عبد الرحمن ان عبد الله بن
مسعود قضى بيمين لانسان اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح عن عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد وعن شريح وروي عن
جماعة منهم سليمان بن يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معوية ويحيى بن يعمر والفقهاء السبعة
وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهما لا يقضيان بذلك الا في الاموال وجاء عن عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في جراح العمد والخطا ويقضي به مالك
ايضا في القصاص في النفس ولا يقضي به في العتق انتهى **قال** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان بني صهيب مولى بني جدعان
ادعوا بيتين في حجرة رسول الله ص اعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا ابن عمر يشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري
ان فاطمة ع ارسلت الى ابي بكر وسالته ميراثها من رسول الله ص مما افاء الله عليه بالمدينة من فدك وما بقي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله ص
قال لا نورث ما تركناه صدقة وانما ياكل ال محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول الله ص عن حالها التي كانت عليه وابى ان يدفع الى فاطمة
منها شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي ص ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ع ليلا ولم يؤذن
بها ابا بكر وصلى عليها ولدها وعلي ع وذكره ايضا في مواضع اخر بعينه **انتهى** **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من حكم مروان لبني صهيب

لكفارة

بشهادة عبد الله بن عمرو حده فرد بأبكر خطاء من مروان او ابن صهيب اهل المصالح فاعطاهم من مالها وليس في فعل مروان دليل انه غير كثير من سنن الله
في اعماله واحكامه واما حديث البخاري فهو صحيح هو يدل على ان فاطمة طلبت ذلك على وجه الميراث وهذا يخالف روايته انها سألتها على وجه النحلة والهبة ويبطل
ما ذكره من دعوى فاطمة هبتها لان الحديث الصحيح يدل على انها سألتها ميراثها حيث قال ارسلت فاطمة الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله ولا يعارض هذا
الخبر الصحيح خبر الموتخين واما ما ذكره من موجدة فاطمة على ابي بكر فقد ذكر فاوجده فرجوا من الله تعالى ان فاطمة اذا قدمت على رسول الله استرضاها رسول الله
لابي بكر اخبرها بان ابا بكر على السنة انتهى **اقول** احتمال الخطاء في حكم مروان ليس باظهر من احتمال الخطاء في حكم ابي بكر لاستوائهما في الجهل باحكام القرآن والسنة
وترجيح الخلافة ايامها بل الخلافة في مروان كان ادوم وملكه اوسع وقد اعترف ابو بكر بان له شيطانا يعتريه ووقعه في الخطاء ولم يسمع من مروان اعترافه مثله على
ان استدلال المص في ذلك ليس بمجرد حكم مروان بل بشهادة ابن عمرو حاله فيه ورضاه به من غير ان يقول ان شهادتي منفردة ليس بمعتبر شرعا فاحضروا
معي الشاهد الاخر حتى نشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من انه رأى بني صهيب اهل المصالح فيفيد ان المعنى بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح لجهاد
من السلاح والمراكب ونحوها ولم نسمع انهم يعدون الدار والعقار والحوانيت من جملة المصالح واما ما ذكره من ان حديث البخاري يدل على ان فاطمة
طلبت على وجه الميراث فانه يخالف رواية المص سابقا عن الواقدي وابن مردويه وصدقه الائمة انه سألت ذلك على وجه النحلة والهبة آه فيفيد انه ليس فيما روى
الامة هناك ما يدل على انها سألت ذلك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات ان النبي دفع ذلك الى فاطمة امتثالا لامر الله تعالى لكونها من ذي
القربى مع انه لا منافاة بين دعواها ذلك بالنحلة وبين دعواها له بالميراث اذ لا منافاة بين استحقاقين كما توهمه الناصب فطلبها عليها السلام بالميراث امتثالا
لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وطلبها بالنحلة لحصول اليقين بالتعيين وامر المؤمنين وجدته بدين خاوند وتوضيح ذلك ان النبي
نحل فدكا والعوالي لفاطمة كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها وكانت تصرفها الى وفات النبي فلما تقمص ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك ولينها
ولينزع وكيل فاطمة عنها وجعلها حبوة وخالصة لنفسه فنازعته فاطمة في ذلك وقالت له انها مما نحلها رسول الله الى والى بيت فهو ميراث الى فلم
ترى في بعض الروايات سؤال النحلة وفي بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في
كتاب الملل والنحل واوايل كتابه عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبي ودعوى فاطمة وراثة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبي
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى وما رجاه لرضاء رسول الله بابطال ابي بكر لفاطمة استرضاها عنه فرقيا جاء شفاعته
لفضله ابنه الحسين وقد اشتد من حال الغيب قبل زمان الاسلام فلم ترجوا منه قلت حسبنا شفاعة جده يوم الحساب **قال** المص رفع الله درجته وهذا
الحديث قد اشتمل على اشياء ردية منها مخالفة النبي امر الله تعالى في قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم ينذر فاطمة وعليا والعباس والحسن والحسين
هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه ولا احد من خلق الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان
ميراثهما من رسول الله وهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيئه من ازواج النبي حين توفي رسول الله ان يبعث عثمان الى ابي بكر يسأله ان يعطيهما
انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول من اعجب العجائب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ اصول الشرائع فلو لم يبلغ رسول الله
كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من الامة لزم عدم الانذار وهذا من غرائب الكلام وكان هذا الرجل نزل من شاهق جبل لا يعرف الحق من الباطل وهو
جاهل بالعهد بالاسلام واخذه تعصب حتى اورد المورد الى الحكم ان جميع الاحكام يجب ان يروى عن رسول الله جميع الانام والا لم يحصل الانذار ام يرى ان جميع
احكام الشرع من جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ام يزعم ان ابا بكر ليس من اهل الرواية حتى يلقيه العلماء بحر ويتقبلوه بالخشب لمذ كل
هذا امور باطلة فان هذا الحديث رواه ابو بكر فانه سمع من رسول الله فروى وتقرر الحكم وعلم به ثم بعده عمل الناس به انتهى **اقول** بل من اعجب العجائب
شدة جهله المركب الذي حمله على التعجب من ذلك وليس منه تعجب اما اولا فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول الشرائع من جهله مخترعات جهله وقد صرح
بتبعيه المفسرين عن اخرهم منهم الامام اصل النيشابوري تبعا لفخر الدين الرازي حيث قال في اوايل تفسير سورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب
بالزجر عن الفاعل انتهى ومثله في تفسير القاضي البيضاوي وغيره واما ثانيا فلان الكلام في الانذار الخاص المتعلق بالاية بذي القربى لا في الانذار
المطلقة ومن البين ان النبي اذا لم يأت بما امر به من انذار ذوي القربى مع قربه منهم ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبي عنهم لكان في ذلك
اخلالا منه بوجوب ما امر به من الانذار وهذا ظاهر على من نشأ في شاهق الجبال ومع هذا خفي على الناصب الخيال الذي ربط الفضل بنسبة بالخيال
ولعمري انه لو سمع الناصب الذي كفر هذا الدفع الذي لبس عنه مفرطا ربيع لذلك صفر وبهت كالذي الفم الحجر ولعلم عند ما الحجر في ناصل المتم فيما تقدم
مقدماته الاخر من الخذلان والهذيان لجعل مهدا واجب جمد بكل جرد مدد **قال** المص رفع الله درجته ومنها هؤلاء الى تجهل وغلظة معرفتهم بالاحكام مع ملازمتهم
لرسول الله ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ بن مردويه باسناده الى عائشة وذكرت كلام فاطمة لابي بكر وقالت اخرا وانتم
تزعمون ان لا ارث لنا الحكم الجاهلية تبغون اني لا ارث ابي ابن ابي قحافة في كتاب الله ان ترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا فدونكها مرحوبة
مخطومة مرقلة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والزعيم محمد والموعد القيمة وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى **قال** حفظه الله اقول لا يلزم من عدم علمنا
بحكم من احكام الدين جهلهم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام مما تقرر بعد رسول الله مع ان ابا بكر لما روى هذا الحديث حال تصديقه من القضية فصاقوا
وبما لم يسمعوا ذلك لطائفة هذا الحديث بدعوى ان كل الفروع في الاحاديث سمعه خواص رسول الله واجماع ان ابا بكر كان من اكثر الناس ملازمة ومصاحبة

رسول الله ولا يمكن ان يدعى فيه بانه سمع من رسول الله كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسأل عن غيره واما ما ذكر من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة
فلم يصح في الصحاح انتهى **واقول** ما ذكره ههنا كاتي به قبل في ذلك كلها تحلات وتمويهات ظاهرة عدل فيها عن جانب المقصد الواضح الى ناحية اخرى تارة
عن قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في حكم ميراث النبي وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته وانما جعلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم
المختصة بشأنهم مع علم اجنبي عنهم بها لزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى ولم يدع المص ههنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت كل الاحاديث النبوية واحكامه
حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم عالمون بجميع احكام الشريعة مطالعون للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في
شرح صحيح البخاري وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونها ويحكمون بها وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا الى المامون انك قد عرفت من
حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق
انه قال علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة وفيه ما يكون من حادث وعندنا الجامعة
فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذه الاحكام الكلام فقال اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب
فهو الالهام واما النقر في الاسماع فحديث الملائكة تسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح الرسول لا يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة ففيه ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان يقوم
الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله وخط علي بن ابي طالب بيده جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة حتى ان فيه ارش الخدش
ونصف الجلدة انتهى واما ما ذكره من ان حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا
سابقا ان ابن الصلاح قال في مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكررة اربعة الاف حديث مع انه روي عنه انه كان يقول
احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي الف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل اكثر ما فيهما فكيف المص مسندا بابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل
السنة وممن اثنوا عليه واشاروا بيان التعظيم اليه **قال** المص رفع الله درجته ومنها انه لزم عدم شفقة النبي على اهله واقاربه وخواصه فلا
يعلمهم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر وحده من الاباعد حتى يطلبوا ما لا يستحقون ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه عظيم الشفقة على الاباعد
حتى قال الله في حقه فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول احكام الشرع تعلم
من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الاصول الاربعة يعطي الاحكام والسنة يعلم من رواية الصحابة ولا كل من الصحابة يروون
جميع الاحكام بل كل طائفة من الاحكام رواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهد رسول الله لامته ولا فرق في الشفقة
بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم بما يتعلق بحال البعد
لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى **واقول** كلامه هذا ايضا مشتمل على نظير ما اسبقه
من التحيل والتمويه والانحراف عن المقصد لان عدم الفرق في الشفقة انما يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة
مخصوصة منهم ضرورة انه لا شفقة في ان يقول النبي حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذي لا يحتاج الى معرفتها حين الخطاب ولا يقول ذلك لمن يحتاج اليه ويحضر مجلسه
الشريف ويريد كيف موضع الوضوء والغسل واما ما ذكره من انه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فمردود بانه كيف يكون النبي معذورا
بذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر مع ما وقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي عجز عن بيانها
لسان التقرير منها رد شهادة علي مع جلالة قدره ومنها ايذاء فاطمة وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليها واوصت الى
علي ان يدفنها ليلا لئلا يحضر ابو بكر وعمر جنازتها لحملها السلام الى غير ذلك من مفاسد المشيدة النطاق الممتدة الرواق فهل كان النبي يعلم ان ابا بكر سيبلغ
ذلك الحكم الى ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقونا ابا بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتأذون ويضطربون ويقع بينهم الشر والبغضاء حتى يدعوه الشفقة على
ان يشافههم ايضا بالاعلام ذلك لهم وهل مثل ذلك على تقدير وقوعه عنه صلوات الله عليه الا تلبيس وتعمية حاشاه عن ذلك لا والله لو كان لبينه لهم
رسول الله المامور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته ومنها انه حلف ابا بكر حلفا لا يغيره ما كان على
عهد رسول الله وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبي غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله كما كان رسول الله يعطيهم وهذا
تغيير مع انه حلف ان لا يغير فلم لا غير مع فاطمة ويقضي فيها بعض حقوق نبينا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله بن عباس الى نجدة
بن عامر الحروري في جواب كتابه وكتب تسألني عن الخمس لمن هو وانا نقول هو لنا فابى علينا قومك ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول لم يثبت في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس بما عمل فيه ما عمل رسول الله كما رواه البخاري في صحيحه وان ذكر في الصحاح انه غير الخمس فيعارضه هذا الحديث فلا
يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي حلف فيه ابو بكر ارجح وهو مؤكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث رواه عنه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف
بالفعل اذا كان قابلا يرجح من رواية الفعل كما ذكره في التراجيح انتهى **واقول** الجمع بين الصحيحين ايضا من الصحاح بل جميع ما بين اثنين من الصحاح وقد سلم
الناصب صحة ما فيه من اول الكتاب الى ههنا فلا وجه للاشعار بانكار صحته ههنا واما ما ذكره من ترجيح الحديث الذي فيه الحلف فاني احلف بالايمان المغلظة

ان القول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول المتداولة مع ان رواية الفعل ارجح من رواية القول لما ان رواية المثبت مقدم على رواية النافي كما نص في الاصول
على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح بها المجتهد العمل بمدلول احد الحديثين المتعارضين لان الترجيح ينفي حجية مدلول احد الحديثين
كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا انكار من ههنا ان يكن الجمع بان حلف ابو بكر لا لمصلحة دفع فاطمة من ميراثها ثم حنث فاعطى كفارة يمينه وخلاص ذمته من
الاثم غاية الامر انه لم يعلم ان مخالفة فاطمة موجبة للكفارة ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جهة الاثم لا طوبا الاذناب المنسوبة في بيان
هذا الكتاب قال المصري الله درجته وروى انا ابا بكر اغضب فاطمة وانها هجرته وصاحبته حتى ماتت واوصت ان لا يصلي عليها وقد روى
مسلم في صحيحه قال قال رسول الله ص ان فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها ويوصيني ما اوصاها وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني فمن
اغضبها فقد اغضبني وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني
فمن اغضبها فقد اغضبني وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين وقيل ان رسول الله ص سال فاطمة وقال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء
هذه الامة فقالت واين هي من مريم بنت عمران واسية امرأة فرعون فقال هي سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عائشة ان محمدا ص قال يا فاطمة الا ترضين
ان تكوني سيدة نساء المؤمنين هذه الامة وروى الشيعة ان رسول الله ص قال من اذى فاطمة واغضبها فقد اذاها واغضبها وهذه الاخبار الصحاح
تدل على من اذاها واغضبها فقد اغضب الله ورسوله وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ثم يشهدون ويعجبون
ان ابا بكر اغضبها واذاها وهجرته الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فيلزم تكذيبهم في شهادتهم بصحتها او يطعنوا في القرآن العزيز
وهو كفر او يسبوا ابا بكر الى ما لا يحل ولا يجوز انتهى قال الناصب غضب الله اقول تذكرنا فيما سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا
الغضب يتبعه غضب الله تعالى وقد يكون في الحقوق المتعلقة بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون المغضب مبطلا ظالما في حق الغاضب
غضب فاطمة على ابي بكر في بحث شرعي عمل فيه ابو بكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضب عليه فاطمة فهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون ابو بكر في حكمه
ظالما مبطلا ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام في حق الامة فان كل من غضب الله فالله يغضب لغضبه فما فائدة تخصيصه بفاطمة واي منقبة يكون لها
على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة وهو انه لم يغضب لنفسها بل انما تغضب لحقوق الله تعالى فالله انما يغضب لغضبها وكذا رسول الله ص
يغضب لغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله وهو قريب من الحالات والعادات وغضب يحصل من عدم مراعاة المغضوب عليه حق الغاضب
عدم مراعاة خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير الخاطر وتألم القلب لهذا يتبعه الهجر وكثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا الغضب
ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ويخرج
نحكم بان غضب فاطمة على ابي بكر كان تألم الخاطر وهذا لا يستدعي ان يتأذى منه حاشاها عن ان يغضب على من يحبه ويصاحب النار والله تعالى يجمع بينهم ويرضيهم
كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة التي تتألم بها المؤمن ويفرح بها المنافق انتهى اقول وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم
الذي ذكره الناصب سقيم ولغضب الله على صاحبه وتقسيم وحيث يرجع خلاصة كلامه الى التقسيم الى ما ذكره في الجواب عن السؤال المورد في انتهى فلنتكلم عليه
ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله ص في شأن فاطمة مدحها بانها بانها لم تغضب نفسها قط مع ان الناصب قد اجاب في ذلك عنها نفسها
وكيف يصدق ما ذكره من ان الله تعالى انما يغضب لغضبها مع انه قال ايضا ان غضب فاطمة في قضية فدك واما لها مما لا يوجب غضب الله تعالى ثم كيف يجتمع
احتمال كونها كانت غاضبة لاجل حق نفسها مع استنباطه من الحديث الدلالة على انها انما تغضب لحقوق الله تعالى لا لحقوق نفسها وهل هذا الا
تناقض وتخليط صريح الجاه اليه ضيق الخناق وتواتر العوائق واستخف من ذلك تفرقته ههنا بين غضبها على ابي بكر وتألم قلبها منه واستدل نظرا الى انه
ربما يفهم في العرف الطارئ من الغضب نحو استيلاء من صاحبه ولم يكن للفاطمة المعصومة المظلومة بعد وفات النبي ص استيلاء على ابي بكر وغيره فقد وقع
فيما مر من حديث البخاري ان ايذاءها ايذاء للنبي ص ولا ريب ان التأذي وتألم القلب منها وفان ههنا كما لا يخفى فوجه عصاب الله سمعه وبصره عقابه
الى ابي بكر من هذه الجهة ويصير الفرق المذكور لغوا محضا عن جانب غضب الله تعالى عنه واما ما ذكره من ان كثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا
الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب فمردود بان الاستدعاء والاقتضاء في تلك الصور ايضا كان ثابتا لكن المانع وهو
عروض الرضاء بعد ذلك حال دون وجوده ضرورة ان وجود المعلول كما يتوقف على العلة المقتضية يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرائط ولو فرض
بقاء غضبه صلوات الله عليه على بعض اصحابه من غير ان يعقبه رضاه لكان ذلك الصحابي داخلا في الوعيد البتة وقد علم بهذا فتلك المماثلة بين غضب
فاطمة على ابي بكر وبين ما مثل به الناصب من غضب النبي ص على احد من اصحابه مقرونا برضاه عنه لما عرفت من انه لو يحصل رضاه فاطمة عن ابي بكر
في مدة حيوتها وماتت ساخطة عليه وحسبك في ذلك ما روي عن مولانا الرضا ع من ان رجلا من ولد الزبير مكة عرض عليه وقال له ما تقول
في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فاتح السائل عليه كشف الجواب فقال ع كانت لنا صالحة ماتت وهي عليها ساخطة
ولم ياتنا بعد موتها انها رضيت عنها انتهى قال المصري رفع الله درجته على ان عمر كتب عن علي والعباس ذلك روى البخاري ومسلم في صحيحهما قال
عمر للعباس وعلي فلما توفي رسول الله ص قال ابو بكر انا ولي رسول الله ص فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من
ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله ص لا نورث ما تركناه صدقة فرأيتماه كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي

فاطمة ع

كان من شأن الامر بالجهر

اعاد ابا بكر وعمر في سند النبي ص في الصحيحين

ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وولي ابي بكر فرايتماني كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار راشد تابع للحق فوليتها ثم جئتماني وهذا وانتما
جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله ص وكذا لعمر مع ان
رسول الله ص مات وقد جعلهم الله من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعتبر عن النبي ص بقوله للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان
الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا ايها الرسول يا ايها النبي يا ايها المدثر يا ايها المزمل وفاوى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في اربعة
مواطن شهد له فيها بالرسالة لضرورة تخصيصه وتعيينه مع الاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم
لكن رسول الله وخاتم النبيين برسول ياتي من بعدي اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ثم عبر عن بنيه ص مع عظم شانهما وشرف منزلتهما بقوله لامير المؤمنين ص ويطلب هذا ميراث امه ثم انه لما كان وصف اعتقاده على والعباس في
حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان اثمان غادران خائنان فان كان اعتقاده فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما لا يصلحان
للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال عنهما بهتانا وزورا وان كان اعتقاده مخطئا وان كان مصيبا لزم تطرق الذم الى علي والعباس حيث اعتقدا
في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحوه للامامة مع ان الله قد نزهه عن الكذب بقوله ان الزور مع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحهما ان قول عمر هذا
لعلي والعباس كان بحضرة مالك ابن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وزبير وسعد ولم يعتذر امير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره
عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر وعمر انتهى **فاقول** الناصب غفر الله تعالى اقول اما قول عمر فقال ابو بكر انا ولي رسول الله ص فكل من تولى الخلافة
فهو ولي رسول الله ص والمراد بالولي ههنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله ص وليه كما قدمنا في معنى الخلافة
وكذا قول عمر واما جعل رسول الله لهما من عسكر اسامة لا يقتضي ان يجعلهما رعيته فمن امره ص ان يذهب الى عسكر في تحت امارته لا يصير رعيته لذلك الامير
الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله ص يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره فكانوا رعية رسول الله ص لا لصاحب الراية فان صاحب
الراية ايضا من الرعايا وهذا طعن في غاية السماجة واما قول عمر لهما تطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر علة طلب
الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب فضلا عن ان عمر في صدر الحديث قال انا توفي رسول الله ص تذكره بلقبه الشريف ثم
ذكره في عين هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث وليس فيه صلا سوء ادب كما نقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث
محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الاية وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امراته فهو ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر
الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لانها نساء لا ادب ثم ما ذكره من ان اعتقاد علي والعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا كلام ادخله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في صحيحه
ان عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي ص فقال ابو بكر انا ولي رسول الله ص وانتما حينئذ تذكران ان ابا بكر فيها كما تقولان والله يعلم انه فيه
لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي الله ابا بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وابي بكر فقبضته سنتين من امارتي واعمل فيه برسول الله ص وابي بكر والله
يعلم اني فيه صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال فرايتماني كاذبا غادرا خائنا حتى
يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه مروي فهذا كلام يفرضه الحاكم ويقوله على حسب الفرض والتقدير والزعم وامثال هذه كثيرة في المحاورات ان الحاكم اذا
حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له تحسبني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون زعمك في هذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب
بحال الحكم لا هو حقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي ولا العباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام
الا على ارادة اثبات هذا الاعتقاد لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب يحصل من كل ذرة جبلا انتهى **فاقول** قد مر لنا على ما قرره الناصب في
معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلف باطل وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا له في اموره كما يرشد اليه قوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة اي جاعلك للناس اماما هو ناظر في قومي واشتقاق الخليفة من مجيء واحد خلف اخر لا ينافي اعتبار الخصوصية المذكورة
في تمام معناها وهذا كالكتاب فانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على ان كلام المص قدس
سره ليس فيه ان من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فان هذا كلام يسلمه المص ههنا عن الخصم مما شاء معترفا بانما كان ان من كان بحال جعله النبي
مرة وترتين رعية وتبعا لعبد من عبيده فكيف حصل له نيابة الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة ولو لا ان غرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل
البيت ع واما ما ذكره من ان جعل رسول الله ص ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعية له ففيه ان الرعية من يجري عليه حكم غيره من فوقه و
حكم صاحب العسكر جار على احادهم ولا ينافي هذا ان يكون صاحب العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض امرائه بقي
كلها الهما انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة انه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو المنقول
ههنا فان ابا علي جمع اليه ليعرفه سماجة انكاره ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي استدل به الحنفية على انه لا قطع في سرقة احد الزوجين عن الاخر
وهو قوله ص الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ثم قالوا فالامير الذي على الناس راع ومسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم
والمراة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسئولة عنهم انتهى واما قوله ان قول عمر لهما تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب

في جامع الاصول من نقل رواية البخاري عن علي وعباس وزعمان ان ابا بكر فيها كذا في صحيح البخاري صادق في سيرته راشد تابع للحق

بما عمل فيه

في القاموس الرعي محل الرعي من ولي امر قوم والمنصرف انتهى وقال في التاج ابو الرعي تمرة تنبت في اصل سنبلة الذرة وقال مجمل

فالصواب فيه ان يقول انه على طريق محاورات اهل الجاهلية والاعجمين من اسلم من العرب بينما اكابر الصحابة الكرام الذين نادوا بتوقير
باداب الله وحسن الخاطب لم يكونوا جاهلين هذا الجرى حضوصا في الاقوال الذي كان بالغتهم ناصية فيها الى دعاية مقتضى الحال ومقتضى الله
يتخرج المقال كان عليه عادة النبي صلى الله عليه وسلم الذي خطب عنده واهل تعظيم الانفراد وبين كثرة الله كم في زمرة من الكلام حيث قال من اطاع الله ورسوله فقد
ومن عصاهما فقد غوى فقال له صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فاذا كان دقة الادب بهذا الشبه كيف يصح من عمر ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الا
والاتيان باسلوب محاورة اجلاف العرب هل كان ذكر كون عباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تقدم في الجملة وكون ان اعتبر حقا او كان وجه مطالبة عمر عليه السلام الميراث فذلك انما
اشتباه حتى احتاج الى التاويل ذلك الكلام المورث للايلام وعلى تقدير تسليم الاحتياج اليه ما كان يضره والكلام لو فرنه بالصلوة والتسليم ولقد
موضوع مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي افسد الدهر بانقله ياقوت الحموي في كتاب المشتبه باب الصحابة في باب من كتاب المعجم البلدان عن عبد الرزاق
نعام الصنعاني الشيخ احمد بن حنبل وغيره من اكابر المحدثين حيث قال حدثنا قطن بن عبد الله المبارك الصنعاني عن يزيد بن المبارك انه قال كنا عند عبد الرزاق
حدثنا بحديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس بن الحدثان الطويل لما اقرا قول عمر لعلي والعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وطلب هذا ميراث امه
من ابيها قال لا يقول الا انوك لرسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى ولا يخفى ان معنى الانوك الاحمق فما قال وما ذكره من ان عمر عبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بانوك من ذلك عدم تعظيمه
عند اسلامه بشهادة ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم ايضا بل مراده انه عند خطاب علي وعباس وفاطمة واستخفافه لهم اسقط بذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهما
للاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب اصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت في اعراضه صلى الله عليه وسلم من الخطيب ولقاء الذي منه عن توجيه الصلوة والتسليم
اليه في بقية الكلام لولا عدم مبالاته بتعظيمه صلى الله عليه وسلم مع وجوب الاكثار منها وعدم الغفلة منها عند القاضي ابي بكر وجماعة واستحبابها عند اخرين واما قوله ان
عمر ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول ايضا فيه ان المصنف لم يقل ان عمر ذكر النبي صلى الله عليه وسلم باسمه حتى يجاب بانكار ذلك بل قال ما حاصله ان الله تعالى راعى تعظيم النبي
الى الغاية لم يذكره في اكثر الخطابات باسمه بل ذكره بالظاهر تعظيما لشانه وقد ذكره عمر في كلامه هذا من غير ان يعبر عنه بالنعت ولا بشيء اخر بدل على
تعظيمهم وبالجملة التعظيم انما يحصل بترك الاسم والاشارة واللقب كما وقع في القران الكريم لا بتركهما جميعا كما فعله عمر وايضا قد مر ان من محاسن الادب عدم
مخاطبة احد من احاد المؤمنين بينما اكابرهم بناء الخطاب وكانه وان يخاطب الواحد منهم بصيغة الجمع وبنحو قوله يا سيدي ويا فلان ولا يقول له
كنت او قلت كذا او فعلت كذا بل يقول انكم وقلتم وفعلتم وان لا يسميه في غيبته باسمه الا مقرونا بما يشعر بتعظيمه وقد اخل الجمع هذه الاداب
بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والولي وعمها وسيدة النساء كما لا يخفى بل بغيره عن علي عم بلفظه هذا لصريحه في ارادة الاستخفاف والاستهجان كما بينه
اهل اللسان ولما ذكره من ان المصنف وخل في حديث البخاري قوله انما خاصة غادرا فيه ان المصنف جمع لزيادة الاعتماد بين ما رواه البخاري ومسلم
كما صرح به ذلك الزيادة وان لم تكن في حديث البخاري مفصلا لنفي وجوده فيه وذكر في حديث مسلم بقوله كاذبا خاصة غادرا خائنا فاجرا
البخاري لما روى ان في ذلك التفصيل تفضيح حال خليفة بدليله بقوله كانا تقولان كانا بعضا اخر منهم بالغ في الاختصار والاخر زيد ذكر بدل قوله ان
ابا بكر فيها كذا ولهذا ايضا بدل الناصب لفظ ثم ان بقوله تذكران وكل ذلك في مرتبة الوضع كما لا يخفى ثم لولا ان الناصب علم ان تلك الزيادة هو
في رواية مسلم وغائبة في نسبة ادخالها كذبا الى المصنف كان الظاهر ان يطلق في نسبة الادخال ويقول بانه ادخلها في رواية البخاري ومسلم لا ان يقتصر
نسبة ادخالها في رواية البخاري فقط فلله الحمد ولي الناصب الى صحيح مسلم وجامع الاصول ثم تبين صدق المقال عليه وما ذكره من ان الحاكم كثيرا ما يعرض
ويقول في كتابه على سبيل التعبير مثل ذلك من غير ارادة ثبوت ذلك فانهم كما منعوا الحاكم من اليمين الذي لا يؤمن معه من جرح الخصوم كذلك منعوا
من العبوس والانقباض الذي يمنعهم عن طلاقة اللسان واللحن بالحجة فكيف يكون الحال مع تلك الاتهامات والتقديرات الشنيعة واما قوله لو لم يرد
هذه النسبة فالحصل له شان عمر كان يتهمهما بذلك ويريد دهما والا لما مضى لا لقاء كلام لا يراد به معناه الحقيقي ولا لازمه وح كان لكل منهما
ان يعتذر عن الاخر ثم كيف لا يوقع من غير ارادة حقيقة هذه النسبة مع ما علم من عداوته لاهل البيت وسوء نظره بهم وهو الذي منع ابا بكر عن
دعوله وحده على علي عم عند استنكاره على عم وجوه الناس بفوت فاطمة عم وطلبه ابا بكر في بيته وحده للمصالحة كراهة حضور عمر فقد روى مسلم
قال عمر لابي بكر ح والله لا تدخل عليهم وحدك الحديث قال المصنف رفع الله قدره وقد روى الجمهور في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم اراد ان يشتري موضع
المسجد من بني النجار فوهبوه له وكان فيه نخل وقبور المشركين فقلع النخل ونبش القبور وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي من المعلوم ان غايته لم يكن لها
ولا لابيها دار بالمدينة ولا اثرها ولا بيت حتى اضافها ودعت حجرة لسكناها فيها ولا ابوها اليها ولا كما فعل طلحة انتهى وذا الناصب حيث قال ثابت
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جعل كل حجرة ملكا لصاحبها الساكنة فيها من ازواجه وهذا امر كان مقررا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال حيوته فلا يحتاج الى طلب البينة
بعد الوفاة فهذا ان ذلك فانها كانت تحت يد رسول الله كسائر اموال الفيء ولم يكن في تصرف فاطمة فكان الواجب على ابي بكر طلب البينة على انا اثبتنا قبل
ان جهت دعوى فاطمة النحلة واقام البينة ثم يفتح لانه لم يتح في البخاري ان فاطمة طلبتها من ابي بكر ميراثا فلم يكن لها ان يطلبها نحلة وقد صح الاول فسقط الثالث
لانه غير هذا كونه في الصحاح والله اعلم وقد وجدت في كتاب اعلام الحديث في شرح البخاري لابي سليمان الخطابي انه قال بلغني عن سفيان بن عيينة انه كان
يقول الزواج النبي في معطى المعتدات اذ كن لا يجوز لهن ان ينكحن ابدا فجرت لهن النفقة وتركت حجرهن لهن يسكنها انتهى فعلى هذا فهو الثالث

وأقول كون كل عجوة بجعل ملكا لواحدة من النساء دعوى بحتة لم يدل عليه سنة ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه وان العجوة لم تكن ملكا لعائشة
بل كان ميراثا قوله ابن عباس ثم لعائشة في شعر الشهور حين توفيت اندفن بالبقيع الحسن ثم عند جدته ثم وضعت من ان يجد به ثم عهد وجاءت واكبه
على بقية لذلك شعر تجلت تبغلت فلو عشت تغيلت تلك المتاع من الثمن وما كل تطلعت فلو كان البيت ملكا لعائشة لوقع قول ابن عباس لك المتاع
من الثمن لغوا واما ادعاء فاطمة لفدك فقد بينا صحته وانه لا منافاة بين دعوى الميراث بعد دعوى النحلة استظهارا في الحكم وتبكيتا للخصم
المعاند فتذكروا واما ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس بمذكور في الصحاح فقد تراه الصحيح ليس بمحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك
الصحاح بعد الكشوف والتصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي والبيانوني في تاريخهما ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائة الف حديث في مناقب اهل البيت عليهم السلام
غير ما كان يرويه في الابواب الاخر من اضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان يروي مائة الف حديث صحيح فيما يقرب منه من ما في كتابيهما بعد حذف
المكررات والمتداخلات لا يبلغ سبعة الاف حديث واما ما نقله عن شرح البخاري من ان ازواج النبي ص في معنى المعتدات فجهله لكن غاية ما تثبت بالحديث بعدته
وخرجت عن عدة النبي بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على ان بقاء المعتدات في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان
المعتدة البائن والمتوفى عنها زوجها لا يجب عندنا وعند فقهاء السنة سكنى ولا نفقة ايضا وايضا لا نسلم ان في حكم الشيء حكمه حكم ذلك الشيء بل الحكم بذلك تحكم قال
اللعن رفع الله درجته وخرجت عائشة الى قتال امير المؤمنين ع ومعلوم انها عاصيته بذلك اما اولا فلان الله تعالى قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار
في منزلها فهتكت حجاب الله تعالى ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب
بدمه لها حكم الخلافة فيلزمها جهد خرجت للطلب ما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان امير المؤمنين ع لم يحضر قتله ولا امر به ولا اطاع عليه و
قد ذكر ذلك كثير واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان وتقول اقتلوا نعثلا اقتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين
بالخلافة اسندت القتل اليه وطالبته بدمه لبغضها له وعداوتها معه ع ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة و
فاطمة لما جاءت تطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها خلق ولم يساعدها بشر انتهى وقال الناصب غضنفر الله
اقول قد سبق ان من خرج على علي ع كان امام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج على الامام بشبهة وهو لا مخرج لعلي ع فهو الامام بشبهة ان
في عسكره قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي وهذا الرجل فهم من الكلام اثبت اعترافه على نفسه عثمان وقد ابطلناه فما ذكره هنا من تبرئة
علي من دم عثمان مع ما تقدم لما ذكره هنا لان عائشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي ان البغي ليس بمحرم الدم ولا هو من العصيان لبغي لانه خروج
بالشبهة فصاحبه مجتهد مخطئ والمجتهد المخطئ ليس بعاص واما ما ذكر ان الله تعالى نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج و
الخروج بالتبرج كان من دأب نساء الجاهلية ان يتبرجن بالحلي فيخرجن لا ارادة الخروج ولحلي الناس فيقطع الناس فهن هذا تبرج الجاهلية ولو كان الله تعالى
امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج واما ما ذكر انها ليست ولي الدم
حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب والخطأ في
هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية للاجتهاد ما قولها اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح وان صح فنعثل لم يكن من
اسماء عثمان وربما اراد شخصا اخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين ع فهذا كذب وزور وباطل بل ذكر ارباب الاخبار ان بعد الفراغ عن وقعة
جمل دخل علي على عائشة فقالت عائشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المرأة واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كانت الا هذا وهذا
يدل على نفي العداوة بل هذا من مقاولات الحموات يكون بين المرأة والاحماء ولا يتهم الناس عداوة واما ما ذكر ان عائشة ساعدها الناس الكثير
فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله لم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث و
الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر العساكر والمساعدة فان هذا دعوى وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى الفاطمة النحلة واقامة البينة
غير صحيحة انتهى وأقول من المشهور والمسطور في كتب الجمهور ان عائشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى البصرة ونهبوا بيت مال المسلمين وقتلوا جمعا
من عمال علي واخرجوا عامله وعثمان بن حنيف الصحابي الانصاري رضي على الحالة الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب
انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان لظهور انه لو كان غرضهم ذلك وناخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة من علي ع هنالك
وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام الناصب عن النبي ص وكيف يتصور الاحتساب في مطالبة دم واحد يحتاج الى ارتكاب ارتداد جمع من المسلمين
من اصحاب علي ع ونهب بيت المال والبصرة ولا ثم الاصرار في ذلك حتى هلك الوف منهم وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ما ذكر
المص الحديث السابع عشر المنقول عن مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يقولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المؤمنين
انتهى ثم كيف يكون محاربوا علي ع مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور بين الجمهور من قوله ص يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيرهما وربما
وايضا ما الفرق بين من منع الزكوة عن ابي بكر بشبهة ان الزكوة مما لا يجب فيه بعد النبي ص الى احد يقسمها الى الفقراء وانما علينا ان نقسمها
على فقراء قومنا وبشبهة عدم استحقاق ابي بكر الخلافة على اختلاف القولين وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي ع باحدى الشبهتين الاخريين حتى
يسمى الاول مرتدا عاصيا دون الثاني مع ان مالك بن نويرة ورئيس بني حنيفة كان صحابيا ايضا وقد اظهر عمر بن خالد قتله وقومه بغير حق وبالغ

على ابي بكر في الاقتصاص عن خالد وردعلى بقية قوم ارسلهم في ايام خلافته وهل فارق بين الطائفتين سوى ان بني حنيفة كانوا مرجئة على غير علي ما
روى واصحاب الجمل من اعدائه واما قوله ارق ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فورد بان الله تعالى امرهن اولا بالسكون في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ثم عطف
على ذلك النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة لا الخروج مع اظهار الزينة فابن في كلامه لفظ الخروج حتى يتعين ما يكون مع اظهار الزينة
ولا يلزم الخروج لجواز اظهارها على الاجنبي الداخل في البيت من سطح البيت على المارة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه تعالى كوكان امرهن بترك الخروج مطلقا
لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة فمدفوع بان ما وجب عليهن من الحج فقد تقدم مع النبي وكانوا معه في السفر فحكم قرارهن في بيوتهن واما
بعده فلا تلزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضورهن الجماعة في المسجد فلم يرد احد ان نساء النبي خرجن بامر حيوته او بعده فانه للصلوة جماعة بل الوارد
انهن كن يصلين في بيوتهن بصلوة النبي في المسجد واما ما ذكره من ان عائشة خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد
مر منا ما يرشد الى حرمة هذا الاحتساب لانها كانت مقرة باجتناب نفسها في خروجها من بيتها الذي امرها الله بالقرار فيه وهتكها حرمة
الاسلام بتسبب اسباب اهل الاسلام بركوبها على قلوص رحلة من مرحلة الى مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رضي ومن ثمة ما شنعت به عليها
قولها الواثب الذي تثب ثم قيل لها ادخلي الجنة لاستحيت من رسول الله وقد اخرج البخاري في صحيحه ما سيذكره المص من قول النبي الفتنة تجيء
من ههنا قلنا من حيث يطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة في كتاب
السياسة والامامة انه لما انتهى عسكر عائشة الى ماء الحوأب في بعض الطريق نبحتها كلاب الحوأب فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا فقال هذا ماء الحوأب
قالت فما ارى الا راجعة قال لم قالت سمعت رسول الله يقول لنسائه كاني باحداكن قد نبحتها كلاب الحوأب فما لي ان تكوني انت فاخبرها انتهى ومع
ظهور خطائها وعصيانها من هذه القضية فما عاقها عن الرجوع شدة معاداتها لعلي والتماس من كان معه من بني امية الجمل بينها ابن اختها عبد الله
بن الزبير اللعين المجهول على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته الناقصة الصلوة على النبي فلما انكر واعليه قال اجاب بان
له اهيل سوء اذا ذكروا باسمه شمخوا بانوفهم وبالجملة بعد ظهور خطاء اجتهادها عليها من قضية كلاب الحوأب كيف حملها الاصرار على ذلك و
كيف جاز الاعتذار عن قتالها بانها اخطأت في الاجتهاد هاهنا وغير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قولها اقتلوا نعثلا انتهى لم يصح في الصحاح فقد
مر من ان الصحيح غير منحصر فيما تضمنه كتب الصحاح المتداولة وهذا مما روي في جميع ما رايناه من التواريخ والسير المعتبرة قال قتيبة وذكروا ان عائشة
اتاها خبر بيعة علي وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها قتل عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت ابالي ان يقع السماء على الارض قتل والله مظلوما
وانا طالب بدمه فقال لها عبيد ابن ام كلاب اول من طعن عليه واجمع الناس فيه لانت قلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت عائشة قد قتلوه قلت وقال
الناس فقال عبيد شعر منك البداء ومنك الغير ومنك الرياح ومنك المطر وانت امرت بقتل الامام وقلت لنا انه قد كفر
فقدمنا اطعناك في فعله وقاتله عندنا ما امر قال فلما اتى عائشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة علي وابوا ان يبايعوه امرت فنادى لها هودج
من حديد وجعل فيها موضع لعينيها ثم خرجت معها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله ان نعثلا لم يكن من امية عثمان
فلا ينافي تعييرها عثمان بذلك ازراء عليه لما روي ان نعثلا كان اسم يهودي ذلك شبيه بعثمان في اللحية وبعض اخر من شمائله فكانت تتمتع
بذلك ازراء واهانة له وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللعوني مجد الدين الفيروزابادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق و
يهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا نيل منه انتهى واما انكار الناصب لعداوة عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين فمن قبيل
انكار نفسه لعداوته مع ظهورها على صفحات تاليفه فلثبات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك مما قد ورد بياض ساعا من قولها اني اكره دخول مكة
ولعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن عباس بعد انقضاء حرب الجمل نافية لكون علي امير المؤمنين ان امير المؤمنين كان عمر وشنعها عن
التصريح باسم علي في بعض الاخبار الذي رواه البخاري ومسلم والتعبير عنه برجل الى غير ذلك وقد ظهر بذلك ان ما نقله عن عائشة من استعذارها
عن علي بعد حرب الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عائشة صادقة فيما ذكرنا من انه لم يكن بينها وبين علي من العداوة الا ما
يكون بين المرء واحمائه وهذا لا ينفي العداوة المحرمة فان من الامثال السائرة ان العداوة بين القبيلة كالنار في الفيلة فكيف بين المرء
واحمائه فانها ينبغي ان يكون كالحديدة المحماة واما ما ذكره من ان الناس انما لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر
العساكر فغير ان اخذ فدك عن فاطمة كان ظلما صريحا وغصبا فضيحا لما قد مر مرارا من انها كانت في يدها في زمان النبي فاخرجوا وكيلها
عنها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله تعالى من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما تكلفت فاطمة اقامة البينة على ذلك في مجلس ابي بكر
لظنها انه ربما يستحي عند ذلك عن الاصرار فيما قصده من الظلم والغصب والا فقد كانت القضية من قبيل ما قيل شعر قيل الخصام وانت الخصم والحكم
وكانت لا تقية بجر العسكر لاجلها او ومدت ثم على ذلك اعوانا وانصارا كما ان العائشة الغازية المحتسبة جرت على حاكم زمانه وهو علي عسكر لطلبها
انه اخل في حكم قتلة عثمان مع عدم كونها وليته الدم فافهم قال المص رفع الله درجته ثم انها جعلت بيت رسول الله مقبرة لابيها ولعمرها الجبيان
عن النبي فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب استيذان جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين فكان يجب استيذانهم وان كان ملكا لقاتلت
كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى احمد في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال ما بين بيتي ومنبري

روضة من رياض الجنة وروى الطبراني قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري انتهى وقال الناصب
خفضه الله تعالى قد سبق ان البيت كانت لعائشة بتمليك رسول الله ص اياها وانه نسبه رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه
ومضجعه وعائشة زوجته ومن يطأ بين المرء والزوجة ولكل منهما نسبت البيت الى نفسها ولبس بين المرء والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال
ولكل احد منهما ان يقول البيت لي واما قولهم ان عائشة لم يكن لها بيت في الدار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي ملكها رسول الله ص ثم نقول لو لم يكن البيت
لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها ولا لكان مقتضى حق الولاد ان كان ميراثا ولكان ينبغي
ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم ان ازواج النبي ص قد تصرفوا في بيوتهن في حياتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها
تصرف الملاك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز ايام الوليد بن عبد الملك وجعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله ص لكان عمر بن عبد العزيز يردها
الى اولاد فاطمة ويتبرأ منهم كما رضوا انه على ذلك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات انتهى **وقال** قد مر منا ان دعوى تمليك
النبي ص البيت لعائشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعجز عنها احد اذا لم يرع في ذلك ورع او حياء مع انها مردودة بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور من
ابن عباس رض واما ما ذكره من ان نسبة رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه ففيه ان ذلك ارتكاب للتجوز
وهو خلاف الاصل المقرر من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا
يصير بمجردها ثابتة بلا قرينة ولا دليل فبقي ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت ص او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة
في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره الناصب على الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا لرسول الله ص وكان حراما عليه لانه من فيها فلا بد من ان ذهبوا بالنبي ص
الى السماء او الى الارض مقدسة اخرى لا يكون قولهم انها حيث يعار رسول الله ص مدحا لها مع مجرد المصلحة والمغالطة بدون المناسبة المعنوية لا يوجب
نفعا وكذا فخرا كان ابو الحجة كانا ماملين لنور النبوة وبنام في حجرها وحجر مضجعه حلية السعادة وكانوا ثلاثتهم كافرين بزعم الخصم وكذا اسية
بنت مزاحم كانت تحت فرعون مع ظهور كفر فرعون وكذا قال ان يكون ذلك من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي ان ينتزعه امير المؤمنين في ايام خلافته ولكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة
فالجواب عنه ما سبق انفا من ان ابا الناصب يعلم تصرفه تعالى في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه ابا بكر وعمر فقد ذكر علي انه ص تيمما رام في قبرها
في الارض المغصوبة تنبيه عليه بما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله ص من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين وفي رواية انه قال ص من غصب من الارض شبرا بغير حق طوقه بها الى سبع ارضين وقال محمد بن حبيب الصيبي رحمه الله في قصيدة له يمدح مولانا
الرضا ع ونشر الشافي جوار قبره الشريف من قبر هرون العباسي الكثيف شعر قبران في طوس الهدى في لحد ثراه ضرام قبران مقترنان
هذا بعد سموته بها بوداد وكذلك ذاك من جهنم حفرة فيها يجد للنوى هيام قرب النوى من الزكي مضاعف لعذابه لا نفد الارغام
ان بدن منه فانه لنا عد وعليه من خلع العذاب كام وكذا التين بيت الاجر الذي يدينه منك جنادل الزحام لا بل جرى عليه اعظم حسرة اذ
انت تكرم التين بنام سوء العذاب مضاعف يجزى به الساعات والايام والاعوام واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت
عن ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه ليس من الشجرة الملعونة الغاصبة للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونها صدقة كما يدعيه الخصم ان
يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج او لبعض ورثتهن من باب الصالح كما ذكره الناصب سابقا
في باب بني حبيب من انه يجوز ان يكون اعطاهم مروان بدينين وحجرة من بيوت النبي ص من باب الصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانه صار ملك من اخذه
من باب الصالح فلا ينافي كون تلك ملك النبي ص في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ودمرناه به على هفوات الناصب ان نسبته الى هذيان من
قبل نسبة خليفته الثاني كلام النبي ص الى الهذيان والله المستعان **قال** تغمد الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت
ما غرت على احد من نساء النبي ص مثل ما غرت على خديجة وما رأيتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدائق
خديجة فربما قلت له كانه لم يكن في الدنيا امرأة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت وكان لي منها ولد قالت عائشة وامره ربه او جبرئيل ان يبشرها ان خديجة
لها بيت في الجنة من قصب ولا صخب فيه ولا نصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعائشة قاتلت امير المؤمنين ع بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة
عشر الفا صحابيا وغيره من المسلمين وافشت سر رسول الله ص كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر خليفة ابيها شدد عليها بذلك وعلل الفرق
سوء صحبتها لرسول الله ص فقال ان اباها ابو بكر دخل يوما على النبي ص وقد وقع منها في حق النبي ص امر مكروه فكلفه النبي ص ان يسمع ما جرى وبدخل بينهما فقال
لها رسول الله ص تكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب هل كان عنده الا الحق وينظر الفرق بين خديجة وعائشة
وقد ذكر الحافظ من اهل السنة في كتاب الانصاف غاية الانكار على من يساوي عائشة بخديجة ويفضلها عليها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى
اقول اما فضائل خديجة فهي كثيرة لا تحصى ووصفها رسول الله ص وقال ان لخديجة بيت من القصب لا صخب فيها ولا نصب مساعيها في خدمة رسول الله ص كثيرة وكذا
لكل واحدة من ازواج النبي ص فضيلة وليس لنا ولا لاشالنا ان ندخل في الفرق بين ازواج النبي ص وما كان لنا ان نتكلم في شأنهن بما يشبه طعنا او قدحا فان
كل هذا يرجع الى عرض رسول الله ص والتعرض لحرمه هتك سترهن بعد السنين الطاولة وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكره من افشاء سر رسول الله

فهذا منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع منهم على ان رسول الله صلعم دخل في بيت حفصة مارية القبطية فغارت حفصة فحرمها
على نفسه من اغاظة خاطر حفصة واستكتمته السر فافشت عنه عائشة واما ما ذكره من الغيرة ان عائشة قالت لم يكن رسول الله صلعم يتكلم ولا تقول لا حقا فان عائشة كانت من
اعلم الناس بان رسول الله صلعم لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام يعرض للنساء عند مجادلة الرجل فتقوله من الغيرة ولم يذكر تتمة الحديث انها لما قالت هذا الكلام
ضربها ابو بكر وقال اتقولين لرسول الله صلعم هذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله صلعم لابي بكر دعها فعلم ان رسول الله صلعم كان يعلم ان هذا الكلام مصدره
ان رسول الله صلعم منها من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله صلعم قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عائشة
وخديجة فليس يتعلق بشيء من امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى **واقول** الكل مدخول معلول اما ما ذكره من انه ليس لنا ولا مثالنا ان ندخل في الغيرة
بين ازواج الرسول صلعم فتصويب باردة مناقض لتوقفهم في اثبات افضلية ابي بكر من النبي وسائر صحابه مع كونه ملحقا بالحال ولاثباتهم افضلية الانبياء
عن الملائكة او العكس مع عدم تعلق له بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله صلعم منسوب الى حفصة بلا خلاف
بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عائشة معها كما صرحوا به ايضا وانما خص المص الكلام ههنا بعائشة لكون المقام مقصورا في ذكر احوالها دون حفصة
ولا فافشاء السر قد وقع منهما كما نطق به الاية والرواية فقد روي ان رسول الله صلعم خلا بمارية القبطية في يوم عائشة وعلمت بذلك حفصة فقال
لها اكتمي علي وقد حرمت مارية على نفسي واخبرها انه يملك من بعده ابو بكر وعمر فارضاها بذلك واستكتمها فلم تكتم واعلمت عائشة الخبر وحدثت كل منهما
ابا بها بذلك فاطلع الله تعالى نبيه صلعم فطلقها واعتزل نسائه ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولاشتراك حفصة وعائشة في ذلك قال الله
تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن اخلاص رسول الله صلعم من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه
هذا وربما يتوهم الناظر فيهما ويتاه من اخبار النبي صلعم لحفصة بان ابا بكر وعمر يملك بعده ان ذلك ناظر الى الخلافة وقد ثبت النص على خلافتهما وتم الدست
لاهل السنة فنقول لا كل سواء مرة ولا كل حراء جمرة فان النظر نظران نظر بادي ونظر بتحقيق وسداد والنظر الادنى كثيرا ما يخطئ في المبادي والله الهادي
فليتامل الفطن اولا ان الملك مقابل الخلافة والامامة في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك و
هذا الحديث ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه ايضا اصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد
به الخلافة الثابتة من الله تعالى ورسوله لاظهرها النبي صلعم قبل ذلك لابي بكر وعمر وقررها بعده لهما مع انه لم يتحقق شيء من ذلك اتفاقا وايضا لو كان المراد بها الخلافة
لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة او احد من متاخري اهل السنة الذين تكلفوا لاثبات النص له بالادلة الواهية سيما هذا الناصب الغوي المتمسك بكل
حشيش ثم ذلك اخبار عما قضى الله تعالى به من الحكم الكوني دون التكليف الشرعي فلا يلزم تعلق ارادة الله بنيلهما الملك بعد النبي صلعم ليكونا مطيعين مثابين
في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة لفرعون ونمرود وشداد وسائر المتغلبين المستولين على البلاد والعباد يدل على ان ما ذكره
في مناقب العشرة من كتاب المشكوة رواية عن احمد انه قال النبي صلعم في جملة حديث سئلوا منه عمر يجعل الله بعده وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه
هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى ووجه الدلالة انه صلعم اخبر عن ان عليا لم يستحق الخلافة وانه اوص بذلك مريدا لكن القوم لا يفعلون ذلك ولا
يرضون به عنادا ولدادا واما ما ذكره من ان عائشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله صلعم ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر لم
يعلم النبي صلعم كذلك وسبب بعض اقواله صلعم الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المرة التي تكون من اعلم الناس بحالة قدر رسول الله صلعم لا ينبغي منها ان تجادله مجادلة
عوام النساء ارواحهن وكان عليها ان تعلم حرمة مجادلتها مع النبي صلعم وان اثمها وعذابها مضعفين كما نطق به القرآن وانما تعلم ذلك شيئا منها ما دام على مساواة
في الجهل مع النساء العوام التوقية وعلى ان عند الناصب مما لا يتبين وجهه ولا وجهها وبهذا ظهر ان ما صدر عن عائشة من الكلام انما صدر عن مرض الجهل
والحماقة ولعل الناصب تعظيما لها عن حماقتها بالغيرة والا لم يكن بالغيرة في تلك القصة التي رواها الغزالي مدخل وانما كان موجب الغيرة في قصة مارية
فظهر انها اعراض النبي صلعم عنها اخر كان امتثالا لقوله تعالى فاعرض عن الجاهلين كلا لما توهمه الناصب الجاهل اللعين واما ما ذكره من ان التفضيل بين عائشة
وخديجة لا يتعلق بشيء من امور الدين فقد مر جوابه ولا وقد اشار الناصب في كلامه الى تفضيل عائشة على خديجة بالتقديم الذكري ولا يخفى ان الا ان
خديجة كانت مخلصة للنبي صلعم وام فاطمة وعائشة كانت عدوة لها ولعلي **قال** الله رفع الله درجته وروى في الجمع بين الصحيحين ابن الزبير دخل على
عائشة في مرضها فقالت له اني قاتلت فلانا وسمت القاتل برجل فقاتلته عليه وقالت لو دورت اني كنت نسيا منسيا وفيه عن عائشة ان النبي صلعم
كان يمكث عند زينب بنت جحش فتشرب عندها عسلا فالتبثنا وحفصة ايتنا متى دخل علينا رسول الله صلعم فلتقل له اني اجد منك ريح مغافير اكلت مغافير
فدخل على احداهما فقالت له ذلك فقال بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزلت لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا الى الله لعائشة
وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي صلعم الى بعض ازواجه حديثا لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال ابراهيم بن موسى عن هشام ولن
اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على بغضها في العاية وفيه ان عائشة حدثت ان عبد الله بن الزبير قال في بيع او عطاء اعطته عائشة
والله لتنتهين عائشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد منهم ويدل على ارتكابها ما ليس بسائغ وفيه عن ابن عباس قال لو كنت امرا جا بعض عائشة او دخل
عليها لما اتيتها حتى تنتهي وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي صلعم خطيبا فاشار الى نحو مسكن عائشة وقال ههنا
الفتنة ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي صلعم من بيت عائشة فقال راس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان وقال

انى قائلة

الناصب خصه الله تعالى قول ما روى من عائشة انها قالت فلانا فهذا اعتراف منها وندامة على الخروج فان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه
وهذا يدل على انها لا شئ من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكره من حديث العسل فكان هذا باب غيرة النساء بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها او
حمل السر الذى افشاه النساء على شرب العسل فبعيد ولم يذكره المفسرون نعم ذكروا ذلك الحديث فى هذا المبحث بل جعلوه محل وقوع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى بيت حفصة كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على بغضها فى الغاية فهذا مخالفة لما علم بالضرورة من الدين وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب عائشة حبا شديدا
ولا يحب احدا من النساء مثل حبه وهذا معلوم من ضرورات الاخبار الدينية فكيف يثبت انه يبغضها واما قول ابن الزبير لا جرم ان عليها فهذا
يدل على غاية كرمها وعطائها حتى ان ابن الزبير فقد جرمها لكثرة عطائها وبسط يدها فى العطية وقد انكرت عائشة على قوله حتى هجرته واما قول ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اشار الى حجرة عائشة وقال هاهنا الفتنة فالجمع بمعانى الاحاديث وما اورده فهو تلفيق معانى الاخبار كانت حجرة عائشة فى جانب
الشرقى من المنبر واشار رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الشرق كما يفسره باقى الاحاديث وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله حيث
يطلع قرن الشيطان والمراد منه الشرق لانه جاء فى حديث اخر ان الشمس حين تطلع بين قرنى الشيطان فهذا فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم اشارته وانه
يريد جانب المشرق لو كان المراد حجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم التى كانت لعائشة فكيف يقال ان قرن الشيطان تطلع من حجرته المقدسة والحال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يطلع من الحجرة وهذا غاية الجرأة الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر النجفى وانى لابن المطهر اساءة الادب لاهل حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم والتكلم فيهم فهل هذا الا
على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الافك من يعذرنى فيمن اذانى فى اهل بيتى وهذا الرجل يؤذى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال رسول الله
فى شان عائشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت على اهلى الا خيرا ثم ان ابن المطهر جاء فى اخر الزمان واثبت فى اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم الشر والفساد
وسمى بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم محل قبره المكرم ومطلع قرن الشيطان وجزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام يعمد الى قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويحرقه
فهناك مطلع قرن الشيطان ومغرب لعنة الرحمن انتهى **واقول** طعن المص على عائشة هاهنا انما هو لتعبيرها عن على بقولها فلان دون ان يذكر لقبه
الشريف واسمه السامى مقرونا بالتعظيم ويظهر من سوادبها فى هذا التعبير ان قولها لو وددت انى كنت نسيا منسيا لم يكن ندامة منها على الخروج فى حرب
الجمل كما توهمه الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه مشيرا الى تقصير عبد الله وابيه الزبير فى الحرب يؤيد ذلك ما روى عن بهلول انه قال مر على
جماعة يذكرون الحديث فيرون عن عائشة انها قالت لوادركت ليلة القدر لما سالت ربى الا العفو والعافية فقال بهلول الظفر على على بن
ابى طالب كان من اهم مسئولات عائشة فكان ينبغى ان يضم هاهنا على قصد سؤاله من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما مر من تعبيرها ايضا
عن على برجل وسيالك فتذكر واما كون خروجها ذنبا وعصيانا واثما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه من صحة توبة عائشة
فنعم جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التفصى عما اولتها من دماء المهاجرين والانصار وما
هبت من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد والمظالم ولم يتحقق منها شئ من ذلك وانى لها ذلك وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر فى فاتحة صواعقه
عن الطبرانى والبيهقى ان الله احتجر التوبة على صاحب كل بدعة وعن ابيه حتى لا يقبل الله تعالى لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا عدلا يخرج من الاسلام
كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وهاهنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها فى كتابنا الموسوم بمصباح
النواصب فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها فيها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم فى مخالفة امام اهل البيت فانما يتم بالمعنى
اللغوى وهو بذل الجهد الطاقة فى معاداتهم وغصب حقوقهم والا فهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذى هو استنباط الفروع من الاصول
فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعانى القران الكريم والسنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من اول الكتاب الى هاهنا انهم
كانوا اجهل خلق الله بذلك وانما كان شانهم فى حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين فى زماننا يستاجرون القضاة عن السلاطين الروسية
العثمانية ثم يسئلون المسائل عن الناس ويحكمون بها كما افتى به ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه ماخوذة من سيرة خلفائه الثلثة ومعللة بها
وانما خالفه الشافعى فى هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم واما قوله ان ما ذكر من حديث العسل كان
من باب غيرة النساء وهل يؤاخذن بها فجوابه نعم يؤاخذن بها بعد ما سمعن من مضمون قوله تعالى يا نساء النبى لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الاية
ولولا اتقائهن من مثل ذلك فما وجه امتيازهن عن النساء المحصنات الاخر فان امراة لوط ايضا كانت صاحبة له ولم ينفعها ذلك بدون الاتقاء
عن مخالفته فى وامر الله تعالى واما ما ذكره من ان المفسرين لم يجعلوا السر الذى افشاه النساء على شرب العسل فغير ان القسطلانى شارح البخارى فسره
باحد الامرين من قصة العسل وقصة مارية مع انه لو تم الامر الذى المذكور فانما يرد على الحميدى ولا صحة احاديثه وانما يستند باحاديثه الى المص المعتقد
لتقدمه وصحتها واما قوله ان بغض النبى لعائشة فى ذلك مدفوع بكون حبه اياها صادرا من ضرورات الدين فمردود بانه انما هو من ضرورات بين
النواصب الذين وضعوا الاحاديث وسابقها حاملة فى عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب تلك الاحاديث فى شانها بالغوا فى اظهار فضلها
بعد ظهور عداوتها لامير المؤمنين ع ولهذا ترى ان محمد بن ابى بكر رضع كونه اخا صالحا فاضلا لها ليساووا معها ولا مع معاوية الباغى فى التعبير
عنه بقال المؤمنين لانه كان من خلص شيعة امير المؤمنين ع مع انه يعارض روايات الحب ما نقله المص عن الحميدى هاهنا من روايات البغض وهى
ان النبى ص كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عائشة وحفصة من ذلك وما نقل قبيل ذلك من ان صلى الله عليه وآله وسلم خلا بمارية

القبطية

القبطية في يوم عائشة واستكتمها وما روي عن أنه كان يكثر ذكر حديث حتى عادت عائشة عن ذلك أيضا في غير ذلك مما انطوى عليه لسان
محدثي القوم وأما ما ذكره من أن إرادة ابن الزبير الحجر على عائشة يدل على كثرة عطائها وبسط يدها في العطية فمن أعجب الأمور لأنه يشبه الإسراف المذموم الصادر
عن عائشة بحيث نهتها ابن أختها عبد الله بن الزبير وأنفق فيه الناس بلسط اليد المستحب المحمود ويحكم على غسل الرجل الذي دل نص القرآن على وجوب في الوضوء
بكونه إسرافا مذموما مع كون الرجل أكثر تعلقا بالوسخ من الأعضاء الأخر وأشد احتياجا إلى التنظيف بالماء كما لا يخفى وأما قوله إن النبي أشار في حديث الفتنة بقوله هاهنا إلى ناحية المشرق وقد اتفق أن حجرة عائشة [illegible] على يمين المستقبل الناحية فالتصحيف فيه ظاهر أما أولا فلأن الراوي روى أنه أشار إلى نحو
مسكن عائشة ومن البين أنه لو كان مراده نحو المشرق لقال الراوي أشار إلى نحو المشرق وأما ثانيا فلأنه لم يكن حجرة عائشة مستوعبة لجهة مشرق بيوت
النبي كلها وبهذا يتضح أن صلى الله عليه وآله أشار إلى تلك الحجرة إشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي ولا داعي إلى الإشارة بذلك وأما ثالثا فلأن لفظ هاهنا
للإشارة إلى المكان القريب كما قال الفراء في نصاب الصبيان ثم الجأ فهنا أيضا فلو كان مراده ناحية المشرق الذي وقع فيها وقعة الجمل ووقعة صفين
وظهور حجاج بن يوسف أرض نجد العراق وما وراءها من المشرق كما ذكره القسطلاني أيضا لكان استعمال لفظ هاهنا فيه خلاف مقتضى استعمال أهل اللسان
ولشعر أشعار الطيفا بأن المراد حجرة عائشة الواقعة في ناحية المشرق قول القسطلاني بعد ذلك وكان أصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان ووجه
الأشعار ما عرفت عن قريب من أن عائشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله فقولوا اقتلوا نعثلا قد كفر وأنهم أركبت من أهل فطا
ولو صح بعض ما روي في إظهار النبي لحبه عائشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عائشة أنه استأذن رجل على رسول الله في الدخول عليه
فقال ائذنوا له بئس أخو العشيرة أو بئس ابن العشيرة فلما دخل ألان له الكلام قالت عائشة قلت يا رسول الله قلت الذي قلت ثم ألنت له
الكلام قال إن شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث وأما قوله كيف يقال إن قرن الشيطان يطلع من حجرة عائشة مع أن رسول الله
كان يخرج منها فهو كلام موه على طريقة جواب من سأل شافعيا قليل التحصيل بحضرة جمع ممن اعتقد أنه أفضل عن المثلث الحاوي من أشكال الهندسة
فلما عجز عن بيانه بجهله وانفعل عن الحضار أجاب مشنعا عليه بأنك تسألني عن المثلث الذي حله الحنفي فهو في مذهب الشافعي حرام لا ينبغي الكلام
فيه وقطع البحث معه بل أظهر الغلبة عليه على الحاضرين وبالجملة لو منع مثل ذلك عن القول بأن الشيطان يخرج من بيت عائشة لا منع أيضا القول بأن الشيطان
يخرج من جانب المشرق لأن النبي كثيرا ما خرج لغزواته من المشرق إلى المغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى وأما ما نسبه إلى المصنف من أنه أهانه على حرم رسول الله
فهو بريء لأن ذلك الحديث المشتمل على سوء أخلاق عائشة وإيرائها الفتنة بين الخلق مما رواه أصحاب المناصب من ثقات أهل السنة وتلقوه بالقبول
ذكروه في كتب الأصول فهم الذين أساؤا الأدب بالنسبة إلى حرم رسول الله وإنما نقل المصنف ذلك وأمثاله تشنيعا عليهم بأنهم يرون في حق حرم رسول الله
مثل ذلك فإن كانوا صادقين فيلزم القدح فيهما وإن كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويجوز الركون إليهم إلى أحاديثهم وإلى ما انفردوا به من المذاهب وقد
تقرر أن نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من المناصب بل هو بذلك أولى كما عرفت وأما ما نقله من مولده يوم الأفل فإنما كان عرضه تنقيص ما صان
الله تعالى أزواج الأنبياء عنه من الفاحشة دون البغي والخروج لإثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والأولاد والحمد لله الذي جزى ابن الطير
خير الجزاء بأن جعل مكانه بعد وفاته في جوار أمير المؤمنين وسيحشره معه يوم الدين وأخزى المناصب بعد الطرد والشتات إلى بلاد المشرق الموسوم بما وراء النهر ولما
فيه بعد قليل من الدهر ودفنه بجوار خوارج النهر المبغضين لعلي بالجهر فمن ذلك المشرق يطلع قرن الشيطان المناصب اليوم الحاصب ويغرق في الدرك الأسفل
من العذاب الواصب **قال المصنف** في الله درجته فلينظر العاقل بعين الإنصاف ويجتنب التقليد واتباع الهوى والاستناد إلى اتباع الدنيا ويطلب
الخلاص من الله تعالى ويعلم أنه يحاسب على الفتيل والكثير والقليل والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم أنه يترك سدى أو يعتقد بالله تعالى قدرة على هذه
المعصية وقضاها فلا أتمكن من دفعها عني فيرى نفسه قولا لا فعلا أنه لا يتكرر صدور الفعل عن الإنسان الأكابر جاحد الحق أو مريض العقل بحيث لا يقدر
على تحصيل شيء البتة ولو كان الأمر كما توهموه لكان الله تعالى قد أرسل الرسل إلى نفسه وأنزل الكتب على نفسه فكان وعده ووعيده إنما يكون متوجها إلى نفسه
لأنه إذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالمرسل من أرسل الأنبياء والمنزل من أنزل الكتب والمهدد والوعد لمن أمر وهي من أعجب الأشياء وأغربها أنهم يعجزون
عن إدراك استناد أفعالهم إليهم مع أنه معلوم بالضرورة والبداهة ويقدرون على تصديق الأنبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استناد الفساد
والضلال والتلبيس في تصديق الكذابين وإظهار المعجزات على يد المبطلين إلى الله تعالى وحتى لا يبقى علم ولا يثق بشيء من الاعتقادات البتة ويرتفع الجزم
بالشرائع والثواب والعقاب وهذا كفر محض قال الخوارزمي حكى قاضي القضاة عن أبي علي الجبائي أن المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في
كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وأنهم يجوزون أن يجمع الله تعالى الأنبياء والرسل في جهنم والصالحين في أسفل درك الجحيم ليعذبهم
ويخلد الكفار والمنافقين وإبليس في جنة الخلد والنعيم أبد الآبدين وقد كان له في ذم الله متسع وفيهن عداه ممتنع وهلا حكى الله تعالى قول الكفار
في الآخرة يا ليت خلقتنا الكفرة والعصاة بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا أخرجنا منها فإن
عدنا فإنا ظالمون حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحا فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون فيا ليتنا
أطعنا الله وأطعنا الرسول ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا أرنا الذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا
وما أضلنا إلا المجرمون ثم إن الشيطان اعترف بأنه استغواهم وشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان أن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم

وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وقال الشيطان سول لهم واملى لهم فزينوا شهادة الله واغتر الى الشيطان
وتزهوه واوقعوا الله في اللوم والذم انتهى في قال الناصب غضب الله تعالى قوله كرر في هذا الفصل اجمالا ما ذكره تفصيلا فهو كرر الكلام اجمالا
وتفصيلا وقد اجتنبا عن كل ما ذكره بما سبق من الكلام ولما كرر الكلام الجأنا الى التكرار في الجواب فنقول ما ذكره لا ينكر صدور الفعل عن الانسان
الا مكابر جاحد فالجواب انا نقول ليس هذا فان انكار صدور الفعل عن الانسان مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق والتأثير غير
المباشرة والكسب هما شيء واحد وليس هذا من التفريق ثابت واما قوله ولو كان كما توهمتموه لكان الله تعالى ارسل الرسل الى نفسه فالجواب عنه ان نسبة
خلق الافعال الى الله تعالى لا يوجب ان يكون مرسلا الى نفسه لان ارسال الرسل الى مباشر الاعمال الحسنة والحسنة لا الى خالق الاعمال فان خلق الشيء
ليس بقبيح بالنسبة الى الخالق وان كان قبيحا بالنسبة الى المباشر والمخلوق فلا يلزم ما ذكره واما قوله ومن اعجب الاشياء انهم يعجزون عن ادراك استناد
افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسل الى آخر كلامه فحاصله ان
قول الاشاعرة ان الافعال مخلوقة لله تعالى يوجب اسناد الضلال الى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرناه مرارا ان هذا لا يجاب ثم لان الفساد والضلال
مستند الى مباشر الفعل وكاسبه لانه محل الفساد والضلال لا الى خالق الفعل والفرق بينهما ظاهر قوله وح لا يبقى علم ولا ظن بشيء مما لا يعتقد اذ
قلنا اذا اسند الفساد والضلال الى الله تعالى يمتنع انه حاشاه تعالى عن ذلك فاسد ضلال لا ارتفاع الجزم بالشرائع والثواب والعقاب لا كل من خلق ما يعد فسادا
وضلالا لا بالنسبة الى المخلوق لا بالنسبة اليه فهو فاسد وهذا الفرق ظ فكيف يصح ان يقال هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع
عديدة من كتابه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واضل اعمالهم واضلهم الله على علم ليضل الله من يشاء فصريح الآيات تدل على نسبة الاضلال
الى ذاته فكيف من قال بصريح القرآن يكون قوله كفرا ولو كان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من اهل القبلة لكان يجب تكفيره
للطعن بهذا التكفير ولكن مذهب الفقهاء الى ان من جعل جهة الاسلام كفرا فهو كافر وهذا الرجل جعل جهة الاسلام وهو نسبة خلق الافعال الى الله تعالى
لدلالة صريح النصوص عليه كفرا فهو مكفر بهذا التكفير ثم ما نقل من الجبائي ان الجبر كفر ان اراد بالجبر اهل السنة والجماعة من الاشاعرة فيجب تكفير الجبائي
لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان من يكفرنا فنحن نكفره واما قوله ومن شك في كفره فهو كافر فيدل على غاية تعصب هذا القائل وانه لم يكفر لاجل الخطأ
في الاعتقاد بل يكفر لاجل التعصب المفرط لان الشك في كفر من لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكفر لاجل التعصب من كان من اهل القبلة
ومن المصلين كيف يكون الشاك في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس من كل عابد نار مخصوص ان يكفر
من شك في كفر اهل القبلة ولنعم ما قلت قبل هذا شعر لعصابة تركوا الجماعة وارتموا في الاعتزال لهم نفوس بالهة في خلق اعمال الورى
قد اشركوا مثل المجوس تقولوا بالهة واما قوله انه يجوز على مذهبهم ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين
في النعيم فالجواب انه لا يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد اداء الاعمال
ولم يجب عليه شيء وهذا لا يوجب ان يكون العاصي مطيعا والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى الشبع عقيب الاكل وان جرى عادة الله تعالى على خلقه
وهو لا يتخلف وليس المذهب مذهبا يجعل فيه الاشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد وينصب الانسان يوم القيمة نفسه خصما لله
تعالى ويقول اني عملت كذا وكذا ويجب عليك ان تعطيني كذا وكذا والا كنت ظالما لانك ما اوتيت حقي ولا تفضل لك علي بل كل ما اناله فهو علي
من علي وسعيي ولو ان جميع اعمال الانسان العابد الف سنة يقابل نعمة نور بصره لا توازيها ولا تقاربها فكيف يجوز رفع التفضل والقول بوجوب
الجزاء واما قوله هلا حكى الله تعالى عن الكفار في الآخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل على ان خلق الاعمال
لا يوجب العذاب والا لاعتذروا به فلم يذكر عذرهم بهذا علم انه ليس يصح ان يكون عذرا فان الآخرة منزل انكشاف الاشياء ولو كان يصح بوجه لاعتذروا
به بل الملائكة والعذاب في الآخرة لمباشرة العمل لهذا اعترفوا بذنوبهم كما ذكره في الآيات انتهى واقول ما ذكره المصنف في هذا الفصل فذلك
لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه تصدير الفصل بقوله افلا ينظر العاقل آه ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات
القياس اجمالا فلا يوجب ذلك محالا ولا بالكلام اخلالا ومن جملة تلك المقدمات ابطال الكسب الاشعري كما شيدناه اركانه ودمرناه على ما اجاب به
الناصب هناك وهدمنا بنيانه واقل ذلك ما سبق من ان الكسب باي معنى اخذ من الحلية والمباشرة وغيرهما اما ان يكون فعلا صادرا عن
العبد ام لا فان كان فعلا بطل انكار كون العبد فاعلا وتم الدرس للامامية والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم اثابة العبد ومؤاخذته بما لم يفعله
وهي بديهي البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب عند المحصلين الى غاية قد يضرب به المثل فيما لا محصل له وصار من امثال السائرة قول بعض
الحكماء المتأخرين لا معنى لكسب الاشعري في حال البهشمي وبهذا الذي قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول المبنية على الكسب ابطاله
كما لا يخفى واما قوله ولا كل من خلق ما يعد فسادا بالنسبة الى المخلوقات ففيه ان هذا كما بيناه سابقا انما يعقل في خلق الشرور من الجواهر التي
يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع والحيات والعقارب المجاهدة مع الاول ومواخذة بعض في الدنيا احيانا بالآخر
وان كان خلاف بالنسبة الى بعض الاجزاء وجزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة والكفر والارتداد ونحوها
مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلال بعضها بنظام الكل فلا واما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله

من يشاء ويهدي من يشاء

يضل الله من يشاء آه فيفيد ان الاضلال يستعمل في معان قد فصلناها سابقا وجميعها الاهلاك والتعذيب والتدمير وقد قلنا سابقا ايضا ان قوله
تعالى يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى اي الله تعالى يهلك ويعذب بالكفر من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطريق الجنة بسببه فيهلكو
وكل ما في القرآن من الاضلال المنسوب الى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه ولا يجوز ان يضاف الى الله تعالى الاضلال الذي اضافه الى الشيطان والى فرعون
والسامري بقوله ولقد اضل فرعون قومه وقوله واضلهم السامري وهو ان يكون بمعنى التغليط والتلبيس والتشكيك والايقاع في الفساد ونضلال غير ذلك
مما يؤدي الى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر انه لا دلالة لصحة ما ذكره الناصب على ما ذكره من ان قوما جبائي ومن شك في كفره
فهو كافر بدليل على غاية تعصبه وانه لم يكفر لاجل الخطاء في الاعتقاد آه فغير مسلم ولم لا يجوز ان يكون معتقدا لبداهة ذلك على وجه يعذر القائل بذلك ولا
السامع له الشاك فيه هل هذا الا جهالة اولى مرتبة في الصحة من اجتهاد طلحة وزبير وعائشة ومعوية في بغيهم وخروجهم على امام الزمان بشبهة الاحتجاج
عن قتلة عثمان كما صحح الناصب سابقا وحكم لهم بالخطأ الموجب للثواب دون الاثم والعقاب فكيف يكفر الجبائي بذلك مع عدم تفسيقه لهؤلاء بكفرهم انتهى
لقوله يا علي حربك حربي وسلمك سلمي الى غير ذلك من ادلة النقل والعقل واما ما انشده من البيتين فهما قد وقعا في مخاذاة بيتين ذكرهما الزمخشري في الكشاف
وقد احرق بها جماعة الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة المتسمين باهل السنة والجماعة حيث قال شعر لجماعة هم لهواهم سنة وجماعة حمر لعمري موقنة
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفه وقد اجاب عنه جماعة من اهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير القاضي البيضاوي وحاشية
الكشاف للفاضل التفتازاني وقد تصدى الرد عليها قبل هذا بابيات لطيفة فلنذكرها مع ما سنح لي من الرد عليها ثم نذكر ما انشده الناصب ونعارضه بما
سنح لنا عند تحرير هذا المقام بديهة فالذي ذكره القاضي من جوبة اصحابه هو ما قيل شعر عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرونه تعطيل ذات الله مع نفي الصفة فقلت في معارضته ورده شعر عجبا لجمع مزبوا سنن النبي فتلقبوا بتسنن المعرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرونه كفر المجوس بقولهم قدم الصفة قد لزم التعطيل انهم بفهموا نفي الصفات فالهم من معرفة واجاب كمال الدين مظفر من اهل
السنة بقوله شعر لجماعة كفروا بربوبية ربهم ولقائه حمر لعمري موقنة هم عطلوه عن الصفات وعطلوا عن الفعال فيالها من منكفة هم نازعوا
الخلق حتى اشركوا بالله زورة حالكة واساكفة هم علقوا بوابه حمته التي هي لا تزال على المعاصي موكفة لهم قواعد العقايد فلة ومذاهب
مجهولة مستنكفة فالله امطر من سحاب عذابه وعقابه ابدا عليهم اوكفة وقلت ايضا في معارضته ورده شعر لجماعة فالوا بربوبية ربهم جهلا هم
حمر لعمري موقنة قد خبطوا في الصفات معطلا عن الفعال فالهم من معرفة ويحتجوا في الدين بل ضاروا اضل اذا تبلوا قد ماء تسعة في
الصفة هم وصفوه بافعال متجهة قد باهاه زورة حالكة واساكفة بالجبر قد محوا باب المعاصي اذ لولاه كان الخلق عنها موكفة لهم مسايل في العقول
سخيفة ومذاهب مردودة مستقذفة يحشو كتاب الله من تاويلهم لطموجوههم ترابا موجفة وكذا تبكي الاحاديث التي استودعوها نشر المصنفة
فالله امطر من سحاب عذابه وعقابه ابدا عليهم اوكفة واجاب شمس ائمتهم الكرودري بقوله اولبس يعلم ربنا بالبلكفه لابد من تسليمها في المعرفة
او لا فتكذيب النصوص وعجزه لكن ابواب الهداية موبفة وقلت ايضا في رده شعر اولست تعلم ان علم الشاذ تابع المعلوم عند المعرفة فالعجز والتكذيب
ليس بلازم الا لناقص عقلك ناكل التسفه واجاب القاضي البيضاوي بقوله الجور والشرك عين الاعتزال فلا يعرك دعواهم هذا توحيدا
قد اشركوا الخلق بالخالق حيث قضوا للعبد ان يجعل المعدوم موجودا وقلت في رده ايضا شعر الجور والشرك شان المجبرين فلا يعرك دعواهم الاسلا
والدينا قد اثبتوا التسع ارباب لهم واتوا جوان تعذيب الرب لنبينا وقلت ايضا في رده بوجه آخر اما مك خال عن شعور وفطنة وان كان يدعي
شعيرا بحجرة لقد ظن توحيدا وعدلا مؤديا بشرك وجور من قصور لفطرة ولو كان الخلاق مطلقا مع الرب شركا فهو عالم السلبية والا فلا
اشراك لو قال قايل بايجادهم بعض الامور بقدرة وقد انشدت في رد الناصب مخاطبا له شعر يا من هو بيت جماعة قد صدقوا في النصب انضا
ثلثا بالهة اثبت لنعامن قديم مضعفا ما للنصارى من ثلث الهة هذا وما اشار اليه شعره المذكور من ان الامامية والمعتزلة اشركوا العباد
مع الله تعالى في قولهم بان افعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط قد رده به الفاضل التفتازاني في شرحه على العقايد حيث اورد على نفسه في بحث الكسب بقوله
فان قيل قد اثبتم باثبات كسب العبد لفعله ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشرك ثم اجاب عنه بقوله قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد
كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيفا الى
شيئين بجهتين مختلفتين كالارض يكون مدا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف فكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب
انتهى وهو جيد عليه ان الشركة بالمعنى الذي ذكره حاصل فيما نحن فيه بعينه على طريقتكم لانه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا
يرد ان الكسب امر اعتباري لان مسئلة خلق الاعمال شامل للامور الاعتبارية ولهذا جعلوا الكفر من افراد هذه المسئلة وايضا نقول لا يخ اما ان يراد من
الشركاء المنفردين بكل الوجوه حيث لا يحتاج احدهم الى الآخر بوجه من الوجوه حتى الدرهم الذي قد تعلق به كونه سبب تمليك حصته مثلا والاعم من ان
يحتاج بهذا الوجه ولا يحتاج فان كان الاول فالشركة غير محصورة فيه لان زيدا لو تكدى من عمرو صدرها واشترى به قرية بمشاركة فهو شريك له بلا
شبهة وان كان الثاني فلا نم عدم شركة العبد مع الله تعالى ان كان التصرف والكسب من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وان لم يكن فالجبر المحض واقع لا محالة
واما ما ذكره من انه لا يلزم من عدم وجوب شيء على الله تعالى ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال فيفيد ما مر من

وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول ههنا انه لا يخلو اما ان يكون اجراء الاحكام على طريق العادة واجبا على الله تعالى او لا فان كان الاول فقد ذهب
اليه الخصم اما ان لا يكون واجبا فجاز خرق الله تعالى للعادة باثابة العاصي وعقاب المطيع فلا يبقى مع هذا التجويز علم ولا ظن بشيء من الشرايع والثواب والعقاب كما
ذكره الا ان الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع امور لا يعلم جريانها ووعده الا في الاخرة فكيف يمكن ان يعلم المكلف في الدنيا جريانها في الاخرة حتى يجزم في الدنيا
بوقوعها في الاخرة ولعل الناصب قاس ذلك بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجزة في يد الكاذب وغفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا يمكن التتبع
لاحوال المدعين للنبوة ومعجزاتهم العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع فتامل فانه من سوانح الوقت واما قوله وبئس المذهب مذهبا يجعل
فيه شيئا واجبا لازما على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد فيه ما مر انه من الا نقول بوجوب الاشياء على الله تعالى كوجوبه على العبيد فان الوجوب على
العبيد من الله تعالى والوجوب على الله تعالى من نفسه بمقتضى حكمته وموجب وعده لا ايجاب غيره عليه كما فهمه الناصب بئس الفهم ومنعه تعصب المذهب
بئس المذهب عن التامل في قوله كتب الله تعالى على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين الى غير ذلك واما ما ذكره من لزوم نصب الانسان
يوم القيمة نفسه خصما لله تعالى فهو من الهذيانات التي قصد به خداع العوام والصبيان فان الحكيم الكريم الغني الجواد الذي له ملك السموات والارض
وخزاينها لا يحتاج من عامل معه الى الطلب وارتكاب الدعوى والشغب فلا يفتقر الى ان يخاطبه تعالى بمثل تلك الخطابات يقول له اعدلت كما عدلت عن
الخطاب على ما هو ثابت وذي الاذنان في هذا الباب واما ما اشار اليه من ان الامامية والمعتزلة ينفون التفضل عن الله تعالى فهو فرية بلا مرية
لما مر من انهم يقولون ان اصول النعم تفضلية وفي ادعية اهل البيت عليهم السلام يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام فيه ان العطايا
الالهية التي تصل الى العبد على ثلثة اقسام ثواب وعوض وتفضل والاول هو النفع المستحق الواجب على الله تعالى ايصاله الى العبد على الدوام مقارنا للاجلال
والاكرام والثاني هو النفع المستحق الواجب عليه ايضا الى العبد على قدر ما عمل من غير نقصان والثالث هو النفع الذي يوصله الباري الى العبد
تبرعا والاولان واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركه في حكمته كما مر والثالث غير واجب عليه هو تفضل اي تبرعي على ان فعل الافضال والانعام اذا كان
مع الداعي لا ينافي اللزوم كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في قول المص هلا حكى الله اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان دليل على
ان خلق الاعمال لا يوجب العذر ولا اعتذر وابرأه ففيه دليل على انه لا خبر عن العقل والحياء وعدم مبالاته بما يطلق به لسانه وكيف يعقل
ان الانسان الذي هو اكثر شيء جدلا يعتذر في مقام مؤاخذته بالعذر الضعيف الذي هو اضلال الشياطين والكبراء وشياطين الانس والجن
لكان دل عليه الايات التي ذكرها المص ويترك العذر القوي الذي هو خلقه للاعمال فيهم واي عذر اقوى عند العقل من ان يخلق في العبد المعاصي قهرا
ولا يمكنه من القدرة على تركها ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع الناصب بين تنبيه تجويز هذا العذر العظيم من الله تعالى في عبده وبين قوله تعالى بيدك الخير
بيدك الخير واما قوله ولهذا اعترفوا بذنوبهم ففيه انهم اعتذروا بما تضمنه الايات المذكورة ولما تفطنوا بوهن تلك الاعذار اعترفوا بذنوبهم فلا يعطي
اعترافهم بذنوبهم لكونه تعليلا لعدم اعتذارهم بخلق الاعمال فيهم وانما كان يصلح تعليلا لو لم يقع منهم العذر اصلا وليس فليس قال المص رفع الله
درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سبي فاذا امرأة من السبي تسعى وجدت صبيا في السبي اخذته فالزقته
ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله قال لله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها وفيه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها
واخر الله تعالى تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله يقول يوم القيمة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني
قال رب كيف اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني
قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن
آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلانا فلم تسقه اما علمت انك لو اسقيته لوجدت ذلك
عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لله افرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في ارض دوية مهلكة معه راحلته عليها طعامه وشرابه
اذا اشتد عليه الحر والعطش او ما شاء الله تعالى قال ارجع الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى اموت فوضع راسه على ساعده ليموت فاستيقظ
اذا راحلته عنده عليها زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله تعالى في كتابه في عدة مواضع برحمته
واحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه بخلق الطاعة في العبد ويعاقبه عليها فهذه حال مولاهم
الذي يدينون الله تعالى بها فيجب على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى شيء منها وهل يقول ببعضها انتهى وقال الناصب
خفض الله تعالى اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث تدل على فضل الله تعالى ورحمته وترحمه على عباده وهذا لا يجتمع مع خلق الكفر فيهم
والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين قهار ومنتقم من عباده الكافرين فالرحمة واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر
والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل الذي خلق فيه الكفر جعل من اهل القهر والذي خلق فيه الايمان جعله من اهل اللطف وهذه اشياء جرت
في الازل لا تبديل لكلمات الله الم تسمع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا ولهذه اهلا فخلقهم لها وهم
في اصلاب اباءهم فما ورد من اخبار الرحم والشفقة فهي للمؤمنين وليس للكافر الذي خلق للنار من هذا نصيب واما خلق الكفر والعقوبة عليه

فقد ترجواب هذا وهو انه تعالى ليس بظالم في تصرفه لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم
يسألون هذا مذهب اهل الحق وما ذهب اليه هذا الرجل وامثاله بدعة باطلة ناشئة من اصول فاسدة كما علمت فسادها بحمد الله تعالى في هذا الكتاب
مفصلا انتهى واقول كونه تعالى قادرا مختارا انما يستدعي قدرته على الذين فعلوا الكفر والمعاصي باختيارهم لا ان يخلق جماعة في الازل كافرا فان بعد
خلقهم على هذا الوجه لا يليق بحكمته تعالى ان يقهرهم وينتقم منهم وايضا هذا قول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل مؤمنا وبعضهم فيكافرا
لا يمكنهم التخلف عن مقتضى ما خلقوا فيكونون مجبورين في مباشرة الكفر والايمان والطاعة والعصيان فيبطل قولهم بان الكسب والمباشرة باختيار العبد
هربا عن الجبر المحض واما قولهم ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة عليه ليس بظلم لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف شاء فغير نافع مكابرة صريحة لان
العقل السليم حاكم بان السيد والحاكم على الاطلاق ان يتصرف في ملكه وعبيده ابدا كيفما شاء واما بعد امرهم بارتكاب مشقة التكليف واجتناب لذات
المعاصي وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه بتحمل الشدائد طلبا لرضاته وتعظيما لرسله وتكريم من عصاه والتنزه بمخالفة امره و
اهانة رسله قبيح بالضرورة ويورث كذب ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق والاعتماد عن الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف
المالك في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه و
نحوهما لانها محال على الله تعالى وهذا واضح بين لا يرتاب فيه من استحق الخطاب لكن جعل الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب وفي آذانهم وقرا من استماع الخطاب
فمثلهم في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي وفار لو نفخت بها اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد واما استدلاله
به على ان له تعالى التصرف كيف ما شاء من قوله تعالى يفعل الله ما يشاء من الافعال الحسنة واما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فمولنا لا علينا
وذلك لانه تعالى لا يفعل فعلا يستوجب ان يقال له لم فعلت بل كل افعاله عن قانون السداد والحكمة بخلاف احدنا ويؤيد ذلك قوله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا وقوله وكان الانسان اكثر شيء جدلا وامثال
ذلك مما يدل على انه تعالى يجوز ان يسأل فيما لا يظهر وجه حكمته فيه والا لزم التناقض بين هذه الآيات والقرآن المجيد بالتناقض وهو منزه عن التناقض فقد بان لك
ان المعاصي ليست من فعله تعالى فلا ينبغي ان يحتج بها لانه يمذهب اهل الحق كما فعله الناصب الباطل مع ظهور انهكاسه بنظائرها المنثورة في جرحه هذا من
هفواته وهفوات اصحابه بالليل ناشئة من هذا اخذهم لاحكام الدين من مشكوة النبوة والولاية بل من مخالفات اصول جماعة وقد دل على خطاء اصلهم و
فرعهم الآية والرواية كما عرفت وستعرف انشاء الله تعالى فلا اعتبار لرعونته ولا اعتداد بوسوسته وانما الاعتبار بدين النظر الصائب الذي يعطي كل ذي حق
حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بلطفه وكرمه قال المصنف رفع الله درجته المسئلة السادسة في المعاد هذا اصل عظيم واثباته من اركان الدين وجاحده
كافر بالاجماع ومن لا يثبت المعاد البدني ولا الثواب للنفس في احوال الآخرة فانه كافر اجماعا ولا خلاف بين اهل الملل في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور
ولا شك في ان ايجاد الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله تعالى في غير آية قوله وليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وقال الله تعالى
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقرآن مملو من ذكر المعاد وان اختلفوا في كيفية الاعادة والاعدام وتفاصيل
ذلك ذكرناها في كتبنا الكلامية لكن البحث هنا عن شيء واحد وهو ان القول باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب
الامامية اما على مذهب اهل السنة فلا لان الطريق الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما يدل على امكانه لا على وقوعه وقد بينا ان العلم بصحة السمع
وصدقه انما يتم على قواعد الامامية القائلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه اذا جاز ذلك جاز ان يخبرنا بالكذب ويخبر بما لا يريده ولا يقصده
وح يمتنع الاستدلال باخباره تعالى على اثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكنهم حينئذ الخروج عن الاسلام البتة نعوذ بالله من هذه المعالات
التي توجب الشك في الاسلام انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سمعت فيما مر من الاجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله
تعالى وامتناع الكذب عليه تعالى عن ذلك المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم اسندوا امتناع القبح والكذب عليه بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة اسندوا
الى لزوم النقص في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص وهو ح والمعتزلة والشيعة يثبتون من
طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضا فيما سبق ان كل الدلائل التي اقام هذا الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة الدليل على
غير محل النزاع ثم يكرر في هذا المقام ويأتي بكلام متفرع عليه مترتب عليه المفاسد انتهى اقول نعم قد اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه لذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من
جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان فظهر ان الناصب قد خبط في تقرير محل
النزاع والوفاق وان ادلته التي قد سبقت الى المساق وبالجملة تسمية القبيح الصادر عنه تعالى حسنا لا يستلزم جواز الكذب عليه على اصل الاشعري غاية
انه لا يكون الكذب منه قبيحا وبمجرد جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم بثبوت المعاد البدني الذي اخبر به تعالى كما افاده المصنف قدس سره سواء كان ذلك
الكذب حسنا او قبيحا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وخالفوا في ذلك
نص القرآن وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون
هل جزاء الاحسان الا الاحسان والقرآن مملو من ذلك وخالفوا ايضا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض لانه تعالى غني عن ذلك و

لولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان الناس يميلون اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء بالقبيح قبيح ولا منافاة لطف اذ مع العلم به يرتدع المكلف من فعل المعصية و
قد ثبت الوجوب اللطف فلينظر العاقل وينصف من نفسه ويعرض هذه المقالات التي هي في اصول الدين وعليها يبتني القواعد الاسلامية هل يجوز المصير
اليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه ظالم خالق للشر مكلف بما لا يطاق قاهر للعبد مكذب لما ورد في القرآن من
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الآيات مما وجد اعتذاره عند رسول الله
وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطاء والغلط والسهو والمعصية وان النبي وقع منه الكفر في صلوته
حيث قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وانه بال قائما وانه قال ابرهيم كذب ثلث مرات فان ارتضى نفسه لك كفاه حزنا وعارا انتهى وقال
الناصب حفظه الله تعالى قد سمعت مما سبق تفاصيل اجوبة ما ذكره ههنا وكرر الكلام على دابه ونقول متحشمين ذمة التكرار ان قوله منعت الاشاعرة من استحقاق
الثواب والعقاب مجاب بما ذكرنا سابقا ان القول بعدم الوجوب على الله تعالى لا يوجب القول بمنع استحقاق الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء
بل كل ما يعطي من الثواب فبفضله وما يعمل من العقاب فتصرف في ملكه بعدله في عباده لكن جرت عادته بانه باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب
عقيب العمل السيء كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز لا يجب عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله
تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القرآن على ما ادعاه هذا الجاهل فان سائر النصوص المذكورة مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا دلالة النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى
واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان معقودا يلزم هذا القبح الا ان
العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب لا ان العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب وايضا لا يلزم الاغراء على من قال كل الخبز تشبع مع ان وجود
الشبع عقيب اكل الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو ممنوع كما علمت انه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات وجرى على دابه من الخرافات فنقول
يجب الرد على طرفه فلينظر العاقل المنصف هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه يجب عليه حقوق العباد وهو مديون لهم وله شركاء في الخلق وقوله
اليد ليس له التكليف الا بما يرضى به العبد كاذب في قوله وعصى آدم ربه كاذب في قوله الذي لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا وما عند
عند الله في نسبة الكذب اليه في كلامه وان محمدا جاء بالهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلين في كل عهد وما عذره عند رسول الله اذ يشتم
ازواجه ويشتم اصحابه ويكفرهم ويقول لبيت رسول الله انه مطلع قرن الشيطان وغيره من الخرافات والعقائد الباطلة التي تذهب اليها الرافضة
المتسمية بالامامية والحمد لله الذي فضحهم واهرق دماءهم بسيوف اسلافنا في آخر الزمان وابقى ذكرهم وبطلان مذهبهم على صحائف الملوان وصلى الله على سيدنا
محمد وآله واصحابه عترته اجمعين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ بحمد الله من ذب هذا الشيطان المبتدع من العقائد الاسلامية الاصولية المتمات
بعلم الكلام والآن نشرع في ابداء اباطيله في علم اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه مما هو محل خلاف الائمة ان وافق كلام احد من الائمة المجتهدين
فلا نتكلم عليه لانا اسأنا الادب بنسبتهم الى مخالفة النصوص لان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد لان كلها مذهب اهل السنة فان وافق واحد
منهم فلا علينا ان نعارضه فيه وان السنة قد قامت الدليل لنا عند معارضة خصم السنة ان نرجح بعض اقاويل علمائنا على بعض بل علينا قطع رقبة ابن
المطهر بالقضاب المشهر وهذا يحصل اذا وافق واحد من اهل السنة واما الترجيح في اقوالهم ومذاهبهم فليطلب من مصنفاتنا في اصول الفقه وان خالف
المذاهب الاربعة فقطع رقبته ان شاء الله تعالى بالبرهان القاطع والبيان الساطع ونسأل الله التوفيق في كل حال وهو الموفق والمعين انتهى واقول
قد سمعناك فيما سلف جوابه الرد على اجوبة الناصب وان القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى وان لم يستلزم منع استحقاق الثواب والعقاب لكنه يستلزم
جواز المنع بل قد صرحت الاشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي ذكرها الناصب لزوما ولا سترة به اما قاعدة جريان العادة فقد عرفت
في فواتح الكتاب ما فيه من النقض والابرام وسمعت قبيل ذلك انه لا معنى للاحتجاج بجريان العادة في احوال الآخرة وهذا يعلم ان استدلاله على ذلك
بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلا من الآيتين ورد في امر جرى في الدنيا اما الاولى ففي كل قوم اخرجوا رسولهم
من بينهم واما الثانية ففي قتل الذين يناقضون الانبياء اينما ثقفوا اي لا يمنع هذين الحكمين مثل الحكم الذي يبدل فان النسخ في الاحكام
لا في الافعال والاخبار واما ما ذكره من ان النصوص التي ذكرها الناصب مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت
يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا دلالة النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى فغفلة المصنف لم يذكر تلك النصوص
للاستدلال على وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره وانما استدل بها على مسئلة اخرى ذهبوا اليه وهي ان الثواب والعقاب مستحقان على الطاعة
والمعصية فان الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيات لهما كاقتضاء سائر الاسباب لمسبباتها فان الاشاعرة كما مر خالفوا في هذه
المسئلة ولم يجعلوا الاعمال تأثيرا في استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان تلك النصوص دالة على ذلك كما قصده المصنف فما ذكره الناصب خلط للبحث فرارا
عن الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا سقط ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان مفقودا يلزم قبح التكليف لا اذا كان العوض غير واجب وذلك
لما عرفت من ان كلام المصنف صريح في ان الكلام في الاستحقاق ولا ريب في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح التكليف ووصول نفع الى المكلف
اتفاقا لا يدفع القبح ومن اين يعلم المكلف ذلك في الدنيا حتى يرتفع قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول

بعدم استحقاق العقاب على المعصية وفي ان الكلام ليس الوجوب كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان وجوب اللطف ثم فقد بينا سابقا معنى وجوبه
وشيئا اركان الدلائل التي ذكرها المصنف على وجه ظهر ان الناصب محروم عن لطف الله تعالى وعذابه ثم تكلم وعذابه ثم واما ما ذكره بحيث اعلى طرائق الفهم بزعمه
فحاشا ان يكون على طرفه بل كل ما ذكره كذب فرية قصد به اخفاء القبائح الثابتة في مذهبه الفاسد يخيل ان في مذهب الامامية ايضا نحوها من
المفاسد ولقد نزه الله تعالى الامامية بجوده وفضله عليهم هدايتهم الى الاقتباس عن مشكوة النبوة والولاية وسابقة صريح العقل وصحيح الرواية
عما في مذاهب غيرهم من الضلالة والغواية هيهات اين من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن يرد ويخالج اعتابها الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ
والتضليل كما قال الله تعالى لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ثقلت عليهم احكام الشرع فنكروها واعوجت عليهم حلها فالقوها على اكتافهم وضعوها
تفلتت منهم السنن ان يحفظوها فاهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب والعترة فوضعوها قوانين ردوها ورفعوها امرا باسرها نفاق فاظهروها
الله تعالى صفحات الوجوه منهم وفلتات اللسان وسمهم لا جلها بسيماء لا يخفون بها على اهل البصائر والايمان وظنوا انهم اذا كتموا كفرهم واجروا
على الفساد والنافذ البصيرة قد كشفها بذهنه الوقاد ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم و
لتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلنكشف عما موه به الناصب ههنا من الزيوف وضرب بها نفسه على اسنة الطعن وحد السيوف ونقول
اما ما اشار اليه من ان الامامية اعتقدوا وجوب حقوق العباد عليه وهو مدبون لهم فقد عرفت ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية ليس من التشنيع
الذي شنع به الناصب وانه بمعنى ايجاب الله تعالى نفسه الرحمة على عباده وانجاز وعده في معاده واما ما ذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت سابقا
عن قريب ان ذلك غير لازم له ولو لزم للزم لقول القائل بالكسب ايضا كما مر بيانه واما مغلولة اليد فهو قول الناصب فيه سبحانه وتعالى انطرده من رحمته
ايران الى ايران ما وراء النهر من غير زاد ولا راحلة واما الامامية فحاشاهم عن القول بذلك ممن ادعية ائمتهم عليهم السلام بالبسط المغفرة بالبسط
اليدين بالرحمة ثم يقولون بان الناصب يسحبون يوم القيمة الى النار مغلولة اليد مسلسلة الاعناق فان قصد هذا فهو لا يوجب التشنيع كما لا
يخفى واما ما ذكره من انهم يقولون ليس له ثم التكليف الا بما يرضى به العبد ففيه ان هذا قول اصحاب الناصب حيث يجوزون التكليف بالقبيح الذي
يشتهيه العبد اكثر ويرضى به روز الله تعالى كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها والامامية فانهم يقولون ان الله تعالى انما يكلف العباد بما يكون حسنا
عند العقل واكثر شاق عليهم كما يدل عليه لفظ التكليف المشتق من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله ان الله تعالى كاذب عند الامامية في قوله و
عصى آدم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان منه بمعنى خلاف الاولى فانه يسمى عصيانا وسيئة بالنسبة اليهم كما ورد في الحديث حسنات الابرار
سيئات المقربين واما قوله يقولون انه تعالى كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا ففيه ان هذا كذب و
افتراء آخر من الناصب على الامامية عليه ما عليه عند الله تعالى لظهور ان من لا يجوز الكذب على الانبياء فبالاولى ان لا يجوزه على الله تعالى
مع ان ذلك غير لازم من الآية لجواز حمل كلمة الا فيها على معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين اه او نقول يجوز ان يكون المراد ممن استثنى من المرسلين
بعض الملائكة المرسلين كما روي وما روي فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وهذا من سوانح الوقت فاحسن التامل فيه ولو اغمضنا
عن ذلك فنقول الظلم وضع الشيء في غير موضعه خلاف الاولى في حق الانبياء عليهم السلام ظلم ووضع الشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة
وهل يقول من له ادنى ارتفاع عن درجة العوام ان تاويل كلام الله تعالى لدليل قام على وجوب التاويل يصير الماول مكذبا بالله تعالى ولا ادري ما ذا يفعل
الناصب واصحابه في المتشابهات من الوجه والبد والقدم الذي وقع الاجماع على وجوب تاويلها هل في ذلك تكذيب الله تعالى فالناصب واصحابه شركاء
في ذلك البلية اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبي جاء للهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا فهو ايضا مرتبة بلا مرتبة
بل هم يقولون كما جاء موسى للهداية وهدى خلقا كثيرا من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته ولم يبق فيهم احد على ايمانه سوى هرون ثم كذا جاء
محمد صلى الله عليه وآله وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعده فانه ارتدوا على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من احاديث الحوض ولم يبق فيهم مؤمن من سوى ورد عن
النبي انه بمنزلة هرون من موسى وسبعة عشر رجلا اخرى ولا استبعاد في ذلك بعد تحقق ما هو ابعد من ارتداد قوم موسى من اولاد الانبياء في ايام
حيوته من غير ان يكون لهم توقع نفع وولاية من الشارع ولا عجلة وبعد العلم بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا كانوا من اولاد الكفار وقد
ذهب شطر من عمرهم في الكفر والجاهلية ومع هذا فارتدوا بعد وفاة النبي وكان لهم من العجل الذي استخلفوه وعبدوه توقع الرعاية و
الحكومة والولاية وبعد ورد ما نقله المصنف سابقا عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم الحديث واما ما ذكره من ان المصنف شتم ازواج النبي واصحابه
فكذب وافتراء وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على مطاعن ازواج النبي واصحابه كما طعنهم في ايرادهم للاحاديث القادحة في
عصمة الانبياء وعلو مرتبتهم عليهم السلام وايضا ما يدل عليه كلام الناصب من ان المصنف شتم ازواج النبي بجمعهن وشتم الاصحاب باجمعهم غير
واقع بل لو فهم الشتم والطعن بما ذكره المصنف فهو انما شتم وطعن واحدا او اثنين من الازواج وثلثة او خمسة او ستة او اكثر من الاصحاب للاحاديث
الواردة من طريق اهل السنة ايضا في استحقاقهم للطعن والعقاب لا كل الاصحاب ولا اكثرهم ولا نصفهم ولا عشرهم بل ولا عدد ابلغ المنصف ولا استبعاد
بعد ورود نص السنة والكتاب في وقوع ازواج بعض الانبياء السابقة ومن لهم من الاصحاب في ورطة الارتداد عن طريق الحق والصواب واستحقاقهم

[illegible]

بذلك ايم العذاب في ما حديث مطلع قرن الشيطان فانما ذكره المص سابقا رواية عن اصحاب الناصب في تمايل على خروج فتنة اثارها عائشة
بامر الشيطان من ذلك البيت ولا يلزم منه ان كل من خرج من ذلك البيت يكون شيطانا ولا يلزم من حمل ذلك على ناحية المشرق كما حمله عليه الناصب ان يكون
كل نجدي وغيرها خرج من المشرق الى الغرب شيطانا ايضا هذا هو جوابه عن هذا وجوابنا عن ذلك على ان الناصب منع سابقا كون البيت الذي سكنها
عائشة بيت رسول الله فكيف يشنع عليه هنا بانه قال لبيت رسول الله انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات التي لا تنتهي ما اشتهر بين
اهل اصفهان ان الدجال المشهور الموعود يخرج من بيت هذا الناصب فكان مبالغة في تاويل الحديث المذكور على الوجه المزبور لهذا هو لسد باب سؤال الانتهاء
من كلام اهل اصفهان الى ان الدجال الموعود اللعين المزبور ثم حمد الله تعالى بما توهمه من تفضيحه للامامية واهراق دمائهم بسنان اقلامه وقطع رقبة المص
بمقتضى كلامه يشبه بجد خليفته يزيد اللعين واستبشار غيره من الملاعين بقتل الحسين عم غير متعرض عن غاية الجهل والعصبية بين موضع حمد الطبيعة و
مقام التعوذ لنزول البلية مع ان ذلك مما اغلظ به الشيطان او شبه عليه من جانب الرحمن فان تفوق المص على اقرانه بين وجهله وجفاده في الدين المبين
مبين ولا نظن ان كلام قلم المص هين لانه كالحية الرقشاء الهيالين والموت من لسعها متعين بطشه شديد ومرماه بعيد قد شيد الله اعضاده فضلا عن
القوى المعنوية فاهدى رواشق سهامه الى قلب كل ناصب غوي فكيف يصل اليه سنان قلم الناصب القاصر المريد وانى لهم التناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع
النفوذ والثبوت من شوك منحوت بيد بهوت مسبوت يذهب عنه مقاصده ويفوت ويتبع عليه مورد واهية كبيت العنكبوت وكيف يترقب اقامة
الحجة وايضاح المحجة من صحيفة يرسم صورا ونقوشا بلا مهجة نعم ربما يعزم القلم على اثارة الفتنة والقتال واراقة دماء فرسان الجدال لكن في ايدي الابطال لا
في كف كل مدبر تولى الدبر في القتال صيانة بما فعل اسلافه في خيبر وحنين من فرارهم مسيرة راي العين ورجوعهم بخفي حنين فاحمد الله الذي فضح الناصب
واصحابه بسقوط مقدماتهم ومنادياتهم واهراق دمائهم بسنان اقلامهم وخرب بيوتهم بايديهم حيث استدرج الناصب في التعصب لهم والتمسك لاصلاح
كلامهم بما ازداد به ظهور اختلال نظامهم وانحلال نسامهم وازداد بواعث طعنهم وملامهم واشكره على ان جعلني مظهر هذا الظهور واضاء بشوارق قوة
اقلامي غواسق اباطيل الجمهور وفقني لتسويد سطور اعرف بها الربح للقلم وتاليف منبور تبارى انوار معانيها النار في راس العلم ناصبا فوارا اثنا
غرضا للنضال اشفا عليهم صوابا لنهام والنبال مبينا ان ما ذكره الناصب من اهراق دماء الشيعة بسنان اقلامه وقطعه رقبة المص بمقتضى
كلامه انما هو من اضغاث احلامه لكثرة توقعه ذلك في خارج منامه ولعله ظهر الناظر من صولتنا الحيدرية الوردية من صاحب ذي الفقار وجولتنا
الحسينية التي يداس بها ظهر الخصم الفقار بوميض نيراني يخطف سنا برقه الابصار وحجج بيض نيراني تتوه وجوه التواصب الفجار الذين صاروا قلوبهم
من الاصنام وقاوات سيف الناصب الحبل التخشي خشبي وسنان قلمه شوك عشيي يعجز عن خرق ثوب الماء بل يقصر عن النفوذ في ادقه فكيف يسفك
به الدماء او يضرب به رقاب الدهماء من بعد نهاية جبنه عن الاماء وقد وقع الفراغ بتوفيق الملك العلام في الكلام على قسم الكلام عن مجاهدة الدجال
الناصب النفيانى الذي اخذ العلم من عيال مخدرات الخيال ودمر على ما بسطه من الخيال واسسه من المحال بحيث لم يبق لمتعلقه فيه مجال والان نشرع
في هتك استار محالاته في اصول الفقه وسيعلم الناظر على قياس ما علمه في قسم الكلام ان الامامية في كثير من كليات اصول الفقه يخالفون للفقهاء الاربعة
وان مدار الناصب هنا ايضا على ان كتاب التمويه والكذب المكابرة والتزام اللوازم الباطلة الفاجرة كما هو دأب اصحابه من الاشاعرة عجزهم عن المناظرة
واما ما ذكره الناصب من ان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد وان كان لا يتعلق غرضنا بتغيير اثباته لكنه امر باطل في نفسه لا يكاد يصح الا على
طريق ما ورد من ان الكفر ملة واحدة والا فالتراشق كثيرا ما انكار بعضهم بعضا مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في الخمول وشيخه الجويني في
رسالة مغيث الخلق قد ذكروا في شان ابي حنيفة وان التحنيفة ما لا يقصر عن نسبته الى الكفر والحنفية قد كفروا الاشعري كما ذكره امامهم الزاهدي في تفسير
قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية وذكر اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما في تواريخهم ان الحنفية قد الزموا علماء الشافعية في ايام دولة السلطان طغرل
السلجوقي الحنفي ان يلعنوا شيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الروم والشام وربما ترى بعض الحنفية يستنكف عن اطلاق اهل السنة على الشافعية ويقول في تاليفه
قال اهل السنة كذا وقال الشافعي كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب ان الامر بينهم واحد وكلها مذهب اهل السنة اللهم الا ان يكون اراد تصالحوا وتعاضدوا
في نار الناصب لمقاومة الشيعة الامامية لكنا نثق بلطف الله وكرمه ان يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم للوصول الى مآربهم الا في الاتفاق ولو التقت الساق
بالساق واليه المرجع والمساق **قال** المص رفع الله درجته المسئلة السابعة فيما يتعلق باصول الفقه وفيه فصول الاول في التكليف فيه مباحث الاول في
الحكم مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم المستند الى صفة تقتضي الفعل عليها بوجب احدها وقالت الاشاعرة حكم الله
تعالى خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلزم التناقض وقول المحال اما التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادث ولانه
يصدق حل المراة والجارية بعد ان لم تكن وحرمت بعد ان لم تكن ولانه معلل بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما وتتعلق بتجدد الاوقات فينتفي اذا
زالت الشمس وغربت وحيث الصلوة وقبلها لم تكن واجبة والخطاب كلام الله تعالى وكلامه قديم فيكون الحكم قديما حادثا وهو تناقض واما المحال فلان
الحكم امر يرجع الى الفعل وصفاته فهو هذا فعل واجب وحرام او مباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف و
اصوات قائمة بالاجسام لا مدخل للافعال في حلولها فيها انتهى **قال** الناصب غفضه الله تعالى بتحقيق تقريب الحكم انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير لا الوجوب لاخوانه لان الله تعالى حاكم فلا بد ان يكون الحكم صفة والا لم يكن حاكما والوجوب لاخوانه ليست صفة لله تعالى بخلاف

الخطاب فانه صفة قديمة فهم الوجوب والحرمة مستفادة من الحكم هذا هو التحقيق واما ما ذكره انه يلزم الحال والتناقض فهذا الكلام نفسه فاسد لا يفهم منه
ان التناقض فيهم الحال الحال ان التناقض من افراد المحال ثم ما ذكره من صور التناقض سواء وتسهون بوروده في كتب الاصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل
ان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث فلا يلزم التناقض فان حليته للمرة والحاء بعد حرمتها وحرمتها كذلك مفهوم من خطاب الله القديم وتعلق
ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل الحكم بافعال المكلفين وتعلقه بحدوث الاوقات فان هذه الامور يقتضي حدوث تعلق
الخطاب القديم بها فلا يكون تناقض واما ما ذكره من لزوم المحال بان الحكم مرجع الى الفعل وصفاته فنقول ان الحكم ليس صفة الفعل بل المستفاد من الحكم
يصير صفة للفعل فان الوجوب والحرام ليس نفس الحكم حتى يصير سببا للزوم كون القديم صفة الحادث انتهى **قوله** اولا لا نسلم ان الله تعالى ان كان حاكما وجب
ان يكون الحكم صفة له تخلف هذا في كثير من المشتقات كالمتولي والابن والتامر ولو سلم فنقول المراد بالوجوب والحرمة مثلا الايجاب والتحريم مسامحة
والقرينة عليه قول المص او التحريم دون ان يقول والحرمة وقال الشارح العضد لا صواب ابن الحاجب المراد بالحكم معنى قوله فعل وهو اذا نسب الى الحاكم تعالى
يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم
الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى فحاصل كلام المص ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهو الوجوب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تعالى
باعتبار اخر حتى يلزم ان لا يكون حاكما اصلا ثم ما اختاره الامامية هو ارجح المتعارف بين اهل الشرع واليه يسبق افهامهم عند الاطلاق بل لو
سألت المميز من العوام ما حكم الشرع في الخمر لقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد نزلوا على هذا العرف من حيث لا يشعرون فانهم تفقوا
على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية ومعلوم انهم ما ارادوا العلم بخطاب الله تعالى والا لزم فيه حفظ القرآن ان يكون فقيها وهم لا يقولون به و
التحقيق الحقيق بالتصديق ان الحكم مع قطع النظر عن كون الخطاب المضر به كلام الله تعالى وانه حادث عندنا ليس نفس الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم
ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في الخطاب مجازا وفي الخطاب هو الوجوب والندب
غيرهما من الاحكام حقيقة وح نقول ان قول الشارع العضد ان الخطاب اذا نسب الى الفعل يسمى وجوبا غير مسلم والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة والى
الوجوب والحرمة اخرى مسلم لكن بحسب ما ذكرنا من المعنيين اي الخطاب واثره لا باعتبار اطلاق الخطاب عليهما حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب ذاتا
ولهذا يتوارد عليه فوجب من تبيين ان الاثر غير المؤثر بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تحكم فتامل وانصف وثانيا ان ما فهمه من كلام
المص ان التناقض قسيم للمحال وهم لانهم وانما المفهوم منه انه جعل التناقض مقابلا للمحال الذي هو اعم منه ومقابلته الخاص للعام ليس اول فارورة
كسرت في الاسلام وبالجملة لما نظر المص العلامة الى ان احد المانعين المحالين ههنا له اسم على حدة وهو التناقض سماه به وان لم يكن له اسم على حدة
عبر عنه بالمحال لا محالة وثالثا ان ما اجاب به عن الاسئلة بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث مردود بانه لا خطاب قبل التعلق ولو
اغمضنا عن هذا نقول الظاهر ان مراد المص بالاشاعرة ههنا الفقهاء منهم فان تعلق الخطاب ايضا قديم عندهم كما صرح به الشارح العضد في بحث النسخ
حيث قال انهم اي الفقهاء قرروا في تعريف النسخ من الرفع الى الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما انتهى وبدل عليه ايضا
ما قالوا ان الامر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما ما تكلفه الشارح العضد في توجيه هذا وضعا للشناعة الظاهرة المتوجهة عليه
بانه لم يرد تنجيز التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل حال العدم بان يكون الفهم والفعل في حال العدم بل اريد به التعلق العقلي وهو ان
المعدوم الذي علم الله انه سيوجد بشرائط التكليف متوجه عليه حكم في الازل بما يفهم ويفعله فيما لا يزال غير موجود لان وجود الحكم في الحال وكونه
يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفه لامتناع تحقق المتعلق بدون المتعلق ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف نعم
توقفوا بالوجود العلمي واعترفوا بالوجود الذهني ثم هذا الكلام وليس وليس على ان ما اشتهر من شبهتهم الباعثة لهم على القول بتقدم تعلق الحكم وهي
انه لو لم يدخل المعدوم تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا اليه وخلافه معلوم بالبديهة اجاب عنها بالتكلف المذكور هذا والجواب عن تلك
الشبهة انه يكفي في كون النبي مرسلا اليهم ان يتوجه شرعه اليهم يوم يوجدون بنقل من قبلهم اليهم تامل **قال** المص رفع الله درجته البحث الثاني
في الواجب الموسع العقل والنقل قاطعان على وقوعه اما العقل فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه ممكن لعدم
استحالة ان يوجب الله تعالى فعلا في وقت يفضل عنه ويتخير العبد في ايقاعه في اي جزء شاء من ذلك الوقت ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الاخير تضيق
عليه حينئذ ولا امتناع في ذلك بل يجب لتعذر ضبط وقت الصلوة فانه يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او
الى غيره فالقول باتساع الوقت امر ضروري في نظر الشرع وقال بعض الجهور انه يجب الفعل في اول الوقت فان اخره الى اخر الوقت صار قضاء وقال
بعض الحنفية انه يجب في اخره فان قدمه كان نفلا والقران يكذب قولهم ولا لانه تعالى اوجب الصلوة في الزمان المحصور بين الدلوك والغسق فتخصيص
الوجوب باول الوقت او باخره ترجيح من غير مرجح وهو محال انتهى **قال** الناصب غفر الله له ثم القول بالواجب الموسع موافق لمذهب الشافعي
بالدلائل المذكورة في كتب اصولنا واما ما استدل عليه نقلا وعقلا فباطل اما النص فلا دلالة له على مدعاه لان اجماع المفسرين على ان الاية جمعت
فيها صلوات الاوقات الاربعة سوى صلوة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسع بل لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي فامكان اتساع الوقت
مسلم ووجوبه على ما ذكرتم قوله يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره قلنا الامتناع ممنوع لانه يمكن ان يتساوى

الفعل والوقت نعم فضل الفعل على الوقت المضيق ثم لا التساوي وما ذكر ان من قال بوجوب الفعل في اول الوقت وصيرورته مضيقا في آخر الوقت ومن
قال من الحنفية بالعكس فقد خالف القرآن فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكر انتهى اقول الانصاف توضيح المقام ان المحققين من الاصوليين اتفقوا
على انه لا يجوز ان يكون وقت الواجب ناقصا عنه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وهو قبيح ممتنع على الله تعالى فاما ان يكون مساويا له
ويقال له الواجب المضيق كصوم شهر رمضان ولا خلاف فيه واما ان يكون اوسع منه ويقال له الواجب الموسع كالصلوات اليومية والنذور المطلقة وغيرها
ففيه خلاف قال اهل الحق بجوازه عقلا ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالآية المذكورة وغيرها بناء على ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوات المامور
بها فيها قطعا ومعنى وجوب الفعل في الوقت الاوسع وجوب جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء منه ولا يجوز له الترك في جميعها و
حاصله ان تاركه فيه لا الى بدل منه يستحق العقاب كما في الواجب المخير وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشتركا في جواز الترك في الجملة وقال كثير من المخالفين
تضييق مدركهم بالمنع عن الواجب الموسع لزعمهم ان الوجوب بنائي او سعة الوقت فاختار بعضهم ان الصلوات اليومية واجبة في اول اوقاتها وايقاعها
بعده انما هو بطريق القضاء واختار بعضهم انها واجبة في آخر اوقاتها وانما يجوز ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت تعجيلا كما في تقديم الزكوة
على وقت وجوبها ومنهم من قال بان وجوبها في اول الاوقات معلق على حال المكلف في آخرها فان بقي على صفة المكلفين كان الواقع في اول الوقت
واجبا والا كان نافلة وفساد هذه الاقوال مما لا يخفى بادنى تامل اذا تمهد هذا فلنرجع الى ما اورده الناصب على المص قدس سره فنقول اما ما ذكره
من ان الآية جمعت بها صلوات الاوقات الاربعة اه فمردود بان تمام الآية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فيكون جامعة لصلوة
الاوقات الخمسة فضلا عن دلوك الشمس الظهر والعصر وصلوة غسق الليل اي انتصافه للمغرب والعشاء والمراد بقرآن الفجر صلوة الفجر من باب اطلاق
الشيء الى وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلوة الكسوف وما اشبه ذلك ويؤيد الاستدلال انه لما كان زمان الفجر قليلا لم يضرب له غاية في
الآية فافهم وانما ترك المص بعض الآية اختصارا واعتمادا على شهرة الاستدلال بهذه الآية على الحكم المذكور ومن العجب الذي ليس من الناصب
ان يجعل الاستدلال بهذه الآية هو الدليل المرضي للشافعية على ما اشار اليه الشارح العضدي وصرح به صاحب المقصود والمردود في حواشيه وهذا
المعاند ينكر استدلالهم بها بدعوى غير هذا الرد المردود بمجرد معاندة الشيعة واما ما ذكره في سند منع الامتناع بقوله لانه يمكن ان يتساوى الفعل
والوقت اه فباطل لا يصلح للسند اما لانه ان اراد امكان ذلك في نفس الامر وان لم يكن للمصلي ايقاع فعل الصلوة مثلا في ذلك الزمان المساوي
فمسلم لكنه لا يفيد وهو ظاهر ولذا اراد امكانه مع امكان ايقاع المصلي صلوته وانما في ذلك الزمان المساوي فبطلانه ظاهر مما ذكره المص
من تقدير ضبط اوقات الصلوة فانه اذا تقدر ذلك كما يشاهد من تردد المصلي في دخول الوقت وعدمه امكن ان يترك الصلوة كلا او بعضا في
الوقت المعين في الواقع المساوي لفعلها فلا يأتي بالمامور به الا نادرا او اتفاقا وقد علم بهذا ايضا ان منشأ ما اورده الناصب من الايراد شدة العناد والتعاند عما
ذكره المص من تقدير ضبط وقت الصلوة قال المص رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب على الكفاية
على الجميع فمتى فعله البعض سقط عن الباقين لان المقصود للشارع تحصيله كالجهاد الذي قصده بشارع حراسة المسلمين فاذا حصل البعض سقط الواجب عن الباقين
وان لم يفعله احد اثم الجميع قال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان تعيين الواجب حكمه انه اذا فعل استحق تاركه العقاب واثابة واحد
غير معين وعقاب واحد غير معين غير ممكن فلا يتحقق الوجوب ح وقد نزه بثوبه انتهى قال الناصب جعفنه الله اقول مذهب الشافعي ان الواجب على الكفاية
على الجميع واذا فعل البعض سقط عن الباقين بالدلائل المنقولة في كتب اصولنا وهو وافق الشافعي في هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لان الذي يقول
انه واجب على واحد غير معين من الامة فحاصل قوله يرجع الى واحد من الامة فاذا فعله ذلك الواحد حصل له الثواب والاثابة لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون هذا
اثابة لواحد غير معين لان الفعل عينه وبه استحق خراب ضلال ان استدلاله على مدعى الحق باطل انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قول الذي يقول انه واجب
على واحد غير معين من الامة يرجع حاصل قوله الى واحد من الامة لا يحصل له لانه ان اراد بقوله واحد من الامة واحدا غير معين فصار كما كان فلا حاصل لبيان الحاصل
وتكلف الاجماع وان اراد به اعم من ان يكون معينا ام لا كما يقتضيه صيغة كلامه فهو مخالف لتقييد القائل بقوله غير معين فكيف يكون حاصله ومرجعه الى الواحد
الاعم واما ثانيا فلان قول المص اثابة واحد غير معين رد على القائل بعدم التعيين وكون الفعل معينا لذلك الواحد لو صح لكان ردا اليه على القائل لا على المص على
انه يمكن ان يكون قوله اثابة واحد غير معين مذكورا استرادا وتمهيدا لما المذكور بالاستدلال وهو عقاب واحد غير معين ويكون مناط الحكم بامتناع المجموع
هو الثاني دون الاول وهذا المعاند تعامل عن التعرض لاثبات امكان الثاني الذي هو محط الحكم بالامتناع وتعرض لبيان امكان الجزء الاول الذي لم يذكره الا
بالتبع والحاصل انه اذا كان المامور به في الواجب على الكفاية واحدا غير معين وترك ذلك جميع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا
غير معقول ولا يتوجه عليه ما ذكره الناصب الخارج كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهبت الامامية الى امكانه والعقل دال
عليه والسمع دال على وقوعه وانه غير مستبعد والحكم بايجاب شيء من ثلثة على معنى انه اذا فعل واحدا منها خرج عن العهدة ولا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل
الجميع والسمع دل عليه لقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك اوجب احدها لا بعينه وحرم ترك الجميع وقال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم
او تحرير رقبة فلم يوجب الجميع بل اوجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع حيث قال المعتزلة منهم الواجب ما يفعله المكلف
وقال الآخرون منهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر الكل باطل اما الاول فلاجماع على خلافه اذ المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا

لا ينافي التخيير اذ الجانب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة الا بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ واما الثاني فلاستلزامه اختلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع واقع
على انتفاء جميع المكلفين فيه لا ينافي التكليف وكان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده والا دار واما الثالث فلان الشبهة متساوية في صالة
الوجوب وليس البعض بالتعيين والاخر بالاصالة اولى بالاجماع وكان المسقط للوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى **قال** الناصب غفر الله
اقول وافق الشافعي في اثبات الواجب المخير فانه مذهب الشافعي وما ذكره ان العقل دال عليه فمن القول بالحسن العقلي وهو باطل فان هذا لا يؤخذ الا من الشرع
كما بينا في علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكره في رد مذهب من قال ان الجميع واجب لان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير
فعند ان صاحب هذا المذهب يمنع التخيير ولم يقله فكيف يصح الزامه بانه ينافي التخيير انتهى **قال** اقول فينظر اما الاولان فقد شيدنا سابقا اركان القول بالحسن
والقبح العقليين ورددنا على ما ذكره الناصب هنا لذلك فليذكر ولو سلم فقد سبق عن هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى التمسك بالحسن
والقبح العقلي بالمعاني التي لا نزاع فيها بين القوم حيث اورد على نفسه هناك بقوله لا يرد هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين والبر
هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم ثم اجاب بقوله انا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذي وقع فيه المنازعة اصلا اه فلم لا يجوز ان يكون مراد المص هنا ايضا
بقوله العقل دال عليه استحسان العقل بالمعنى الذي لا نزاع فيه لا طلاق البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القايل بوجوب الجميع يمنع التخيير ولا يقول به مدفوع
بان هذه المسئلة في جميع كتب الاصول معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب في اصوله الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة ويعرف بالواجب
المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد اه كلامه لا ان القايل بذلك قايل بالتخيير في الجملة لكان ذكر خلافه في هذه المسئلة اعتراضا
ولكان حكمه باسقاطه بفعل واحد باطلا محضا ولعله رأى في الشرح العضدي هذه ذكر ادلة المعتزلة في هذا المقام قوله والمعتزلة في نفي التخيير وجوه ولم يعلم ان
المراد من هذا النفي ماذا فقد قال السيد قدس سره في حاشيته ان معناه نفي التخيير على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة لا نفيه مطلقا كيف ما الادلة التي ذكرها من جانب
الاشاعرة ردا على المعتزلة والادلة المذكورة من جانب المعتزلة مشتملة على اثباتهم للتخيير مع انه لا يورد على الاول انه لا يقوم حجة على المعتزلة لنفيهم التخيير ولا على الثاني
ان المحافظة على التخيير في دليلكم ينافي ما ذهبتم اليه من نفي التخيير **قال** رفع الله درجة البحث الخامس في وجوب ما لا يتم الواجب الا به ذهبت الامامية وبعض الجمهور
اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم تكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك لا كان التكليف بالفعل بها
لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل خال عن شرطه وان لم يجب سقط الوجوب فخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى
انه غير واجب فلزمهم ما قدمناه وان لا يجب التوصل الى الواجب مع الاجماع على وجوب التوصل الى الواجب انتهى **قال** الناصب غفر الله اقول
وافق الشافعي في هذه المسئلة فمذهب الشافعي ان مقدمة الواجب التي لا يتم الواجب ولا يحصل الا بها فهي واجبة واستدل المخالف بالمال في الزكوة والاستطاعة
في الحج فان الواجب هو الحج والزكوة لا بد ان الا بها وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين
ويتحقق الوجوب بعد حصولها انتهى **قال** مرحبا بالوفاق وترك الشقاق لكن ذكره لدليل المخالف والجواب عنه تطويل مخالف للمناق **قال** المص
رفع الله درجة البحث الثاني في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى امتناع ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما
من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال وخالف في ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دارا غيره غصبا وحرم الخروج ايضا فلزمه
الجمع بين الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشيء واجبا وحراما معا كالزنا واللواطة وغيرهما وهو ضروري البطلان
ايضا وكذلك يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا من جهة وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين فلم يذهب الامامية الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وخالف
فيه الجمهور لامر شيد وجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما قدمناه من التكليف باجتماع النقيضين انتهى **قال** الناصب غفر الله اقول مذهب الشافعي
جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء اذا كانا من جهتين مختلفتين كالصلوة في الدار المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة من حيث انها مكتوبة مفروضة و
يحرم المكث على جهة الاستيلاء والتصرف في الدار من جهة انها مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بينا فيما تقدم وليس فيه تناقض لان التناقض
يشترط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والعجب ان ذكر ان امتناع كون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة وهو مدفوع به للزوم التناقض
وهذا ظاهر ثم يذكر ان مع اختلاف الجهة ايضا يلزم التناقض ولا يتامل شرايط التناقض ولعل من جملتها اتحاد الجهة واما ما ذكره من مذهب الكعبي انه يجوز
ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما ثم التمثيل بالزنا واللواطة اذا اكره عليهما بالقتل ولا يظهر فيه الوجوب ايضا نعم التمثيل بشرب الخمر لمن غص باللقمة حينئذ
فانه واجب حرام ولكن الجهة فيه ايضا مختلفة ولا يكون غير مذهب الشافعي انتهى **قال** اقول ان المص قد مر ترك ايراد ثانيا لزوم التناقض فيما له جهتان
مطلقا كما توهمه الناصب الجاهل على الشغب وترتب عليه غاية الحماقة وسوء الادب باظهار التعجب والعجب بل فيما له جهتان متلازمتان لا ينفكان والحال في الصلوة في
الدار المغصوبة كذلك بيان ذلك ان الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي وجوبا ما يلازمه وهو الذات من الجهة التي كانت حراما لان
تجويز الملزوم مستلزم لتجويز لازمه اذا علم اللزوم كما هو شان الامر الذي هو الله سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين
من جهة واحدة وتفصيل الكلام في المرام ما ذكره المص في كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا
الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما من ضرورة الاخر والامر بالشيء بما لا يتم ذلك الشيء الا به وهو المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما
صح تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير صورة النزاع لانه يجوز انفكاك احدهما من الاخر في الحكم الا انهما في الصورة المعينة يتلازمان لانا نقول فيكون المامور به

في المقدورة الخاصة منهيا عنه وهو محال ما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والثاني بطلانه اجماعا الا عند من جوز التكليف
بالمحال فلنقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله منهي عنه
فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان تكون هذه الصلوة ماموراً بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء ماموراً به منهيا
عنه والصلوة والغصب وان تغايرا بالكل مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء ماهية هذه الصلوة منهي عنه
فهذه الصلوة لا يكون ماموراً بها لعدم الصلوة مطلقاً ماموراً بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة انتهى والحاصل انا انما نفسد الى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة
لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فاحد اجزاء الصلوة
منهي عنه مع الامر باجزائها اجمع والصلوة مطلقاً وان انفكت عن الكون المعين الا ان الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو في الامر الواحد بالشخص وهذا
الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه فان الخياطة مما لا يعتبر في العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزءاً له
بل الخياطة غير الدخول في الدار فلا لازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينها وبين الصلوة في الامكنة المكروهة اذ النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة
كالتعرض لنفار الابل في المعطن والتعرض لخطر السيل في الوادي ومنع المار في الجادة وشبهها وهي امور خارجة عن الصلوة لازمة لها فلا يكون الامر بها
منافيا لكراهتها او استحبابها بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهي عنه في الدار المغصوبة فلذا لا يصح هذه وبهذا
تلك ولعلم ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب يقتضي تحريم الفعل واحتباء الثاني بفعله فكيف يكون مطيعاً
بما هو عاص به متقرباً بما هو محرم عليه ومتقرباً بما يبعده انتهى واما ما ذكره من غلط النسخة في تقرير مذهب الكعبي فهو دليل على نوكه في الاصول ومخالفته لشيخه
الاشعري في جواز التكليف بالمحال بالجملة فقد ذكر في كتب الاصول ومنها المختصر لابن الحاجب ان من يجوز التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجباً حراماً
معاً ويجوز ان يكون الكعبي من المجوزين لذلك وح المثال الذي ذكره المص صحيح مطابق غاية الامر ان الحكم بالجمع بين وجوب الزنا والمنع منه مثلاً لم يقع منه مثلاً لم يقع من الشارع
فالحكم بغلط النسخة غلط كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث السابع في ان الكفار مخاطبون بالشرائع ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور الى ان الكفار
مخاطبون بالشرائع اصولها وفروعها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة الى انهم مخاطبون بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشيء من الشرائع سواها
وفروعها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبائح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف
ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما في المعلول واما النقل فقوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تعالى
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم
الدين وقال الله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاماً واشار الى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا والامر لو كان حصول الشرط الشرعي شرطاً في التكليف لم يجب
الصلاة على المشرك ولا قبل الشرك ولا الكفر قبل الله ولا اللازم قبل التالي وذلك معلوم البطلان بالاجماع ولزم ايضاً ان لا يعصوا حد لا يفسقوا لان التكليف مشروط
بالارادة وهم فساق والعاصي لا يريد ان الطاعة فلا يكونان مكلفين بها فينتفي الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالاجماع انتهى قال الناصب نفعه الله
اقول هذه مسئلة اختلف فيها المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع اولاً فنقول المراد من تكليف الكافر بالشرائع ما ذا ان اريد به ان الشارع يامرهم ويدعوهم
الى الشرائع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرائع لا الفروع فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التي هي اصول الشرائع
لان تحقق الصلوة والصوم قبل الايمان منهم محال فهم مكلفون باصول الشرائع بهذا المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد به انهم يعذبون في الاخرة بترك فروع
الاعمال كما يعذبون بترك اصولها فهذا مذهب الشافعي وعليه اهل الاثبات كما سياتي ولو كان مذهب الامامية ان الكافر يقال له صل وصم قبل قبوله الايمان لكان
مذهبه باطلاً لانه من باب التعليق بتحصيل الشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف في ذلك العقل و
النقل فهو باطل قوله اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبائح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر قلنا
هذا مبني على الحسن والقبح العقليين وهما باطلان عندنا وايضاً مبني على وجوب اللطف وهو ايضاً باطل كما بينا في علم الكلام قوله واما النقل فالايات قلنا قد ذكرنا ان
الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع قبل قبول الايمان انتهى اقول سخافة ما موه به من
النقض والابرام ظاهر جداً اما قوله فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي ويصوم قبل قبول الايمان آه فلانه تكذيب صريح لصريح القرآن وصريح مذهب الشافعي
اما الاول فلان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ليس معناه الا عجوا وقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليس معناه الا صلوا وزكوا فهما عامتان شاملتان
للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الاصل والظاهر ومن ايات الخصوص قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اوعدهم على ترك الزكوة وهي من الفروع
الشرعية وذلك دليل وجوبها عليهم لانه لو لم يجب لم يرتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره المص من الايات واما الثاني فلتصريح القاضي البيضاوي
في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافاً للحنفية لنا ان الايات الامرة بالعبادة يتناولهم آه وهل معنى كون الايات امرة الا ان يامرهم ويقول
هم صلوا وصوموا او نحوهما وصرح من ذلك عبارة الشارح العضدي حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف
بالمشروط قبل حصول شرطه شرعاً خلافاً لاصحاب الرأي وابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع
مع عدم شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان انتهى وبهذا يظهر بطلان ما ذكره من ان معنى تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون في

الآخرة بترك فروع الاعمال فان كلام الشارح العضدي يعرب في ان التعذيب ثمرة مترتبة على التكليف كما ان معنى التكليف ذلك والفرق بين معنى الشيء وثمرته و
فائدته المترتبة عليه ظاهر فالناصب جاهل بمذهب مامله بتهكم لا يخفى واما ما ذكره من ان التكليف بتحصيل الشرط مطلقا حتى وجود الشرط باطل فهو كلام على عقد
قد استدل عليها الشارح بقوله لانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث اه والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة
لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن او لا ثم ماتى بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة فلا يمنع عدمها التكليف بها
وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضدي حيث قال ودليله انه لو كان حصول الشرط للفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث فجنب لانتفاء
شرطها وهو الطهارة اه وقال في الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية الامر انه مع الكفر
لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهي لا تنافي الامكان الذاتي كفيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب
من ان ما استدل به المص من الدليل العقلي مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف فانها باطلان بما بيناه في علم الكلام فمردود بانا لم نبنها
هنا لتوشيدنا اركانها وانما الدليل عليها بوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم عن اللطف على ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما حكم
به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من الخارجة عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره اخرا من ان الايات تفيد تعذيب الكفار في الآخرة بترك الفروع لا بدله
على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فواجد الظهور انه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون بتركها
كالمسلمين لا يعذبون بترك صلوة سادسة مثلا لم يكلفهم الله تعالى بها في الدنيا تامل **وقال** المص رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف
حال الحدوث لتقدمه عليه ذهبت الامامية ومن وافقها من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل ينقطع حال حدوثه لانه ح يكون واجبا ولانه حال الحصول فلو كان
مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الامامية والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهي
متقدمة على الفعل والا لزم القدرة على الواجب بتحصيل الحاصل والكل محال لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة
فلا تكليف بها عند عدم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في المسئلتين فقالوا في الاول ان التكليف لا ينقطع حال الفعل
وقالوا في الثاني ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة
مع الفعل لا قبله فلزمه القول بان التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتيسر من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد
بينا هذا في قسم علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة ثم لما كرر الكلام اوجب علينا التكرار فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل ينقطع
حال حدوثه لانه ح يكون واجبا لانه حال الحصول فلو كان مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل وهذا ليس بممتنع لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل واما ما ذكره من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المتنازع
فيه فكيف يستدل به واما قوله لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الذي
هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه لم يكن مقدورا
قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور المكلف وهو متلبس باحدهما فالمواخذة بالعصيان
بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان بيانه الشافي على ما زعمه من المحاكمة تحكم باطل واما ما ذكره من الجواب
بان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل اه فهو شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي حيث قال الشارح
ان اراد الاشعري ان تنجيز التكليف بان يعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا مغلطة
فان المحال ايجاد الموجود بايجاد سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الناصب على عبارة المص ولا ما اورده
الفاضل على عبارة الشارح العضدي وانما يتوجه ذلك لو جعل ضميرا هو في قوله وهو محال راجعا الى التحصيل فلا ايجاد او ما لو جعل راجعا الى التكليف كما نبه
عليه الابهري فلا اذ يصير حاصل الكلام ح ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود
محال وان كان وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا اه فهو كلام شرح المواقف وشرح
التجريد بالحاصل انا نسلم ان لا يتعلق الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد
بان عدم العصيان لازم لما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فلامتثال انتهى وقد تقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط للتكليف لكن ينبغي ان يجب
تحققها زمان ايقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف زيد في الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف في الليل والقدرة فيه بل القدرة انما
هي في النهار ويرد على التقدير بن انه يلزم منه ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع وقات كفره كما بين زمان وجود التكليف وايقاع الايمان
بل كان له ان يؤخر الاتيان بالايمان الى متى شاء وهذا مخالف للاجماع فتامل **وقال** المص رفع الله درجته البحث التاسع في امتناع التكليف بالمحال
ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه بدليل عليه العقل والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا ولانه يؤدي الى عدم التكليف لانه اذا جاز التكليف
بالمحال جاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك من الادلة وقد سبقت واما المنقول فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك خالفنا الاشاعرة المعقول والمنقول في ذلك وقالوا ان الله تعالى يجوز تكليف المحال

وان يحتمل ان يكون مرجعا له
منوعا بحيث يخرج عن حد الاستدراك
ثم قال ابو الحسن ان الفعل بالفاء

بما لا يطاق لان كل ثابت في الواقع سواء كان طاعة او معصية او شركا او ضلالا او غير ذلك فانه من فعله تعالى ولا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد مع انه
تعالى كلف العبد فيكون مكلفا بفعل غيره وهو محال فيكون قد كلف بالمحال وهل هو تهيج عاقل لنفسه اختيار ذلك المصير اليه فانه يلزم منه تكذيب الله تعالى وهو كفر وبقاء المباحث
التكليف سبقت انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى قد سبق هذا البحث في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلثة اقسام
يجب القول به وهو ما اخبر الله تعالى انه يقع بعد وقوع التكليف به كايمان ابي لهب والثاني المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف
بها جائز لكن غير واقع في الشرع على قول لانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكرتم انهم يقولون بان التكليف باجمعها تكليف بالمحال لان الكل فعل الله تعالى ولا يجوز
التكليف بفعل الغير محال وقد عرفت جوابه وان الخلق غير الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال والخلق من الله انتهى **واقول** قد مر ان كلام
الاشعري في جواز تكليف المحال مطلق وان ما ذكره الناصب من التقسيم المستقيم لتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتاخرين دفعا للشناعة
والملام وناهيك في ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرحه لاصول ابن الحاجب وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب
الاشعري حيث قال التكليف بما لا يطاق جائز عنده للعلة التي ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين وفي حال التكليف لا يكون المكلف
قادرا انتهى على ان القسم الاول الذي اوجب القول به محال عقلا ايضا غاية ان لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب المثال المذكور
هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يكن الفعل لاخبار الله تعالى بعدم وقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم
لجواز الجهل عليه تعالى وجواز الجهل عليه تعالى محال واما نحن فلانا نمنع وقوع اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال والوعد بانه سيصلى النار
فانه يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبي لا لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه سلمنا
لكن نمنع ان ما لهب وامثاله قد كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن
لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفي التصديق به مجملا واما ما ذكره في اصلاح القول بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان
الخلق غير الفعل اه ففيه ان هذا الفرق على تقدير تسليم صحته انما يقدح في ليلهم المذكور على ما صرحوا به من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال لا في اصل
تصريحهم بذلك فيكون هذا اعتراضا اخر عليهم حيث عدلوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد لا اعتراضا على المصنف قد تقدم منه نعم قد تحمل الشارح العضدي
نفي قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعمري ان دعوى الاجماع في ذلك اسخف من دعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ولو كان امثال هذه الاجماعات
حجة لما جاز للشارح المذكور مخالفة الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب في ان مدرك الاحكام اما العقل او الشرع حيث اجاب
عنه ضيق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف او العادة او غيرهما وايضا على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملاء الافاق
من الاقوال الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة جهله بالاجماع او انكاره ومخالفته له متعمدا ولهذا كفره الحنفية كما مر فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته الفصل
الثاني في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتاتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام
عندهم قائم بذات الله تعالى وهذا الكتاب حكاية عنه وجوزوا وقوع المفاسد عنه تعالى فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن اما على مذهب الامامية والمعتزلة
فان المفسدة منه محال فلا يتاتى منه ذلك وعندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله تعالى بها ما ليس ظاهرا منها الا مع
قرينة تدل عليه واتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فنفاها اية من القرآن وكاد ينقل
المتواتر في ذلك فمن العجب انكار ابي حنيفة ايها من القرآن ولا يقرأها في صلوته واحتج بالشاذ المنقول احادا وتمسك به مع انه خطأ لان الناقل لم ينقله حديثا
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فقط انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى قوله ما ذكره من ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك
بالكتاب لان الكلام قائم بذات الله وهذا الكتاب حكاية عنه فانا نجعله بمعزل من المذهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله تعالى وهو الدال على الصفة القديمة
والمدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول هذا هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم
هذا الكلام بعينه فنقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام الله تعالى عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام فيكون الكلام
عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل لاختلاف فالاصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ او في جبرئيل وغيره
هو كلام الله تعالى فنحن اذا تكلمنا بالقرآن وقرأناه فاما ان يكون اصواتنا وحروفنا الخارجة من حنجرتنا مخلوقة لله تعالى ولا فان قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون
كلاما لله تعالى البتة لان تعريف كلام الله تعالى انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القرآن
مخلوقة لله تعالى فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعالى فيلزم الثواب ولزمهم القول بان العبد خالق بعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا
ان هذه حكاية عن تلك الحروف والاصوات التي خلقها الله تعالى في جبرئيل واللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس الحد وذلك لهم واما ما ذكره في البسملة
فمذهب الشافعي جزء من القرآن في صدر كل سورة فهو يوافق الشافعي في هذا واما ما اعترض على ابي حنيفة بانه نفى كون البسملة من القرآن فهذا
باطل لانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن والكلام في انها جزء من كل سورة في صدرها او لا فذهب الشافعي الى انها جزء من كل سورة في صدرها للادلة
الدالة على هذا واما ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل المتواتر فهذا كذب باطل فان النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث المتواتر اقل من القليل
واما التعجب من انكار ابي حنيفة والاحتجاج بان كونه من القرآن من خبر الاحاد لان الناقل لم ينقله حديثا وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا تعجب

ينبغي ان يتعجب منه فان ابا حنيفة يقول كونها آية من القرآن في صلب كل سورة وانها ليست مذكورة للتبرك والتيمن ثابت بالآحاد ولا من ما يكون مكتوبا
في المصحف بكون متواترا اية من القرآن الا ترى ان لفظة امين مكتوب بين الدفتين وليس من القرآن والاحاديث الدالة على كونها من القرآن خبر الآحاد
فكيف يصح ان يقول الراوي انما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر باقل فانه اشتباه منك انتهى **واقول** يتوجه عليه ان مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال
والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول بالتركيب من مخترعات بعض المتاخرين الذين رأوا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل المذهب كيف وقد نقل
الفاضل الشهرستاني الاشعري تبعا بوافق كلام المص قدس سره حيث قال والكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس وهي العبارة الدالة عليه من الانسان فالمتكلم
عندهم من قام به الكلام انتهى ويدل عليه ايضا استنادهم في ذلك بما مر من قول الشاعر شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا
ان ما توهمه من كون اهل المص وقلبه عليه قلب محض لا يروج على ناقد بصير ذلك لان المص يستدل على عدم تاتي التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد
ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعالى وان هذا الكتاب حكاية عنه بل هم معترفون بصدور المفاسد عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وحاصل استدلاله ان
الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذات الله تعالى غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور
المفاسد عنه تعالى فيلزم من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي مفسدة صادرة من الله تعالى فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم لو كان يصح
لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القرآن ليس قائما به تعالى بل حكاية عنه لامكن ترويج القلب وليس فليس كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد
وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المص عن الجنفة بانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن آه مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا بصاحب البضاعة
المزجاة من العلم والفهم فان المص قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة اي في
كون البسملة آية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان ابا حنيفة نفى كون البسملة آية من القرآن علم بمعونة السابق ان مراد المص نفيه كون البسملة آية من القرآن
في كل سورة فلا يتوجه ح انه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن وايضا يدل على ارادة المص لما ذكرناه دلالة صريحة قوله بعد ذلك ومن اعجب انكار الجنفة
انها من القرآن ولا يقرأها في صلوته آه لظهور ان المراد انه لا يقرأ البسملة في الحمد والسورة تاليتين في الصلوة لا انه يقرأها في سورة النمل ايضا ورابعا انه مناقشة في العبارة
مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين وخامسا ان ما ذكره من ان النقل بتواتر في هذا وانه ذكر قبل هذا على ان كلام المص في تواتر القرآن لا في تواتر الحديث ثم
وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كون البسملة من القرآن خبر الآحاد فكيف يصح ان يقول الراوي انما نقله قرآنا آه ناش عن سوء فهم كلام
المص اذ من البين ان المص لم يرد بقوله الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه لم ينقل آية البسملة زاعما انه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله في خصوص تلك الآية حتى
يتاتى ان يقول ان ذلك الحديث من اخبار الآحاد بل نقله قرآنا اي كما نقل سائر القرآن والقرآن هو المتواتر فيه واي غير المتواتر ليس منه ولعمري انه لو علمت
ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور باعه لبكت عليه مع ما عرفت من ان تكلمه قبل صناعه **قال** المص رفع الله درجته البحث الثاني اجماع
اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل لها في الصدق والكذب وانما المعتبر العدالة وعدمها فيهما وقال مالك انه حجة وهو خطاء للعلم الضروري بان البقاع
لا مدخل لها في تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال
عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله ما قول فاقول الشافعي ان اجماع
اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية
ارض المدينة بل لان الاجماع الحجة عنده هو اجماع اهل العصر الاول وهم كانوا يومئذ في المدينة فالنزاع لفظي لان الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد كانوا في
العصر الاول في المدينة ومالك لم يقل بان خصوصية الارض مدخلها في الاجماع واذا قد عرفت ان كلام المص استدل به من الآيات على ان اجماع اهل المدينة ليس
بحجة لا يدل على الكل لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى **واقول** فساد ما ذكره من
المقدمات ظاهر جدا اما قوله لاهل العصر الاول كانوا يومئذ في المدينة آه مدخول لان المراد باهل العصر الاول المعتبر اجماعهم اهل العصر المتاخر عن زمان
النبي صلى الله عليه وآله اذ لا اجماع في زمانه صلى الله عليه وآله ولا ريب في ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في الامصار بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله وقبل وجود مالك بسنين
كثيرة فكيف يتاتى اجماعهم في ذلك العصر في المدينة اما سمعت ما قاله امامك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول
الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالكا لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية
ارض المدينة وان لها مدخلا في الاجماع فما يكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله ص ان المدينة لتنفي خبثها قال القاضي البيضاوي في المنهاج
قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله ص ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب
الاصولية وهذا صريح في مدخلية خصوص ارض المدينة عنده ولهذا منعه المص وعارضه بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك
من الآيات فعلم ان ما ذكره الناصب المخاصر من ان النزاع لفظي وان مالكا لم ينكر عدم مدخلية الارض كذب وافتراء وتكبه للمصرب عن ورود
الابراء والله الموفق للسداد **قال** المص رفع الله درجته واما اجماع العترة فانه حق خلافا للجمهور لان الله تعالى اذهب عنهم الرجس فقال تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاكد بتقديم لفظ انما وباللام وبالاختصاص على صيغة النداء وبقوله تعالى تطهيرا وما اغرب حال
هؤلاء حيث لم يجعلوا اجماع من نزهه الله تعالى عن الخطاء والغلط والزلل وقول الفحش وجعله ردا لآية تعالى في استجابة ادعائهم يوم المباهلة وخصه

بالعبادة

بالاخوة وغيرها من الفضائل الجمة حجة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تعالى كمن امن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله الى قوله ان الله
عنده اجر عظيم نزل في حق علي وفي الجمع بين الصحيحين قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي من بعدي ولا شك ان قول هرون حجة فكذا قول من ساواه
في المنزلة وفي مسند احمد بن حنبل ان دفع الراية الى علي لاجل محبة الله تعالى له ورسوله ومحبته لله ورسوله لا يصح حتى يفتح الله له وانما يصح محبة الله تعالى مع انتفاء المعصية
منه فيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل ياسين وحزقيل مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب الثالث
وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله هذا من اغرب الاشياء وقوله مخبرا لطاير اللهم ائتني باحب الناس اليك يأكل معي فجاءه علي فحمل في الجمع
بين الصحاح الستة انتهى **وقال** الناصب غفر الله تعالى له قول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره وصاحب الشرع هو الله تعالى ورسوله فقط
الشرع اذا جعل شيئا حجة يكون حجة ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب ولا فضائله وعلمه وشجاعته في كون قوله حجة فعلى هذا يكون
قول الله حجة لانه صاحب الشرع وقول رسول الله صلى الله عليه وآله او فعله او تقريره يكون حجة لانه ايضا صاحب الشرع واما قول غيرهما فلا يكون حجة الا ان يقول الله ورسوله
ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار فالامر باتباع سبيل المؤمنين واقع من الله والاجماع سبيل
المؤمنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة واما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار في الاحكام الفرعية فيكون
حجة لانه مامور به واما غير هذه الادلة الاربعة فما ثبت ان الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ليس بحجة واما ما ذكر ان اجماع العترة حجة وما اذا اراد من العترة
فان اراد به علما كما يدل عليه فهو واحد من العترة ومن اكابر الصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله والاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد
عصمته وطهارته وفضائله وعلمه كلها مسلمة واجتهاده معتبر واما كون مجرد قوله اذا خالف جمهور الصحابة وليس بحجة موجبة لهجران سائر الاقوال غير قوله
كقول الله تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او ذا
الصدق والصدقة والجزم بعدم كذبه فكلها من فضائله ولا يقتضي ان يكون قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة قول صاحب الشرع او من قال فيه صاحب الشرع ان قوله
حجة واما من وجه كونه صحابيا او خليفة يكون قوله من الدلائل الغير المتفق عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب
اما غيره من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى فاجماع العترة لا يكون حجة وان كانوا صادقين وان سلمنا انهم معصومون لما علمت واما ما ذكر
انه ساوى هرون وقول هرون حجة فمقبول الا انه في النبوة لانها مستثناة وكون قول هرون حجة لنبوته وهذا منتف عنه وما ذكره وسيذكره من
فضائله وفضائل العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى **وقال** فيه عناد وافساد من وجوه اما في قوله الحجة ما يكون من الشارع الى
قوله ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب عليه فلان الحجة وان كان ما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل الشارع
حجة وهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية الواجبة واجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة
وجميع ما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق كما ذكر في المواقف وقال البيضاوي في كتاب المصباح الشارحون للمنهاج وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه
فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا انما يكون لو كان حال
حال التبليغ طاهرا عن الكذب والنقائص منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيئات الردية الهيولانية وايضا كثر ادلة حجية الاجماع من
قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله لا يجتمع امتي على خطأ الى غير ذلك صريح في ان المناط في الحجية هو العصمة عن الخطأ فظهر بطلان ما
ذكره الناصب الشاذ من انه لا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر وبدليله عليه قوله تعالى ما اتخذ الله ولدا
جاهلا او توتر لنا عن ذلك تقول ان صاحب الشرع جعلهم حجة واقوالهم وافعالهم مطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم الآية والمراد باولي الامر امراء الحق كما صرح به صاحب الكشاف وغيره بل المعصومون كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب في هذا المقام من تفسيره الكبير
حيث قال انه تعالى ربط اعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطأ والخطأ منهي عنه لزم اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد وانه محال
ثم ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعضها على تقدير ان المراد بهم الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون الى آخر المقال وهذا ايضا حجة قاطعة
واعتراف الناصب كما لا يخفى ولو توتر لنا عن هذا ايضا نقول لعل الله قدس سره بنى فيما ذكره هنا على قاعدة معول عليها الخصم وقررها الشارح العضدي في اثبات حجية
اجماع اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع اجتماعهم من جهة الخطأ فان قلت القاعدة اولى للاستعمال في اجماع العترة المعصومين من اهل البيت عليهم السلام كما
يجيء وح يكون مقصوده الاصلي من ذكر الآية اثبات العصمة ويلزم كونهم اقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان
حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبة هرون عليه السلام كان اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى عليه السلام فيكون مرتبة علي عليه السلام اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله واذا ثبت
عصمة اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان ايضا تمام عن واجب وامتنع ان يكون متمسك غيرهم راجح من متمسكهم وانهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل ومطالعتهم
اللوح المحفوظ كما صرح به الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع ان يطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادنى مرتبة عن مراتب كثيرة وقد ورد في الامثال السائرة ان
اهل البيت ابصر بما في البيت مما فيه وقال الفاضل نظام الدين الاصفهاني الشافعي في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام رد على عبد
العزيز الناصب وح يقول لا شك ان اهل البيت في مهبط الوحي والنبوة كان مدة حيوته مهتما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوا به واتفقوا عليه
يكون اقرب الى الحق والصواب وابعد عن الخطاء والفساد وهذا المقدار كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان المراد من العترة علماؤهم ففساده ظاهر لما

فيرس الانبا عن جميع لفظ الاجماع ولفظ العترة لطريق ان علماء واحد من العترة وبعض المجمعين منهم فان الحق ان كان هو حجية قول كل واحد منهم
بانفراده لكن الحق قدس سره جعل المسئلة ههنا حجية اجماع مجموع العترة تنزيلا الى قبول الحالف لمضمون ظاهر الاجماع لا بحقيقة واحدة وقد على من
لزم ان يكون خارجا عن قانون الدلالة لا يخفى واما ما ذكروه ان دلالته عليه فبطلانه اظهر من ان يخفى لظهور ان الدليل الاول وهو آية التطهير لا يختص
عليا بل هو شامل لغيره من اهل البيت عليهم السلام والآية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة كحديث جمع بين الصحاح والجمع بين الصحيحين مخصوصة بعلي
وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث احمد وحديث الخوارزمي وحديث الرجعة شامل للكل فاين الدلالة على المراد بالعترة خصوص علي ولقد احسن الناس
الحيل في افراد الاحاديث العامة وذكرها في فصل ثان لئلا يفهم الناظر في بادي الرأي ما ذكرناه من استدلال المص بالاحاديث الخاصة والعامة ومعاذ الله ان
ما افرد تلك الاحاديث الا لخاصة وانقطع نظره عن الاحاديث العامة هنالك توهم عدمها كما يرى ما يشبه ذلك من حماقات بعض اهل قزوين من انه
ابتنى ان يبني له بيتا مثمنا على صفات اربع فلما تم البناء جلس في صفة وفضح النظر عنها لشغله بها وعلا البواق فكانت ثلثة فاعترض على البناء بانه جعل
الاربعة ثلثة نعوذ بالله من الغباوة والحذلان قال المص رفع الله درجته ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله فاذا فاطمة
اقبلت تبكي فقال لها النبي ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابتاه ان الحسن والحسين قد غيبا عني منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا شق
على الدالية منذ خمسة ايام يسقي البستان وانا طلبتهما في بستانك فما وجدتهما ثم اتيت ابا بكر فقال يا ابا بكر قم فاطلب ولدي عمر قم فاطلبهما يا
يا ابا ذر يا فلان فما احصينا على رسول الله سبعين رجلا ممن قام في طلبهما وتفرقوا ولم يجدوهما فاتى النبي عما شديدا ووقف على باب المسجد وهو
يقول بحق ابراهيم خليلك وبحق ابن صفيك ان كان قرة عيني وثمرة فؤادي اخذ ابرا او بحر فاحفظهما وسلمهما قال فاذا جبرئيل قد هبط فقال يا رسول الله ان الله
تعالى يقرأ السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الآخرة وهما في الجنة وقد كلت بهما ملكا يحفظهما اذا نائما واذا قائما
فخرج رسول الله فرحا شديدا وخرج جبرئيل عن يمينه والملكان حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل بهما ثم جثى النبي على
ركبتيه واذا الحسن والحسين نائمان وذلك الملك قد جعل جناحه تحتهما وادخل ذنوبهما وعلى كل واحد منهما رداء من شعر يصيب منه الجلد وعلى جسمهما
فاول النبي عندهما حتى استيقظا فحمل النبي الحسن وحمل جبرئيل الحسين وخرج النبي من الحظيرة فاذا ابن عباس جالس الحسن على يمين النبي والحسين
على يساره وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احبني ومن احبني فقد احب الله ومن ابغضكما فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فقال ابو بكر يا رسول الله اعطني احدهما
رسول الله نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما فلما ان صار في باب الخطيرة لقيه عمر بن الخطاب فقال له مثل ما قال ابو بكر فرد عليه رسول الله كما رد على ابي بكر فرأيا
الحسن متشحا بثوب رسول الله ووجدا النبي على راسه فدخل النبي المسجد فقال الشر في اليوم بنو كاشر وهما الله ثم قال يا بلال على الناس فنادى
بهم فاجتمعوا فقال النبي معشر اصحابي قلتم عن نبيكم محمد قالوا سمعنا رسول الله يقول الا ادلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله
ادلكم على الحسن والحسين فان جدهما رسول الله وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء اهل الجنة معشر الناس هل ادلكم على خير الناس ابا وامه قالوا بلى يا رسول الله
رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان ابوهما علي بن ابي طالب وهو خير منا شاب يحب الله ورسوله وامهما فاطمة بنت
رسول الله سيدة اهل الجنة معشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان عمهما جعفر ذو الجناحين
يطير بهما في الجنة مع الملائكة وعمتهما ام هانئ بنت ابي طالب معشر الناس الا ادلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين
فان خالهما القاسم بن محمد رسول الله وخالتهما زينب بنت رسول الله الا يا معشر الناس ادلكم على جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة وابوهما في الجنة وامهما في
الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة وهما في الجنة ومن احب ابني علي فهو معنا غدا في الجنة ومن ابغضهما فهو في النار وان من كرامتهما على الله تعالى ان سماهما
النبي شبرا وشبيرا وقد روى الخوارزمي وجماعة من الجمهور وشنر بينهم حديث شلشلة شدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي في البيت يوم الشورى
وهو يقول لهم احتج عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغييرا لكلمة قال انشدكم بالله ايها النفر جميعا اليكم احد حدا الله قبلي قالوا اللهم لا قال
فانشدكم بالله هل منكم احد له اخ مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد رسوله
سيد الشهداء غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم
بالله هل فيكم احد له سبطان مثل سبطي حسن وحسين سيدا شباب اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ناجى رسول الله عشر
مرات قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله اللهم ائتني باحب الناس اليك واليه
تلك جنبا واحبا باكل معي من هذا الطير فاتاه واكل معه غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يديه اذ دعا غيري فقال اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال رسول الله من كنت وليه
وابعثه اليكم رجلا نفسه كنفسي طاعته كطاعتي ومعصيته كمعصيتي يقتلكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد
قال رسول الله كذب من زعم انه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد سلم عليه سبعة وثمانية وثلثة آلاف من الملائكة منهم
جبرئيل وميكائيل واسرافيل حيث جئت بالماء الى رسول الله من القليب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له جبرئيل هذه هي

الوسادة فقال له رسول الله ص انزل فانا منزلك فقال لجبرئيل وانا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
على لسان النبي ص غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص اني قاتلت على تنزيل القرآن وتقاتل على تأويل القرآن غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد دعت عليه السماء حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد امره رسول الله ص ان يأخذ
براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله نزل فيّ شيء فقال انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص لا يحبك
الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله اتعلمون ان عمر سد ابوابكم وفتح بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله ص انا ما سددت ابوابكم
ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك
فقلتم فلاناه دونناه فقال ما انا انتجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال الحق مع علي وعلي مع الحق
يميل الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا
ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قالوا نعم قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ردت رسول الله ص من المشركين ببراءته واضطجع في مضجعه غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى المبارزة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله فيه
آية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص انت
العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص ما سألت الله شيئا الا سألت الله مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل
الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية ضرب رسول الله ص بيده على صدره وقال انا المنذر ولم
يشر بيده الى صدر علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده الى حذيفة بن اليمان قال
قال رسول الله ص علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات وعلي
تجاهه دون مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من
السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري
باسناده الى رسول الله ص قال قال النبي ص فاطمة بهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بيني وبين
خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك بأقوالهم والمصير الى مذاهبهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال
رسول الله ص النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت النجوم ذهب اهل السماء واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من
ان تحصى وتعد وبلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماعهم حجة انتهى وقال الناصب غفر الله له اقول ما ذكره من الاحاديث والاخبار
والحكايات ان صح في الصحاح وتحقق صحته ونقله المعتمدون من مشاهير المحدثين بحيث يصلح للاستدلال والاحتجاج فهي تدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى
وانهم المصطفون من عباده وذوو المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا منازع فيه واما دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم
حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على احد لما بينا ان الحجة انما يكون من قبل الشارع بنصه او بالنص لمن قال ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت
الا افضليتهم وصدقهم وان فرضنا دلالتها على عصمتهم فلا كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما استدل به من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب ذهب عنهم فنقول ولا ان هذا لا يدل على العصمة من الكذب لما بينا انه نزل
في شأن اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص وكلهن غير معصومات عن الكذب فيما يوجب كونهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لسائر المسلمين في قوله
تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم الرجس الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع فههنا كذلك وان سلمنا انه اراد في الآية ذهاب
الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل مناطه قول صاحب الشرع
واما ما ذكره من هذه المناقب يوجب المصير الى مذاهبهم فمن لا يصير الى مذاهبهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر اقوالهم ورواياتهم فكل هذه الامور معتبرة لا شك فيه
للمؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى وجبال العلم والتقوى وينابيع الحكم ومعادن ثوابغ الكلم انتهى اقول قد صحت الاخبار المذكورة على زعم انف
الناصب لتقديم سيما ما نقل عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا حال الاحاديث المعتبرة عند اهل السنة
وما يقتضي الانصاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج وقطع المكابرة واللجاج كان الناصب يريد بصحة الحديث في اعتباره ان لا يكون في مناقب اهل
البيت ع ولعله لغفلته ذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكموا بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفيهما التزما
بالصحيح وهذا لا يمنع من رجوع كما مر بيانه واما دلالة الاخبار المذكورة على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناها قبيل ذلك بما لا
ينكره الا معاند غوي واما ما ذكره من ان آية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لما بينا انه نزل في شأن اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص ففيه
انا بينا في بحث الامامة عند ذكر هذه الآية ما هو المراد من اهل البيت المذكور فيها ان الازواج خارجة عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل بالاجماع
وما اتفق عليه المفسرون من دواعي اسلام الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة يطهركم حقيقة في المذكور ولا يندرج فيه المؤنث الا بدليل

ولم يوجد في حق الزوجات ولان دخول في الخطاب منع لانه تعالى انتهى الآية عقيب الغافلين وامتناع الصحة في حقهن فتذكر واما ما ذكر من الآية الجرية عا
في سورة الانفال وحكم على كونه مما لا يستدل به لكن من انه انظهر فيه دليل واضح على الحدث والحادث وتشبهه بالهوى وتحريف الكلم وجرأته على الله تعالى ونبيه
النبي وكاهل بيته عليهم السلام فانه قال الله تعالى متعلق الجار في آية الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء بقوله ويذهب عنكم رجز الشيطان بل الرجز في الآية التي
حرفها بالرجس ليتيسر له دعوى المماثلة بين الآيتين ولهذا الغرض حذف لفظ بقوله ليطهركم به بآية الانفال وانما بدل متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة
الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء لانه لم يذكره لنقطن الناظر او كان قاصرا بالاختلاف بين الآيتين فعلم ان الطهارة المذكورة في آية الانفال
طهارة مائية سماوية والمذكورة في الآية الاخرى طهارة روحانية سماوية وحذف صدر الآية ايضا لانه يفهم الناظر ان نزول ذلك واقعة مخصوصة
وانما ذكر صدرها شيئا آخر والحاصل ان آية الانفال نزلت في غزاة بدر وتمام الآية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم
رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الآية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعالى اذ يغشيكم بدل ثان من
اذ يعدكم او منصوب بالنصر وبما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار اذكر وامنة مفعول لاجله ومنه صفة لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله
والمعنى اذ يغشون لامنكم او يغشيكم النعاس فتغشون منه من عند الله تعالى ازال المطر عليهم تلك الواقعة وكان فيه فوائد احدها تحصيل الطهارة والثانية ازالة
رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل الموت لانه شيء مستخبث مستقذر وعلى هذا يكون في الآية دلالة على نجاسة المني لقوله
والرجز فالمجرد قيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين سبقوهم الى الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام
على غير وضوء وعلى الجنابة وقد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب محمد على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما يتطهرون
بكم الان بجهدكم العطش فاذا قطع العطش اسلمكم وشوا اليكم فقتلوا من جنوا وسلبوا وقيدوا فيكم الى مكة ثم بعث الله تعالى المطر فطر وابلا
حتى جرى الوادي واتخذوا حياضا واغترفوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله في عدوة الوادي وسقوا الركاب وملأوا القرب وتطهروا واغتسلوا وتوضأوا وتلبد الرمل الذي كان بينهم
وبين العدو حتى ثبتت عليه الاقدام وكانت عدوة ثالثة القوائم وانشاد اليه بقوله ويثبت اي بانبات الاقدام وقيل الضمير اي الى الربط الذي يدل عليه
قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال وذلك لان من كان قلبه ضعيفا لم يقدر على ان يربط الله على قلوبهم فهي قواها فثبت
اقدامهم روي ان المطر نزل على الكافرين ايضا لكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع الرابية فظهر الوحل ومنعهم من المشي والاستقرار وثبت
الاقدام فدل مفهومه على ان حال الاعداء كان بخلاف ذلك انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته بعد البحث الثالث الخبر اما متواتر او احاد اما المتواتر فانه
يفيد العلم بالضرورة فانا نجد العوام يجزمون جزما ضروريا لا يحتاجون فيه الى الاسناد بوجود محمد صلى الله عليه وآله وبغداد وقد ذهب قوم من الجمهور
الى ان العلم به نظري وهو خطأ والا لزم توقف الجزم على ذلك الدليل ومن المعلوم بالضرورة قطعه لا يحصل للمتواتر فيه اذ لم يتصل بالمعتقد بعض الجمهور
يحصل التواتر بقول اثنين وقال بعضهم بقول ثلاثة عشر وقال بعضهم اربعون وقال آخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك اذ لا ضابط فقد لا يحصل العلم الا مع الازيد
قد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم باعتبار انضمام القرائن اليه وهو مذهب احمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه
لانا نجد اقل العلوم من عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والتبين عند اخبار الفاسق وانما
شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة لكن يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط طرد لابي حنيفة يقبل روايته وهو خطأ
لما تقدم انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى قول مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بل الاستدلال وافق الشافعي الشيعة في هذا
المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير معين ولكن لا بد من حصول عدد يحصل معه العلم بصدقه وتواطؤهم على الكذب وهذا قد
يحصل بالاثنين وقد لا يحصل بالعدد الكثير بل لا حصر لعدد المتواتر واما خبر الآحاد فلا يفيد الظن وهذا مذهب الشافعي واما قوله ان الضرورة قاضية
ببطلان قول احمد بن حنبل لانا نجد العلوم بين قول باطل لان احمد شرط انضمام القرائن اليه ليفيد العلم وبعد ان لم يكن لاحمد الخبر بين المعلوم من قرائن
منضمة يبلغ الى اليقين فلا تناقض واما اعتراضه الى آخره فانه يقبل رواية مجهول الحال فيلزمه الخطأ وذلك لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل
بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء الفسق لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا يعني عنه كونه ثابت العدالة بصدقه
عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى **قال** فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه الى احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد العلم باعتبار انضمام القرائن
اليه فابطال الناصب لما ابطل به المصنف قول احمد باطل ولعله كان في نسخة الناصب نبارة [illegible] القرائن لا [illegible] عليه كلمة لا [illegible] الصحيح ولكنه مع ذلك
غير مفيد ولان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه [illegible] الرجوع الى الكتب من غير ان يتعسر
على الرمي في الظلام ويحتمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم مرارا من خيانة الناصب [illegible] والتفتيش [illegible] كلمة لا من [illegible] الاعتراض
على المصنف والا فالفضول الذي يعتمد للتاليف في الاصول [illegible] الفضول [illegible] ما ذكره في شرحه
للعضد الايجي من قال احمد في قول يحصل العلم به بالقرينة وبطرد اي كلما حصل الخبر [illegible] حصل العلم [illegible] على خلاف [illegible] وجوه منها قوله ولما [illegible]
حصل العلم به لادى الى [illegible] المعلومين [illegible] الخبر [illegible] مناقضين [illegible] الواقع والتالي [illegible]
[illegible] لان العلم [illegible] لا يلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المصنف [illegible] اثنيا [illegible]

مردود بان المراد بالفاسق في الآية الذي المحكوم عليه بالفسق فقط كان عمل الناس في زمانه حتى لا يصدق ذلك على مجهول الفسق لان الآية نزلت بالاتفاق في شان الوليد بن عقبة حين بعثه النبي ص لاخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله ص فخبرهم مقاتليه فرجع قبل الملاقات معهم وقال لرسول الله ص قد ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم الرسول ص بقتالهم فنزلت الآية ومن البين انه عند بعث النبي ص اياه لم يكن محكوما عليه بالفسق فيمتنع على النبي ص تفويض الامور الشرعية وتولية الاعمال الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الآية اعم من المحكوم عليه بالفسق ومن جهل فسقه وايضا الظاهر المتبادر من التبين المذكور في الآية استبانة حال من لم يعلم فسقه واما من علم فسقه فلا يحتاج الى التبين فيه بل هو تحصيل الحاصل كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته البحث الرابع في الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة من العامة الى ان الامر يقتضي الاجزاء فاذا فعل المامور به حصل الخروج عن عهدة التكليف وقال جماعة من اهل السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطاء لانه اما ان يكون مكلفا بما كان قد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل مع انه لا دليل على ايجاب اعادة عين ما فعله اذ الامر انما يقتضي ايقاع الفعل وقد حصل واما ان يكون مكلفا بغيره فلا يكون الامر الاول متناولا لصلوة ركعتين بل لا زيد وهو خلاف التقدير والامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده فاذا اوجب عليه صلوة ركعتين حقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب مع الاذن في الفعل والمنع من الترك وقال بعض اهل السنة انه لا يستلزم وهو خطاء لما تقدم وقال آخرون منهم انه نفس الامر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا افعل وقولنا لا تترك والنهي عن الشيء لا يدل على صحته شرعا لان النهي عن الصلوة والصوم للحائض يقتضي الاجزاء فاذا قال الشافعي في هذه المسئلة وهي ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامر انما ورد ليخرج المكلف عن عهدة التكليف فاذا لم يكن المامور به مجزيا عما ورد به الامر فلا يحصل المقصود من الامر وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكره ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده هو مسلم الا ان ما ذكره في معرض الاستدلال باطل لانا لا نسلم ان حقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل ويلزمه المنع من الترك فلا يكون حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها الذي هو النهي عن الضد انتهى **اقول** في منع تركب الوجوب من الجزئين دليل على حمله بمذهب ما سنحققه وهو راي صاحبه فانهم استدلوا على المسئلة المشهورة القائلة ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز على ما في المنهاج للبيضاوي وشروحه بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتضي له ودال عليه والناسخ للوجوب لا ينافي الجواز فانه يرفع الوجوب الذي مفهومه مركب بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك فبقي الجزء الآخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض لان يكفي ارتفاع المركب ارتفاع احد الاجزاء وقد صرح بذلك ايضا فضل محققي الناصرية وهو العضد الايجي في بعض مسائل المباح من شرحه على اصول ابن الحاجب حيث قال والمادون في الفعل حاصل في الواجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو انه غير مادون في تركه ثم سلم الجزئية واجاب عما قالوا بان المباح ايضا فصل هو المادون في تركه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته اذ ليس ذلك معناه اللغوي ولا الاصطلاحي فان معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب الله تعالى المتعلق بفعل غير كف يقتضي تركه في جميع زمانه مسببا للعقاب وقيل الوجوب ما يعاقب على تركه وقيل ما يجاب العقاب على تركه وقال القاضي ابو بكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه ما وحاصل الكل يرجع الى التركيب المذكور كما يظهر بادنى تامل ولو كان حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل كما توهمه لكان تحققه وصدقه في جميع ما يقصد اليه من الافعال الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحظورة على حد واحد لان العزم يتحقق في الكل وبطلانه اظهر من ان يخفى **قال** المص رفع الله درجته البحث الخامس في التخصيص ذهبت الامامية ووافقهم جماعة الى انه الاستثناء ولا يجب فيه ان يكون الباقي اكثر من الخارج خالف فيه جماعة من السنة وهو خطاء لانه يخالف نص القرآن قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال الله تعالى في موضع آخر فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب بقاء الاكثر لزم ان يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه وهو محال ذهبت الامامية ومن تبعهم الى ان الاستثناء من النفي اثبات وقال ابو حنيفة لم يكن اثباتا وقد خالف في ذلك الاجماع وقول النبي ص اما الاجماع فلانه دل على ان قولنا لا اله الا الله توحيد كاف فيه واما قول النبي ص فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم وذراريهم ولو لم يكف هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول واتفق الشافعي في ان الاستثناء لا يجب ان يكون الباقي اكثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض عن حكم المستثنى منه وذلك البعض قد يكون اكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل مثلا اذا قلنا جاءني القوم الا العشرين منهم فيجوز ان يكون القوم ثلثين فاستثنى منهم عشرين وبقي عشرة فالباقي اقل ويجوز ان يكون اربعين فالباقي مساو وان يكون خمسين فالباقي اكثر واما ما ذكره الخالف خالف نص الله فهو غير وارد عليه لا يلزم ما ذكره من لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه لان الآية الاولى مقولة من الله تعالى والثانية [illegible] قول الشيطان فكان الخالف يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين وفي ما نقل عن الشيطان اكثر لان الشيطان ادعى غوايتهم الا من رد الله تعالى بحكم بغوايتهم الا اقل وكذا في المخلصين فلا يلزم ما ذكره ثم ما ذكره ان الاستثناء من النفي اثبات فهو موافق لمذهب الشافعي لان مدلول الاستثناء ليس الا هذا وذهب ابو حنيفة الى عدم لزوم هذا وما اورد عليه من مخالفة الاجماع والحديث فغير وارد عليه لان افادة الاستثناء اثباتا بعد النفي في بعض الصور لا يفيد لزومه انتهى **اقول** فيه وجوه من القدح والكلام اما اولا

مزيد

فلان استدلاله على ما نحن فيه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الخ مقدوح بانه لو سلم المسئلة وعين النزاع ومصادرة على المطلوب
كما لا يخفى على المتأمل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المخالف انما يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى من المخلصين آه مردود بان الغاوين في كلام الله
تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو فينتج ان الاكثر
غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى وكذا في النهاية للمص قدس سره وشرح المختصر للعضد لا يخفى
ما ذكر الناصب من جانب المخالف حرصا على المخالفة ولعل الناصب انما قال بكثرة المخلصين وقلة الغاوين مع ان القرآن يدل على انعكاس القضية
لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بكثرة اصحابه من اهل السنة وكونهم السواد الاعظم وقلة الشيعة وندرتهم فلو لم يكذب على الله تعالى ههنا بكثرة المخلصين
لقرائن القبح على ما افتخر به من الكثرة واتجه من الشيعة ان يقولوا لا خير في كثير واما ثالثا فلان ما ذكره اخرا في نصرة ابي حنيفة فهو عين التحريف
لان اجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد لغة حكم شرعي ولا لاجل انهم وجدوا ذلك التركيب في بعض الصور مفيدا للاثبات
من النفي فقاسوا عليه غيره حتى ان بقي ان افادة ذلك في بعض الصور لا يفيد لزومه في توسيع ... كما في عارفين باوضاع الشرع
سيما في اول البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له تعالى ولهذا كانوا يقولون اجعل الهة الها واحدا ثم
ان هذا التركيب لا يستلزم يفيد ذلك في جميع الصور كما ادعاه المص **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان الكتابي قد يحصر
بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور لا يجوز وانما يكذبهم انتهى **وقال**
الناصب غفر الله اقول مذهب الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب لو روده في القرآن كما ذكروا فوافق الشافعي في هذا وخالف يقول في جواب
ما ذكر من تكذيب القرآن اما ان تخصيص المحصنات من اهل الكتاب ... من السنة وليس هو تخصيصا من ... اما بمدونون في شرك
لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الشارح العضدي من محققي اصحابه قد استدل بالايتين فاستدل بهما المص ثم قال
فان الذمية مشركة للتثليث وغيره انتهى فلم يبق الا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح المرام ان ما ذكره الناصب تقليد الغير ان اهل الكتاب ليسوا مشركين
مبني على شبهة هي انه تعالى فصل بين اهل الكتاب والمشركين بعطف الثاني على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ وههنا ظاهر لا ان
ان العطف يقتضي المغايرة مطلقا بل اذا لم يدع الى العطف فائدة اما معها فلا كقوله تعالى وجبرئيل وميكائيل ونحلة ورمان مع انا نقول ان العطف
ههنا للتأكيد على الخاص وهو موافق لقاعدة وجوب مغايرة المعطوف عليه والحال ههنا كذلك فان المشرك اعم من الكتابي والدليل على دخوله في المشرك
ما اشار اليه المص العضدي من قوله تعالى في حق اهل الكتاب وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون و
لقول النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك فيعم صدق هذا الاسم اليهود ايضا اذ لا قائل بالفصل **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس بحجة مطلقا لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة ولو كان
حيا وذهب الشيخ الى انه حجة ولم يجز لنا تقليده فاذا كان قوله حيا خاليا عن المعارض ليس بحجة كيف يكون قوله بعد موته مع معارضة كلام الله تعالى حجة
وقالت الحنفية والحنابلة انه مخصص وهو خطأ لما تقدم انتهى **وقال** الناصب غفر الله اقول مذهب الصحابي وقوله من الدلائل غير المتفق عليه مما ذكر
من عدم حجية قول الصحابي لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة فهو وارد على ما ادعاه من حجية قول الائمة و
اجماعهم فان ادعى انهم الرسل بعد محمد صلى الله عليه وآله حتى يكون قولهم واجماعهم حجة فهذا شيء آخر انتهى **واقول** ما توهمه وارد على ما ادعاه المص ليس بوارد لان
المص اراد سوق الدليل ههنا على وجه لا يبقى للخصم مجال المناقشة والمكابرة فحصر العبرة بكونها في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لان الخصم لا ينكر ذلك
والا فهم يعتبرون بقول ائمة اهل البيت عليهم السلام واجماعهم كما يعتبرون بهما لما مر من ثبوت علمهم وعصمتهم عندهم بل عند غيرهم ايضا ولقوله صلى الله عليه وآله
تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانه صريح في حصر التمسك فيهما بعده صلى الله عليه وآله و
القول بانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكون قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذكرهما معا لو اقتضى توقف حجية قول العترة
على انضمام الكتاب لاقتضى العكس ايضا وهو خلاف البطلان هذا وقد صح عند اصحابنا الامامية ايدهم الله تعالى عن الامام الصادق انه قال حديثي حديث
ابي وحديث ابي حديث جدي حديث جدي حديث رسول الله صلى الله عليه وآله فلا حرج عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى هذا حصر العبرة والحجة في كلام الله تعالى وكلام الرسول
على ما اختاره المص لا ينافي ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى دعوى انهم الرسل بعد محمد صلى الله عليه وآله وان كانوا هم الحجة بعده صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة كما اعترف
به المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشافعي الشيرازي في بعض مكاتيبه المشهورة حيث قال چون باب نبوت مسدود شد وعمر از ارض منقطع
شد دين بخدا اليد حق عز وجل وحي بر دين كرد كه سالكان بابن كه من اكرنبي بر تو نيارم جماعتي بر تو بيارم كه قلوب ايشان قلوب انبيا باشد لاجرم
در خبر ماه كه دين ميكويد كه من مثلي وعلي صلى الله عليه وآله يمشي على ظهر هي حجة خداي از ارض منقطع نشود وهميشه در زمين نورا مشعل باشد كه چنانكه دابة الارض
امتحان مؤمن وكافر است او امتحان مقبل ومدبر است على رغم مكر ايشان فرمود انا دابة الارض انتهى كلامه **قال** رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن
تابعهم الى ان العادة غير مخصصة للعموم كالوعيد بالربا في جميع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يختص عموم تحريم الربا في كل الطعام لان العبرة انما هي بلفظ
الرسول صلى الله عليه وآله او بلفظ الكتاب العزيز وهو الحاكم على العادة فلا يجوز ان يكون العادة حاكمة عليه خلافا لابي حنيفة فيه وقالوا ان العادة ههنا حاكمة على الشرع انتهى

وقال

وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع اذا كان النص غير مصرح بالتعميم واذا كان الحكم مما لا يمكن حمله
على العادة وتخصيصها بها واما ما ذكره ابو حنيفة يلزمه ان يجعل العادة خاصة على الشرع فهذا غير لازم عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم
حكم المعتاد انتهى **واقول** مراد المصنف انه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب او بلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيما يجري مجرى عادة الناس جعل مجرد عادتهم
حاكمة على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجتمعوا على
امر مع التخصيص لكن المخصص ح ليس مجرد العادة بل الاجماع كما صرح به النهاية وكون العادة مرادة للشارع مما اول المسئلة فلا بد لاثباته من دليل ودونه
خرط القتاد **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في النعم زكوة ثم قال في النعم
زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا نص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف ابو ثور هنا وقال انه يكون
مخصصا وهو خطأ لما بينا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول الشافعي في عدم التخصيص ههنا لانه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم فيه لصلحة ان
غيرها يفيد ذلك يفيد التخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة التكرير وليس هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى **واقول**
تناظر ان هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعذاره ههنا لابي ثور انه ثور ثرثار وعجل جسد له خوار وكانه هو الذي هيل في شانه **شعر** هو الثور
قرن الثور في حرامه ومقلوب اسم الثور في جوف لحيته **قال** المصنف رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية الى انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما اذا قال عندي بالقرء بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرء ثم تطلق ولا يعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة
فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف مذهب الامامية ايضا ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت الحاجة
اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه والا لزم الاغراء بالجهل وهو قبيح وخالفت الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اعلم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعالى على المكلف
يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكره من لزوم الاغراء
بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين وانهما مذهب المعتزلة فقد حققنا
فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى **واقول** هذه المسئلة قد وقع في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المصنف ههنا فلا وجه للتردد المذكور على ان الاشعري لا يقول بعموم النفي الثاني ايضا بل يقول بجواز التاخير جوازا
مقارنا للوقوع كما يفهم من مبنى قولهم في هذه المسئلة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان
مع امتناعه عنهم بالغير كما مر وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكر المصنف سابقا في بحث الحريق تبيين الامام من تجويزهم ان يجري الله
علينا النفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد فيه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم التضرر به واما ما
ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فدليل على انه جاهل وذلك لان اللزوم ظاهر لا شبهة فيه غاية الامر ان لا
يكون الاغراء وغيره من القبايح قبيحا من الله تعالى عند القائل بعدم وجوب شيء على الله تعالى ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله تعالى واثبتنا كونه منزها
من القبايح وكون الحسن والقبح عقليين فيما سبق بما رايت ثم تعيا وملكا كبيرا **قال** المصنف رفع الله درجته البحث السابع في النسخ ذهبت الامامية ومن
تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان الفعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال النسخ قبل وقته وان كان مفسدة استحال الامر به
اولا ولانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء الى طائفة من اهل الحديث وهم القائلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء
الا الامر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان
ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك
بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفة الله وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيرهما
من الواجبات والقبايح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
تعالى قول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهى الحكم بكون وقت الانتهاء وقت النسخ والشارع نهى بعض الاحكام وبدا له بعض الامر لما
يعلم من مصالح العباد ولا اشتمال الاوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفته فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ
والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة وهي لا يجوز على الله تعالى لانها من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اراد
بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكره من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته فان النسخ في الخبر لا يكون
عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الظاهر فهو مجاب بالاجوبة السابقة
وقد ذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر **شعر** يا من يقول لدى تقرير مذهبه بالحسن والقبح موجودين بالعقل فالعقل يحكم ان الحسن متفق
والقبح فيك لموجود من الجهل انتهى **واقول** ان قوله اولا ان الشارع نهى بعض الاحكام وبدا له بعض الاحكام الاخر من المصالح لما يعلم من مصالح العباد
صريح في القول بتعليل افعال الله تعالى بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في تقبيح ذكره مسائل التعليل الاستدلالية حيث كان القول بالتعليل

مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد القول بذلك انكاره لهذا على انا قد اقمنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وبينا ان
المنكر لذلك مغرور عن العقل فتذكر واما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بتقييده فيدل على قصور باعه عدم اطلاعه على مذهب اصحابه
وما اودعوه في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن الحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه
العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي
او عادي او شرعي كوجود الباري وخلق السماوات والايمان بزيد ثم ينسخه فهذا جائز بالاتفاق وهل يجوز ما بالاتفاق وهل يجوز نسخه بتقييده بان يكلفه
بالاخبار بتقييده المختار جوازه خلافا للمعتزلة مبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره
من انا ذكرنا ان نسخ الخبر هو انتهاء الحكم الشرعي ان اراد به النسخ عند نفسه كذلك فلا يبالي به وان اراد ان الاشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن اطلع
على تصريحات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد بينا سالفا ان الجوبة السابقة ترهات وخيالات لا يقع فيها الا اطفال الطريقة
او من حرم نحوه من التوفيق واما جوابه المختصر من الشعر فمعارض باحسن منه وهو ما اقول شعر ما امر بسقط في تقرير مذهبه بان عن حكمه عقلا
لمعزول رسول عقلك سيف ليستضاء به فهند من سيوف الله مسلول ان كنت تنكر حكم العقل في حسن وقبح القبح قبل الشرع مجهول
فالحسن منك لفظ القبح مهروب والعقل منك لفظ الجهل معزول ترى البنيان مغلول الخام وغاية الاعجاز ما غالها غول قال
المص رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم عليه الى انه يمنع العمل بالقياس لانه لا دلالة للعقل والسمع اما العقل فلانه
ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطأ فيكون قبيحا ولان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين
وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق القليل دون الغاصب الكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول الشوال وايجاب
صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في افطار رمضان وتساوي العمد والخطأ
في سببها ووجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك امتنع العمل بالقياس الذي ينبئ عن اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه
يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله لو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى وقال الناصب حفظه الله تعالى اقول استدل في هذا البحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه
العقلية والنقلية اما العقلية فذكر ان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع
فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوعة ولو كان كذلك لانتفى الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لانه بنى على ان الجهة المحسنة والجهة المقبحة
في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي الاحكام على الافعال اذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فلا يكون له الاستدلال بما
ذكر بل الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير متحققة فيما ذكر ثم انه ذكر انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله اختلاف
امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب
بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه وينتفي الفساد فينتظم امر الدين ويسهل الاحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون
والاضطراب في الاحكام اليقينية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله من القرآن بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض لاول الدلائل العقلية التي ذكرها المص وهو ما اشار اليه بقوله فانه ارتكاب
طريق لا يؤمن معه الخطأ واما ثانيا فلانه ان اراد بمنع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف
في نفس الامر فهو لا يفيد اذ المقصود ان الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقل في مثل هذا قبل ان
يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطأ لبنائه على ما يراه من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر
البطلان اذ كثيرا ما نفي الجهة فيه بما يراه من مماثل الغير والحاصل ان كلامنا في قبيحه لا يلزم تماثل الفرع في نفس الامر لكل قياس علم الجامع فيه متلازم
قبل الشارع ولعل في القياسين الذين وافق اصحابنا الامامية غيرهم في جواز العمل بهما وما كان منصوص العلة فما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او
بالعكس من البين ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يورث القياس فيه ظنا يتعلق باحكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررناه
سابقا فجاز ان لا يكون ما هو مشترك منشأ مصلحة الشارع في شرعية الحكم واما ثالثا فلان ما ذكره من استلزام ما ذكر المستلزم لانتفاء ما ذهب
اليه من الحسن والقبح العقليين ترهات ضعيفة جدا لانا معشر الامامية وان ادعينا ان الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل تقتضيان ترتب الاحكام لكن لم ندع
ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين في جميع الموارد بل قلنا ان في بعض الموارد انما ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام
ان في هذا القسم الذي لا يستقل العقل بادراك جهة الفعل في نفس الامر لا مطمح حتى يستلزم الاشكال فيه الاشكال في القول بالحسن والقبح
العقليين واما ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة فمرسل ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال بعضهم انه ليس بمعروف
عند المحدثين واما ما ذكره بعض الاصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل ان يكون المراد به الاختلاف المذكور فيه ورود بعض من الامة خلف
بعض من الائمة الذين هم الاوصياء على رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله وعلى وصيه القائم مقامه من بعده فيكون اعرض عالم دينهم وليس فيما اشتبه

عليهم عن ذلك رحمة لهم ولمن يعودون اليه هيئة ونفرون قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف الامة في اعتقاداتها وتباينها وتضاد اقوالها وافعالها
ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها او اتفقت مخطئة عليها ونقمة وقد تضمن القرآن من الامر بالاتفاق والايتلاف والنهي عن التباين
والاختلاف ما فيه بيان شاف واما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون منه عذابا ولا يذكره
الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فمتى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظ لا شك فيه انتهى
فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء موجود معاقب وجودا خر في الموضوع وعند المتكلمين معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف في
مسئلة لا يضاد الاتفاق في مسئلة اخرى وكذا انصباغ جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد انصباغ جزء اخر منه بياض النهار والحاصل ان تعدد
الموضوع والمحل شرط في تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف رحمة ان يكون الاتفاق عذابا ليس انه اذا كان الاختلاف في مسئلة
رحمة يلزم ان يكون الاتفاق في مسئلة اخرى عذابا حتى ينافي المنع والتجهيل الذي اتى به هذا الشيخ الجاهل بل مراده انه اذا كان الاختلاف في امر رحمة
يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك وكذا اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا بالاستثناء من فوات المطالب
التي يطلب فيها الاستتار عن اعين الناس او غير ذلك من المفاسد الا في الليل نعم وقوع النهار في محل اخر من اجزاء الزمان ليس بعذاب فهو استثناء
بحال الليل لليل الى عدم لجعله هذا قد نقل صاحب الوقف في خطبة كتابه عن بعض اكابر الامة في بيان معنى هذا الخبر ان مراده ما اختلاف هم
في العلوم فهم واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهم اخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما
اختلف هم اصحاب الحرث والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفته وصناعته فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة
كما لا يخفى انتهى فقيل ما استدل الناصب من قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قائم بعينه في الادلة القطعية والجواب الجواب
قلنا ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشي من العمل بالقياس كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء
شاهد على ذلك والنهي عنه هذا الاختلاف الكثير وتاويل الاختلاف بالاضطراب في نظم القرآن دون الاختلاف في الاحكام كما ارتكب صاحب التحفة
وشارحه الصدر خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد ما كان ما ذهبنا اليه في توجيه الحديث الحادي عشر ما ذكره صاحب كتاب الاحتجاج من جملة احتجاج
ابي بن كعب رضي الله عنه على القوم حيث قال مخاطبا لهم وزعمتم ان الاختلاف رحمة فهيهات ان الكتاب دل ذلك عليكم بقول الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم قال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم اي للرحمة وهم الجماعة الى
اخره قال الذي رضي الله عنه درجته واما السمع فقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اجمع اهل البيت على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وكذا جماعة من الصحابة قال
امير المؤمنين ع لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني اي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال
عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه
وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحد ان يحكم برايه جعل ذلك لرسول الله ص وقال واياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر
بالقياس وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي قال ان النبي ص قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي وهو ان اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما جاء في سنة رسول الله
فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله ص فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود و
عبد الله بن عمر وسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء لانه من الاحوال العظيمة وما يعم به البلوى وقال
الناصب حفظه الله اقول هذه الوجوه النفسية التي ذكرها لاثبات عدم جواز العمل بالقياس فذكر الايات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور
في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يحقق وان اريد به العلم الراجح فهو منع للكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان
انهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع من الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن وانما يعمل بالظنون وانما الظن فالطريق كالحقيقي في موضعه
ثم ان تلك الايات وان افادت المطلوب فهو معارض بالايات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الايات فالنصوص متعارضة
واما ما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد والتحذير له على الاحتياط
لبدل الاشتراك في الوصف لا بدع الاحتياط في القياس ولا شك انه امر صعب واما ما ذكره من قول امير المؤمنين ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي فهذا وارد في تفسير القرآن وانه سئل عن معنى قوله تعالى وفاكهة وابا ان معنى الاب ما ذا فقال هذا الكلام واي لبسته له بالقياس واما
ما ذكره من قول امير المؤمنين عمر انه حذر عن اصحاب الراي وترك الاحتياط في عامة شرائط القياس ثم ذكر ان الصحابة والتابعين كعبد الله بن مسعود ومن عداهم من
الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس نقول لا شك ان الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي الائمة الاربعة كل واحد منهم كان في قطر من بلاد
الاسلام ووصل اليهم علوم النبي ص من الصحابة فلو كان المنع تيمم مجمعا عليه لكان واحد منهم ينهى عن القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد

العلماء المشهورين وكالائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه البتة بحيث لا يمكن انكاره لان من
الحيوانات ما يحصل ويتولد في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في ديار سابق عليه في مكان هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتقرر
حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان نقول بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان نقول بورود النص والاجماع
فيلزم خلاف المفروض لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود نص ولا اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة ولو قال الشافعي يحكم به الامام
ويقتدى بنص الله فنقول لم حصرت الائمة في اثني عشر وقد مضى منهم احد عشر هذا الثاني واما ان نقول له في الزمان المختلف سابق في البلاد مع جميع
التقادير اعرفت بعدم امكان الوصول اليه لاستغنائنا عنه فلا بد لك من القول بالقياس انتهى واقول كانه يتكلم الناصب فيها على لسان اول من
قاس حيث اتى بما لا يصح من الوسيلة الوسواس اما اولا فلانه قد تحقق في كتب اصول الفقه ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي
يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك لتساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان
المراد بالظن في الايات المذكورة الشك والتردد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له وانما قصد به بذلك
التلبيس الذي لا يروج الا على امثاله المستهزئين لا بليس واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار وعلى هذا الظن في عبارة
الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا التخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لا يوجب تخصيص
السبب لا يوجب التخصيص ولو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار
لخروجها عن عموم الايات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه يرشد اليه
ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت
اليها كما لا يلتفت الحاكم الى اجتهاد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى فكون الظن الحاصل من القياس مضبطا معتبرا شرعا اول المسئلة بل
هو من قبيل ان بعض الظن اثم والظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك واثباته بالادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كاحتمال في موضعه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع
به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد هو غير الظن اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن والكلام
فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد اخذ ان تولم
العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب
العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية للفقه مسايله وجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تفسير الفقه
بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظني حتى لو ظن انها واجبة عليه وجب
العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب
العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة وهذا ظاهر بطلان بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه
مما يجب العمل به شرعا اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من
ادلة القوم وتقريرا استدلالهم به انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور والمرور يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي تجري في النهر والعبر والموضع
الذي يعبر منه والعبرة الدمعة التي عبرت من الحلق وعبرت الرؤيا وعبرها اي جاوز بها فثبت بهذا الاستعمال ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا
يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الامر لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع وتجاوز منه اليه واورد عليه الصدر سره في كتاب
النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار للمجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال استعمل القياس لمن تعظ بل المبالغ في تنبه القياس ومعرفة شرائطه
واثبات الاحكام بها لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر قليل الاعتبار ولقوله تعالى ذلك العبرة والمراد الاتعاظ وقال تعالى السعيد من وعظ بغيره اي عبر
والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غيره لا نعاظ للاشتراك وليست ادلتكم من مثل هذه الادلة بل الترجيح معنا السبقة الى الفهم الثاني سلمنا انما
ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فانه قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وعدم كيكا فلا يفهم من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاز لكن ليس الامر بها
امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر من المدلول فيشمل الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص بدلالته
الاصلية والقياس الشرعي وكل منهما يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وبه يستدل له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على
خصوصيات احدى الادلة الثلاث فلا يدل على النوع الذي ليس هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا لفظا ولا معنى
لان القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد
انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الامر بالجميع
الاخلال بالماهية فلا يكون الشرعي مامورا به او يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به

في الآية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا لصار معنى الآية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين الذي هو على البر وهو معلوم البطلان فوجب
تقدير نوع آخر غيره وهو الاعتبار فقط وانتم تقولون انه يفيد مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاعتبار ومعنى الاعتبار
حاصل في الالفاظ فنوجب الالفاظ يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب سائر انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع آخر غير الالفاظ فهنهنا
انواع من القياس نحن نوجبها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع
بالاصل في عدم استفادة حكمه الامر النص والالفاظ والانزجار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على
ايجاب القياس الشرعي لان الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال هنا لان
حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع آخر من الاعتبار والامر باحدهما
الاعتبارين ينافي الامر بالآخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء الامر اولى
من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط والاحتراز عن الظن الذي لا يغني عن الحق
شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس حجة لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار فان عينه تعادل الامر او اولى فيما لم ينبه
عليه بدليل الكفار في الثواب والعقاب واجزاء السموات والارض فيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعده باعتبار آخر وفيما لو قال لوكيله اعتق
غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية
لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل بالتعيين المسمى ظنوه مسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناءها عليه الثامن سلمنا انه
يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الازمان التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر رسول الله
اجيب عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقوله اعتبر فلان فانتظر فيجعلون الالفاظ معلولة للاعتبار فينتفي ان ولان معنى المجاوزة حاصل
في الالفاظ فان من يستدل بغيره على حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الالفاظ بخصوصه مجازا في غيرها ومشتركا وهما خلاف
الاصل ويمنع عدم صدق المعتبر على القايس لصحة قلان يعتبر الاشياء العقلية بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قاس على
الاطلاق لقصر لفظ المعتبر والقايس على المتكرر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ مجاز العدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للآخرة
كما يقال لغير المتدبر في الايات انه لم يعتبر واصح معنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فانتظر
نعم يؤكد احدهما بالآخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ فالمراد فاولى سلمنا لكن المفهوم منه في الآية ليس مطلق
المجاوزة بل علة الالفاظ وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صفة وما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق
الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كما لو اجاب عن مسئلة بما لا يتناولها يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها وغيرها كان
حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فالمطلوب وعن الثالث انه للعموم لان ترتيب الحكم على المسمى
يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به لصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر بالمطلق الاعتبار بل بالمناسب الكلام السابق وهو الالفاظ سلمنا لكن نمنع العلية على ما يأتي وقبل ايضا انه
اثبات القياس بالاستثناء اخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس ما به لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص
لان الاعتبار المذكور ههنا لا بد من مناسبته لما قبل الآية وبعدها والاتيان الركة والذي يليق به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والا لصار المعنى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ
ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبدا على ذنب ثم امر آخر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع
وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الالفاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا ورد الاشكال وكما يحصل الركة لو قال لا تحكموا الا بنص وارد
في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع وايضا فان دلالته يضعف بمكن القياس
على محل التخصيص وعن السابع بعموم السؤال في كل التعميمات فلا يختص بهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان
من التعميمات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان ممتنعا لا لجميع الاوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على
ما تقدم فان اعتبروا مثل اقتلوا لما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل والا لقتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع
بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين مشافهة وذلك انتهى واقول قد وقع في استدلال القايلين بالقياس الذين بنوا على اعتبار انه امر بالاعتبار وفي هذا
المنكرين له بالبناء على صدق الاعتبار وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لطيفة اتفاقية وهي ان القايلين بالقياس كانهم في هذا
الاستدلال الساقط بادنى معنى ايدي خصامهم من المؤمنين كانهم وقعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين تامل واما
خامسا فلان ما ذكره في تاويل كلام مولانا امير المؤمنين عم مع ظهوره بعده جدا لا يجدي لان المحاسن استدلت على ذلك باجماع اهل البيت اجمع ونحن
نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلام انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة

عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد بينا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة وانما اقتصرنا على ايراد قول امير المؤمنين فقط اكتفاء بالاصل وربما لا يخفى
وقد روى اصحابنا وغيرهم من رواياتهم غير من الائمة ايضا ما هو صريح في المنع من القياس بحيث لا يقبل التاويل فمن ذلك ما رواه سيد المحدثين
حيدر بن علي العبيدلي الاملي في كتابه الموسوم بجامع الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة انه قال جئت الى جعفر بن محمد الصادق
واستقبل القبلة وسمى الله تعالى فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق
قلت شاهد ام غائب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فخرج الي فجاء قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت
عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال
لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت
بغير رايي وقد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس ابليس حين امره بالسجود لادم فقال انا خير منه خلقتني
من نار وخلقته من طين ايهما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعالى في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة اقيس لك هذا
قلت لا قال فايهما اكبر البول او المني قلت البول قال فلم امر الله تعالى في البول بالوضوء وفي المني بالغسل اقيس لك هذا قلت لا قال فايهما اكبر الصلوة او
الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحائض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة اقيس لك هذا قلت لا قال فايهما اضعف المرأة ام الرجل قلت
المرأة قال فلم جعل الله تعالى في ميراث الرجل سهمين وللمرأة سهما اقيس لك هذا قلت لا قال فبم حكم الله تعالى فيمن سرق الدراهم القطع واذا قطع الرجل
يده جعل فيها خمسة الاف درهم اقيس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تفسر آية من كتاب الله عز وجل وهي لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام
الطيب والماء البارد في اليوم الصائف قلت نعم قال لو دعاك رجل فاطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امن عليك به وما كسه منه لم يسئلك
الى ان قال فبخل الله تعالى قلت فما هو قال نحن اهل البيت هذا الخبر وقد روى الدميري الشافعي ذلك في حيوة الحيوان ثم اجاب عن بعض اسوله الامام
بان الزنا لا يقبل فيه الا اربعة طلبا للستر والحائض لا تقضي الصلوة دفعا للمشقة لان الصلوة تتكرر في اليوم والليلة خمس مرات بخلاف الصوم فانه
في السنة مرة انتهى واقول من البين ان غرض الامام عم من القاء تلك الاسولة الى ابي حنيفة انما كان تعجيزه وتنبيهه على ان الراي والقياس غير صالح
لان يكون مدركا للاحكام الشرعية ولم يكن غرضه ان تلك الاحكام خالية عن العلل حتى يجاب عنه بذكر العلل على ان تلك العلل مما لم يعرف الا منهم
عليهم السلام ولو كان امر الظاهر ايعرفه الدميري واضرابه من غير احتياج الى اعلام احد من الائمة الاعلام عم لما عجز ابو حنيفة رئيس القوم في ذلك المقام ولما
وقع في مضيق الافحام واما ما اسسه فلان ما ذكره من ان ما نقله عم من قول ابي بكر على حجية القياس وهو قوله اقول في الكلالة برايي حاول الاحتجاج
على نفي ذلك بنظيره من قوله على سبيل الالزام والا فقد صرح في كتاب النهاية الاحتجاج المذكور بان قول ابي بكر اقول في الكلالة برايي ليس بالقياس فافهم
على ان الغزالي في المنخول نقل الاستدلال بذلك على ابطال القياس ايضا حيث قال والذين زعموا ان في الشرع ما يدل على رده تمسكوا بقوله تعالى ان بعض
الظن اثم وبقول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني ان حكمت على القرآن برايي انتهى ويمكن ان يقال انه لما شاع استعمال الراي في القياس فالظاهر ان
يكون مراد ابي بكر بذلك الكلام اظهار الاحتراز عن استعمال الراي في القرآن باثبات المعنى بمجرد الظن الضعيف والاحتمال السخيف كما بنى عليه القياس وبهذا
هذا ما نقل صاحب الاتقان عن البيهقي في تفسير قوله عم من تكلم في القرآن برايه فقد اخطأ حيث قال المراد بالراي الذي يغلب من غير دليل قائم
عليه انتهى فلا يتوجه عدم المناسبة الذي توهمه الناصب كما لا يخفى واما ما اسسه فلان ما ذكره من انه لو كان المنع عن القياس فقد وقع بان ان الائمة
والاجماع اجماع جميع المسلمين في سائر الازمنة بالمنع من القياس واستمراره منهم فالمصير يدفع ذلك حتى يكون مخالفته مستبعدا من الفقهاء الاربعة
ان اراد اجماع اهل البيت عليهم السلام واستمراره منهم كما ادعاه المص فهذا لا يوجب بعد وقوع المخالفة منهم لهم عليهم السلام وليس هذا اول قارورة
كسرت في الاسلام وكيف لا يخالفونهم مع ان القياس اصل ما بنوا عليه خلافة خلفائهم الثلثة حتى نقل الكرماني في شارح البخاري في باب جوخة المساجد
عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات القياس اقوى من اجماع الصحابة على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه اياه في اعظم امور الدين
وهو الصلوة فقاسوا عليها سائر الامور انتهى ولبعض القياس بما جعله القاصرون عن درجة الاجتهاد ذريعة الى عدم توقفهم في جواب المسائل
الفقهية وسببا لعدم ظهور جهلهم ونقصانهم على المقلدة والعوام ولتقرر رئاستهم المحبوبة لهم فيما بين الانام فلهذه المصلحة اجمعوا على عباد
من غير مبالاة بمخالفة الرسول واهل بيته عليهم السلام ويؤيد هذا ما روي في النهاية والمحصول عن عمر انه قال يا ابا بكر واصحاب الراي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا انتهى واما ما اسسه فلان ما ذكره من انه لا نزاع لاحد من العلماء المشهورين
ولا الائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس مكذوب فان محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي من العلماء المشهورين والائمة المجتهدين من اهل السنة فانه
قد انكر العمل بالقياس انكارا بليغا ولا باس بنقل كلامه هذا لما فيه من الفوائد وان ادى الى الاطالة لانها في معرض الجحود وقيام الحجة بشهادة الخصم واكد ان
تعدد الشهود فنقول قال في مسائل الاصول من كتاب المحلى ولا يحل القول بالقياس في الدين وهو الراي لان الله تعالى انما رد عند التنازع الى الكتاب
والى رسوله عم فقد صح من رد الى قياس او الى راي فقد خالف امر الله تعالى بالرد الى الايمان وفي الى غير من امر الله تعالى بالرد وفي هذا
فيه قال ابو محمد وقول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ابطال القياس والراي لانه لا يختلف اهل القياس والراي

اقول اجماعا على ابطال القياس
منهم في الفقه الاربعة الائمة
وان كان بنوا على القياس
عن النص بالقياس

انه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص قد شهد الله تعالى بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد بين للناس كل ما نزل
اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فان ذلك كذلك فلا حاجة بنا الى قياس ولا الى رأيه ولا الى رأي غيره وبيان من قال بالقياس من كل
هل كل قياس قاسه قايس حق ام منه حق ومنه باطل فان قال كل قياس حق وحلال لان القياس يتعارض ويبطل بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشيء وضده من
التحليل والتحريم حقا معا وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا وان قال قايل منها حق ومنها باطل قيل له فعرفنا بماذا
يعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل لهم الى وجود دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان فان ادعوا
ان القياس من التمسك بقدر الله عز وجل سئلوا اين وجدوا ذلك فان قالوا قال الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب
الذي نزل به القرآن الا التعجب قال عز وجل وان لكم في الانعام لعبرة اي تعجبا وقال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة اي عجب ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار
القياس ويقول قيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا كيف نقيس ولا على ماذا نقيس وهذا ما لا سبيل اليه لانه ليس في وسع احد ان يعلم شيئا من الدين
الا بتعليم الله تعالى له اما على لسان رسوله وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاذ ذكروا احاديث فيها التشبيه بشيء بشيء وان الله تعالى قضى وحكم
بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل ما قال الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما تريدون انتم ان تشبهوه في الدين
او ان تعللوا بما لم ينص عليه الله تعالى به وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر الجزاء الصيد ارايت توضيحه ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكالاية وحديث موسى
باجراء وهو موضع ذلك حجة عليهم على ما قد بيناه في كتاب النبذ قال ابو محمد وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله واوضح منه على اصولهم لنريهم
فساد القياس جملة فرأيتهم يموهون بان قالوا انتم ذا بابطالون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم في ذلك بمنزلة المحتج
بحجية العقل ليبطل حجة العقل وبدليل من النظر ليبطل به النظر قال ابو محمد قلنا هذا اشنع ما سمعنا قط ونحن لم نحتج بالقياس في ابطال القياس
ومعاذ الله من هذا لكن ارينا كم ان اصلكم الذي تثبتونه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ولا قول اظهر بطلانا من قول من اكذب نفسه يقينا
وقد نص الله تعالى على هذا فقال وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم انتم ابناء الله واحباؤه
ولكن الزاما لهم ما يفسد به قولهم ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في ابطال حجية العقل لان ما عدا ذلك يصح القضية العقلية التي يحتج بها فظهر تناقضه
من قرب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قولهم وكما انتم فلم تحتج قط في ابطال القياس بقياس تصححه لكن تبطل القياس بالنصوص وببراهين العقل ثم
نزيد بيانا في فساده منه نفسه بان نرى تناقضه جملة فقط والقياس الذي تعارضه به قياساتكم نحن نقر بفساده وبفساد قياساتكم الذي هو مثله او اضعف
منه كما نحتج على كل مقالة من معتزلة وراضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوالهم التي يشهدون بصحتها فنريهم تفاسدها وتناقضها و
انتم تحتجون معنا عليهم بذلك ولسنا نحن ولا انتم ممن يقر بتلك الاقوال التي نحتج عليهم منها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود
والنصارى من كتبهم التي بايديهم ونحن لا نصححها بل نقول لهم انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض اصولهم وفرعهم لا سيما وجميع اصحاب القياس مختلفون
في قياساتهم لا تكاد توجد مسئلة الا وكل طائفة منهم يأتي بقياس يدعي صحته تعارضه قياس الاخرين وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس
صحيحا ولا كل رأي حقا فقلنا لهم ها نوا احد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذي تميزون من القياس الفاسد والرأي الفاسد ها نوا احد العلة الصحيحة التي لا يقيسون
الا عليها من العلة الفاسدة فعجزوا وبالله تعالى التوفيق قال ابو محمد وهذا مكان ازدم عليهم فيه ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم الجواب يفهم سبيل ابدا وبالله
التوفيق فان اتوا في شيء من ذلك بنص قلنا النص حق والذي تريدون انتم اضافته الى النص باطل وكذب فلهم فان ادعوا ان الصحابة رضي الله عنهم
اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا على ابطاله برهان كذبهم انهم لا سبيل لهم الى وجود حديث عن احد من الصحابة رضي الله عنهم انه اطلق الامر
بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضي الله عنه وان فيها اعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة لم يروها الا عبد
الملك بن مسعدان عن ابيه وهو ساقط بلا خلاف وابوه اسقط منه او من هو مثله في السقوط فكيف في هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها عمر
منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد او ظنينا في ولاء او نسب وهم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من اصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم
فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله في ان المسلمين عدول كلهم الا مجلودا في حد حجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس
حجة لو صح فكيف ولم يصح اما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم مصدقون بالقرآن وفيه اليوم اكملت لكم دينكم وفيه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع الى قياس او رأي هذا ما لا يظنه
بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه قال اي ارض تقلني واي سماء تظلني ان قلت في آية من كتاب الله برأيي وبما لا علم لي وصح عن الفاروق رضي الله عنه
قال اتهموا الرأي على الدين وان الرأي منا هو الظن والتكلف عن عثمان رضي الله عنه فتيا افتى بها انما كان رأيا رآه من شاء اخذه ومن شاء تركه وعن علي رضي الله عنه
لو كان الدين بالرأي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه قال يا ايها الناس اتهموا آراءكم على دينكم وعن ابن عباس رضي الله عنه
من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه سأقول فيه بجهدي بما اوري فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وان كان خطأ
فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء منه وعن معاذ بن جبل في حديث يبدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاياكم واياه
فانه بدعة وضلالة ونعوذ بالله من هذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم على انه الزام ولا انه حق لكن اشارة بعفو او صلح او تبرع فقط لا على سبيل الايجاب

وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رأيي ولا رأي لي لا يصح لانه لم يرو الا من طريق الحرث بن عمرو وهو مجهول ولا يدري من هو وعن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد
تقصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة والله تعالى نوفقنا ثنا احمد بن قاسم نا ابي قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسمعيل الترمذي
نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن ابي اسحق الشيباني عن بجير بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرقت امتي على ثلث وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برايهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد والشريعة
كلها اما فرض يعصى من تركه واما حرام يعصى من فعله واما مباح لا يعصى من فعله ولا من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام اما مندوب اليه يوجر من
فعله ولا يعصى من تركه واما مكروه يوجر من تركه ولا يعصى من فعله واما مطلق لا يوجر من فعله ولا من تركه ولا يعصى من فعله ولا من تركه وقال الله
عز وجل خلق لكم ما في الارض جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة ثنا عبد الله بن يوسف نا
احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن نجدة نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني زهير بن حرب نا يزيد بن هرون نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد
عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسكت حتى اعادها ثلاثا فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين اولها عن اخرها فيقين ان ما سكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم فهو عنه عفو
مباح وليس حراما ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وان ما امرنا به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وان يفعل مرة واحدة يؤدي
ما لزمنا ولا يلزمنا تكراره فاي حاجة باحد الى قياس او رأي مع هذا البيان الواضح والحمد لله على عظيم نعمه فان قال قائل منهم لا يجوز ابطال القول
بالقياس الا حين نوجد نحن تحريم القول بالقياس في القرآن قلنا لهم قد اوجدناكم البرهان نصا بذلك بان لا يرد التنازع الا الى القرآن والسنة فقط وقال
تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله
الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون والقياس ضرب مثال لدين الله تعالى ثم يقال لهم ان عارضكم الرافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز لقولكم
بابطال الامام ولا بابطال اتباع الامام الاحق نوجد نحن تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه بما ذا تنفصلون
فالحق انه لا يحل ان يقول على الله تعالى انه حرم واحل او واجب الا بنص وقط وبالله تعالى التوفيق واما ما اسعفنا فلان ما ذكره من انه لا شك في وجوب العمل
بالقياس لان الضرورة داعية اليه قد علم بطلانه بما سبق من كلام ابن حزم حيث قال شهد الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى
جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس وبالجملة جزئيات الحوادث وان كانت غير متناهية لكن كلياتها وانواعها متناهية فيمكن
التنصيص عليها فلا يلزم قصور الكتاب والسنة عن بيان العباد واما ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان
في زمان سابق فهذا احتمال بعيد ولم نأخذه مما سمعه عن المؤرخين من تولد البغل في زمان السلطان المؤيد فريدون ولا يلزم من تقدم معرفة
مثل هذا النادر لو فرض حدوث مثله في زماننا الحلال بمصالح العباد اذ غاية التوقف عن اكل لحمه واستعمال جلده ونحو ذلك كما روينا عن عمر
الخطاب انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان جاءك ما ليس فيها
فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي انتهى على انا لا نشك ان الانبياء مأمورون بتبيين الحكم في كل جزئي لامكان ان يقال انهم
مكلفون بما يقدرون على تبليغه وبما وقع في زمانهم وهذا المنع مما اشار اليه الشارح العضدي ايضا كما مر وجوه ويجوز ان لا يكون نوعه موجودا في الزمان
السابق جاز ان يكون ذلك الحيوان واقعا على صفات لا يجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس ايضا قاصرا وامكان هذا لا يمنع البتة والاصوب
في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر بمنزلة السلام بعد نبيه صلى الله عليه وسلم حجة على الخلق وميزانا لاحكامهم ومصالحهم كما يدل عليه ما سبق من نزول
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الآية في يوم الغدير عند نصب امير المؤمنين بمنزلة الخلافة وقد وقع الوفاء بالبيان عن احد عشر منهم
كانوا ظاهرين غير مختفين عن الناس وغيبة الامام الثاني عشر انما كان خوفا من الائمة فانه امر بالاعتزال عن اتباعه في عمل احكام الشريعة التي قد فرض الله
على عباده الاخذ منه كان ذلك في حال امرهم وجزاء بما كانوا يعملون فلا قصور للشرع في ذلك ولا يلزم من عدم الوصول الى تحقيق بعض احكام الشريعة عن
الامام الاستغناء عن وجوده واستحلال تشريع الاحكام وسلوك سبيل الاباء من سالكة الخطأ والطغيان كالقياس والاستحسان وبالجملة نحن معشر
الامامية نوجب السلطان القاهر وقد وجد لكن الامة قد اخطأت في اخافة اللطف الذي يجب عليه تعالى والذي يجب على الامام من قبول
ما نص عليه فقد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد لاوامره وانزجار المكلفين بحسب ما يصلح الاستثناء لان كل واحد من الخصائص يجوز ظهوره في تلك
الديار ويزجر بذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء وايضا قد صرح العضد الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب
التحرير بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية قال الشارح العضدي قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية والمختار ونفيه لنا انه تارة
في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة وجزاء الصيد مثله متعذر لما علم ان الاشياء فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل
وايضا انه قد بين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشيء سببا او شرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع

لا يجوز فيها القياس انتهى فنقول انا فرضنا وقوع عبادة من باب الحدود والديات والشروط والاسباب ولم يتقرر حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما
ان يقول الناصب بجريان القياس وهو خلاف المذهب المختار بجمهور اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلا بد
له من ترك متابعة اول من قاس والقياس اجماع الناس على موالاة امام الجنة والناس لبنا لو انطبعوه بركات تلك الانفاس ويزول عنهم غياهب
الشبهة والالتباس لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس الذي فيها لهم الخناس الذي يوسوس في صدور الناس وانما اطنبنا في هذا المقام ارغاما
للشيطان الرجيم واقلاعا عن باطله الذميم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** المص رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطأ لان الاحكام خفية ايضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله ويخفى علينا
وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك ان القول بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي
الله ورسوله وحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واكد ذلك في آية اخرى بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الظالمون واكدها بآية ثالثة فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم
امتثال اوامره انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول الاستحسان من الدلائل الغير المتفقة عليها وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل
على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح التي يبنى عليها الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام حاله كذلك فهذا باطل ستبو
من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والجهة الحسنة فيه ضروري معلوم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك
فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض واما ما ذكر ان القول بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل
بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقديما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله فاولئك هم الكافرون
واقول لا يخفى ان بناء كلام المص في ابطاله الاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب لا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي تضيق العبارة عنه وبالنظر
الى هذين المعنيين ايضا ورد عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المحصول ان المعنى الاول كفر من قائله ومن يجوز التمسك بلا حاجة الى
دليل والمعنى الثاني هوس فان معاني الشرع ازلا حتى في العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها فالاعبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل على ارادة ابي حنيفة
الاحد هذين المعنيين المتقاربين دون ما تكلف له بعض المتأخرين من اصحابه ما سيجيء من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على
من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال لعله كان يترجح بزيادة واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان في سفك
دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتفاوت الازمنة واحتمل استدامة الزنا الا حد وذلك اغلب في العرف من شغل زاوية
البيت بزناء واحد انتهى وعلى هذا يصح حمل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من التردد فرد وايضا بانا نختار الشق الثاني ونقول قد ثبت
ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يعد عند الشيعة بل كان يعمل ببديهة وهي كبديهة عقله كما يدل عليه ما سبق
من تفسير الاستحسان واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما ورد عليه
الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضدي على اصول ابن الحاجب ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع
فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة يبني ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع رغما لهذا الناصب الذي ضاق له
الذرع وابتلي من العصبية بالترسام والصرع واختل كلامه في الاصل والفرع **قال** المص رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة
تابعوهم الى ان النبي صلى الله عليه وآله لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز لنا
مخالفته للاجماع على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطئ والخطاء من النبي صلى الله عليه وآله عنده محال على ما تقدم في العصمة خلافا
لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسائل الواردة عليه حتى يأتيه الوحي لانه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان متعبدا
بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي
يحرم عليه الرجوع الى الظني بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
اجتهاده في كثير من المسائل والتالي باطل فالمقدم مثله انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول ذهب علماء السنة الى ان النبي صلى الله عليه وآله كان يجوز له الاجتهاد في
بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل لهذا على عدم جوازه بوجوه الاول بالآيات الدالة
على وجوب الحكم بما انزل الله تعالى وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز التبديل له من عند نفسه والجواب ان الآيات لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لان
المجتهد يحكم بما انزل الله لان حكم الله اما مصرح به ومستنبط مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على
جواز مخالفة المجتهد والجواب ان هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد وهو النص فكيف يجوز مخالفته الثالث جواز
الخطاء على المجتهد بخلافه على الصلوة والسلام والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا يكون قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطاء
الرابع تأخر الاجوبة عن المسائل ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة والجواب بما يكون التأخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد والاشتغال بغيره من

الشواغل الدالة على ان هذا لازم في القول بعدم الاجتهاد للزوم نزول الوحي عند السؤال لعدم جواز التاخير والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
ولو جاز نزول الوحي بمادة الاجتهاد والخامس لزوم ان تكاثر الحرام لقدرته على التعبير عن الوحي فالاقتصار على الظن حرام عليه جواب منع قادرة الاجتهاد
الظن وهذا في غير معين المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع المحذور السادس لو اجتهد لنقل الا انه من احكام الشريعة والجواب انه منقول ولا
يعد مثبتا على حد الدخول في مطلق الاجتهاد والتصرف السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده كثير من المسائل ولم ينقل والجواب ان مجتهد انه داخلة في النصوص
فذكره في مجلس عداده انتهى **قال** قول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى مما لا محصل له واما الاحكام
يستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله لا مانع له من ذلك ثم كذرب فضيلة يتركها مانع كما انه ترك تعلم فضيلة الخط مثلا يقول القائل عن
انه ينقل من كتب الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد مثلا يقول لطا عن انه لو اوحى لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن الاول فاسد
لفظا فلانه لا محصل لقوله ومستنبط مما صرح به عدا بل القول لما مصرح به فافهم واما معنى فلان كون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه
اثباته هو الاستنباط مما صرح به ثم غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي ان يجتهد برايه من المادة نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي او
وما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به ثم فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع على ان هذا الجواب لا يصير جوابا عن ذيل الثاني
كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يبقى وحيا والا لزم صحة ان يقال المجتهد ومن امته لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
وهو ظاهر البطلان لان الغرض من الاية ان كلامه تعالى عن شائبة الريب ليس كلام المجتهد كذلك ولا يقال لزم جواز التناقض على نوحي على
حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد عند عدم النص ودون حكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه
واما رابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من ان النبي مجتهدا لا يكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من غير مخصص فان الاجتهاد اصطلاحا هو
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصرح الشارح بعضد ههنا بان الجنس وفيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرق بين اجتهاد الرسول
وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته وفيه انه ان اراد ان ما حصل من
اجتهاد النبي قول منصوص لا يحتمل غير ما يفهم منه فهو لا يفيد كما لا يخفى وان اراد انه قاطع فغير مسلم لان المفروض انه لم يحصل من الوحي ونصه
حصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى يجوز خلافه ولو قيل ان اجتهاده عليه السلام
يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره لكان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا وفيه ما فيه وبما ذكر ادفع هذا الجواب تنبيه ما ذكره
في الجواب عن الدليل الثالث ثم فتامل واما خامسا فلان ما ذكره في جواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التاخير بعد حصول شرائط الاجتهاد
آه مدخول بان الماخوذ في كلام المص قدس سره انه كان يؤخر جواب المسائل ونزول الوحي يعني انه بعد التاخير كان يجيب بان الوحي ترك بكان فلو كان
جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما اطرد التاخير في جواب على ذلك وجه ايضا التاخير جواب المسائل كان متبع الوقوع وكان اكثر الحوالات عنه في
مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غير اشتغال بامر دينهم من جواب عن المسترشدين فما احتمال كون التاخير لاجل ما ذكر انما يجري في النادر والكلام
في الكثير الشائع والحاصل ان الشائع المستفيض من حاله عند سؤال ما كان يؤخر الجواب عنه انه كان بعد التاخير ياتي بالوحي من الله تعالى وما كان
يترتب القياس الفقهي فليس لما ذكره الناصب من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى واما ما زعمه من ان ما ذكره المص في تاخير الاجتهاد من لزوم تاخير البيان
عن وقت الحاجة لازم في تاخير الوحي مردود بان تاخير الوحي بما جاز على الله تعالى لمصلحة كابتلاء القوم او غضبه عليهم ولانه لا يجب عليه شيء على قاعدة
الاشعري بخلاف تاخير النبي في اجتهاده بجواب مسائل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى وكان واجبا على الله تعالى جواب كل سؤال
في زمان لزوم الوحي بلزوم السؤال فكان الوحي نازلا عند سؤالنا عن تحقيق هذه المسئلة وبطلانه ظاهر من ان يخفى واما سادسا فلان جوابه
عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث والدفع الدفع فتذكر واما سابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس مدفوع بان المص
قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لكان كذلك لانه لو اجتهد كان كذا وفرق ما بينهما ظاهر فالحاصل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
عنه انه متعبد به وح ما ذكره الناصب من الجواب بعضه كاذب في مقابله وبعضه غير مرتبط به فتامل واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن
السابع ضعيف ظاهر جدا اذ لو كان مجرد دخوله في النصوص كافيا في ذكره في عدادهم من غير حكمة ونحوه عن غيره لكفوا بذكر قوله وافعاله
وتقرير انه مجمل من غير تبيين فيها في الاحكام والاقوال مع ان هذا الناصب حكم بان مجتهدات النبي قطعية فالاهتمام بشان مجتهداته القطعية
وتميزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان لله تعالى في كل مسئلة
حكما وله عليه دليل ما قطعي او ظني وان المقصر في اجتهاده على تحصيل ذلك الدليل اثم وخالفت فيه جماعة واضطرب كلام الفقهاء الاربعة الشافعي
وابو حنيفة ومالك واحمد فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا ان الاحكام ثابتة للمصالح والوجوه التي تقع عليها الاعمال
فلا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو كذا فلو قطع بانه مصيب لزم
منه القطع بالنقيضين والاجماع من الصحابة على خلاف لفظ الخطاء في الاجتهاد قال ابو بكر ان الكلالة برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء
فمني ومن الشيطان وقال عمر الكلالة ما اراه عمر فان كان خطا فمني وان كان صوابا فمن الله [illegible] الفقهاء الاربعة الزوم

فقال اصابت المرة واخطأ عمر وخطأ ابن عباس جماعة في تعليم بالاصول وقال من ابتدع باهل الاسلام يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذا ان نصفا
ذهبا بالمال خابن موضع الثلث وايضا الدلائل اذ تناولها اقطا والاوجب الراجح والاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب مطلوبا
للشارع لم يكن كذلك لان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب لانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي اذا اجتهد وقال لزوجته الحنفية المجتهدة انت
طالق ثم راجعها فانها تكون حراما بالنظر اليها وحلالا بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها اخر بولي انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للصوفية
فانهم يقولون بتصويب كل مجتهد لان الحق تابع للاجتهاد وهذا الراي باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلائل على هذا المدعى الحق وان كان
باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يتمها على احد من الائمة الاربعة لندفع عنه صولته والباطل باطل ولا على المصيب الحق ان يذب عن بطلانه والله
يحق الحق ويهدي السبيل وقع الفراغ بحمد الله ثم عن قسم اصول الفقه وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة وما خالفهم
فقد رددنا عليه وناشدنا عليه شداد ها ونحن نشرع في قسم فروع الفقه اولا واخرا على شرائط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق من الله للوصول الى
المامول انتهى وقال اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانهم ولا غيرهم من اصحابهم
لم ينصوا بان مختارهم ما ذا فان المذكور في الشرح العضدي ان الشافعي وابا حنيفة ومالك واحمد واتباعهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض
انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب مذهبا مقررا لهم هو هذا وهذا مما لا مدفع له اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره
من ان الدلائل التي ذكرها المص على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها هي الدلائل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار
فالقدح فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المص لم يقم الدلائل المذكورة على احد من الائمة الاربعة ففيه انه قاها
على ما قاله فارة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى مما اذا اقيم على واحد من الاربعة فهم لو قال ان ذلك لا يقيم على ما قالوا فارة موافقا للجماعة
عند المتاخرين من اصحابهم لكان متجها فوجد واما رابعا فلان قوله وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة لكن موافقة
اكثر ما ذهب اليه الامامية لمجموع مسائل ذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع
كون الحق في ذلك الاكثر دليل على ان كل واحد منهم ذهب في بعض الاحكام الباطلة عند الامامية وانهم قد قدموا تلك المسائل الباطلة فيما بينهم و
قالوا بها خلافا للامامية وهذا عين العناد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد من اورد علينا على شريعة الحق ورود ان رمزنا على ما رد به الناصب المارد
وجعلناه مردودا وحللنا ما شده من ازار محبوبات بحوبيه وكشفنا عن ساق عوار مرعوبيه واظهرنا على خاطبها من اهل سنته واصحاب
نومة سنته انها شوهاء كريهة لا يرتجى تحتها قاطبة وعوراء قبيحة لا يبول عليها ثابتة قال المص رفع الله درجته المسئلة الثامنة في ما يتعلق
بالفقه وفيه فصول الاول في الطهارة وفيه مسائل ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف
لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما اسمج
جعل المسئلة عنوانا في صدر علم الفقه وقيما للادراك فان اول المسئلة مسائل كما يرشد قوله المسئلة الاولى في الادراك وههنا يقول المسئلة الثامنة
فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه ما اراد بالمسئلة ان اراد بها المسئلة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسئلة وان اراد
غيرها من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام فالاعراض عن الجاهل
اولى والاشتغال بما هو اولى وفي مقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا فهو من مفتريات بل مذهبه انه ان عدم الا
نبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي يوسف انه يتيمم مخير وعند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ هو حلو رقيق يسيل
كالماء اما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرطه كونه مطبوخا من مخترعات هذا الرجل بل
شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد مسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالاية فغير وارد
عليه لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب في اباحة الصلوة لا انه يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب بالماء من
التراب لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير بشيء من المخالف كالزعفران واستدل ابو حنيفة في الجواز بحديث
عبد الله بن مسعود طلب مني الماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث عند الشافعي فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى وقال اقول
فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من ركاكة ما جعله المص عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل على امزاج من علوم متعددة
كان الرسالة الوسوية بامزاج العلوم للعلامة الدواني والشافعي كذلك وهو قد قسم ما فيها الى مسائل فقال المسئلة الاولى من اصول الحديث
ثم ذكر مسئلة من الفقه والطب والهندسة وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند ان جعل الهندسة قيما للفقه واصول الحديث اسمج ام جعل
مسائل الفقه قيما لمسائل من اصوله واصول الدين كلا بل السمج ايراد الركيكة اللفظية التي يتشبث بذكرها للتمويه واظهار فضله على كل
سفيه واما ثانيا فلانا نختار من تردد المردود الثاني ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي اي ما هو محل السؤال والبحث اي ركاكة في ذلك
مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم الموقف والمرصد بل المعبر الجدول مقام الفصل والباب فما بقي الا ركاكة في العناد وسماجة في اللداد

اما ثالثا

واما ثالثا فلان تعصب هذا الجاهل لابي حنيفة في اصلاح فتواه نفع من غير ضرام فان اصحاب من الشافعية موافقون مع المص في فهم من
النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء منه ما ذكره المص ولهذا حكى القاضي نظام الدين الاسفهاني الشافعي انه قال اقبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ
واحد انتهى فالظاهر منه انه اراد ذلك النبيذ المتغير المسكر الذي يجوز الوضوء والشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث قد دل على ليلة
الجن ابو زيد عن ابن مسعود انه مما خذ ذلك النبيذ منه وهو يحمل وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلعم وانه
ثبت فلم يكن ذلك نبيذا متغيرا لان ماء معذ الشرب بنبذ غير تمر الجذب ملوحته انتهى فان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح في ان ابا حنيفة ارتضى
جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره من ان شرط كونه مطبوخا من مخترعات المص فمردود بان
فخر الدين الرازي قد نسب نقل هذا الاشتراط في مسائل المعونة لبيان تفصيل مذهب الشافعي الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليها وكذا
ان ابو يوسف عد الاشتراط فيكون كلامه في قول الصادق كان مطبوخا متحصنا في معنى توقت الحال اي جوز ذلك في هذا الحال ولم يرد به الشرطية
حتى يتوجه انه اختراع وانكار تجويزه لذلك مردود بما مر بما ذكره وقد الف الهمذاني في فقه الحنفية حيث قال وان غير تمره النار فان حلوا فهو
على هذا الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده انتهى وقال صاحب
الينابيع وعنده اي عند ابي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان طبخ واشتد لعموم قوله صلعم تمرة طيبة وماء طهور ثم ورد عليه بقوله
قلنا راويه مطعون فيه وايضا صاحب القصة انكرها وايضا لعله قبل التغير انتهى وقال ابن حزم ان القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب
بالتحريم مالم يطبخا دون سائر الانبذة والعصير قد صح عن ابي حنيفة وهو الاشهر عنه الا انه لا يعتمد مقلدوه عليه لا يشتغلون بنصه ولا نعلم له
حجة اصلا لا من قرآن ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا اجماع ولا قول صاحب ولا رأي ولا قياس فسقط ولله الحمد انتهى على انه يكفي في
الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب ونحوه على مستعمله والتزاق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في
مذهبهم على مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسد ولنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالة الموسومة بمغيث الخلق في تفضيل مذهب
الشافعي من ان من عمل بمذهب ابي حنيفة فتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهوة للغالين ونكال الخلق اجمعين سيما في التشنيع الحار انتهى واما خامسا
فلان ما ذكره من ان الايات غير واردة على ابي حنيفة لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب مدخول بان مدلول الايات
صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي مضمونه الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مضمونه لظهورها وحاصل الاستدلال ان قرد على هيئة الشكل
الاول ان كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من الماء بنبيذ وان قرد على هيئة الثاني يقال كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان قرد على
الثالث يقال المطهر للحدث ماء ولا شيء المطهر للحدث بنبيذ وان قرد على الرابع يقال انه تعالى جعل الماء مطهرا والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا
فهو دليل صحيح وارد فما اورده عليه الناصب البارد بارد كما لا يخفى ان قيل التراب ايضا ليس بماء فلا يكون مطهرا بل يقول انه ليس بمطهر اتفاقا فلا يجوز
الصلوة به قلنا نص الاية الاخرى جعله بدلا عن الماء في الطهارات فلا يجوز العدول عنه الى النبيذ بدلا نص من الشارع وبالجملة قوله تعالى فان لم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا قد علق فيه سبحانه وتعالى من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز له تخطيه اصلا وايضا يرد عليه كما اراد بما ذكره ان رخصة
ابي حنيفة في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر وعند الشارع فهو من تحريف الاوهام وان اراد ان
حكمه بذلك يوجب كون النبيذ في حكم التراب عند ابي حنيفة نفسه فهذا من العنادات المحضة التي لا يلتفت اليها والحنفية وان ما جنيه لو كان اصحابه
كانوا يقولون بحل شرب النبيذ المسكر والوضوء منه بعد الحكم الكتاب وتقليد العمر بن الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب فضل المريض فيا له حيث ان الحنفيين
قلدوا عمر في تاحيل العشرين وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فعلم من اصل الفتوى والدليل غير ما اظهره مشاخرهم في كتبهم والظاهر انه عين
ذلك بعد ما نبههم علماء الشيعة على شناعته ولنختم هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين ع وهو انه سئل عن النبيذ فقال قد شربه
قوم وحرمه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا بشهادتهم شهوتهم اولى ان يقبل من الذين جوزوا بشهادتهم شهوتهم قال الله تعالى فبشر عباد الذين
ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير شيء من اوصافه بالاجسام الطاهرة كالبابل والزعفران ويسير العود وقال الشافعي
انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القرآن والحرج العظيم اذ لا ينفك الماء عن تغير يسير بواسطة تراب او طحلب او غير ذلك وغيره انتهى وقال
الناصب غفر الله له قول الشافعي انه يجوز الوضوء بالماء المتغير بالتغير اليسير بالمستغنى عنه كالزعفران واما الكثير بالمجاورة او بما يعسر صون الماء
منه ويطول المكث او بالتراب طحلبا يسيرا والحاصل ان الماء ما لم يقع عنه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى المتغير مثل ان يقع هذا ماء الزعفران فهو
طهور وهذا هو المذهب فما ذكر ان الوضوء بالمتغير باليسير بالمستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفتريات وجهله بمذاهب الائمة بل بمذهبه
وما احسن ان قوله عند معارضة للشافعي طريقا ان التعامة في القرى ثم ما ذكر انه اي فرق بين اللازم وغيره فبط لان المستغنى عنه ليس كغير
المستغنى عنه انتهى **قوله** قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير بتغير اليسير انما استغنى عنه كالزعفران فالاصح انه طهور انتهى وبفهم من
قوله الاصح ان هنا قولا اخر للشافعي واحد اصحابه فيمكن ان يكون تطلب المص الى ذلك القول فلا فرية ولو تتبع فارغ كتب الشافعية لربما وجد
ما هو اصرح من ذلك وانما نقل ما نقله الناصب هنا وفيما بعد عن كتاب الانوار الذي الفه بعض مشاخري الشافعية متعرا فيه على ما تقرر

عليه الفتوى بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم ان المص بقوله واي فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان مدار جواز الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق
اسم الماء وعدمه كما اعترف به هذا الناصب الشقي فاي فارق بين المستغنى عنه وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فنقول هذا الناصب ان المستغنى عنه ليس كغير
المستغنى عنه لغو لا طايل تحته كما يخفى هذا وغاية ما يسلم من فضل الشافعي انه رجل حجازي عربي قوي الحفظ قد حفظ شطرا من الاحاديث واثار
الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وجمع طرفا منها او رده علماء الطوائف قبله على ابي حنيفة وبمجرد ذلك غلب على جماعة من جهلاء اصحاب
ابي حنيفة القاصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالراي والقياس واما الفهم ومعرفة دقيق العلوم والاصطلاحات وحقايق الحدود والبرهان
فكان يضيق عليه عداء ولهذا ما ذهب الغزالي الى تصنيفه في اواخر كتاب التحول بالفهم والفطنة ورجع كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم
حيث قال وما اختص به من فطنته التي لا يجحد ولا يتمارى فيه حتى كان يحفظ القران في اسبوع والموطاء في ثلث ليال وسرد جامع محمد بن الحسن بين
يدي مرة ونسي والذي يؤيد ما ذكرناه انه كان منكر العلم الكلام عدا له حتى نقل فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي
انه قال حكي في صاحب الكلام ان يضربوه بالجريد ويحملوه على الابل منكسا ويطاف به في العشاير والقبايل وتوفي هذا جزاء من اخذ بالكلام وروي
عن الربيع عن الشافعي انه قال لو ان رجلا اوصى بكتبه من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب العلم وان اوصى
لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية انتهى هذا ولا ريب في ان من هذا قوله يكون جاهلا بالله تعالى وبرسوله لان معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة
ليست ضرورية بل استدلالية والاستدلال عليه وظيفة علم الكلام فالطاعن فيه جاهل بالله وباليوم الاخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين
فضلا عن ان يكون من المجتهدين ثم تكلف الرازي في تاويل هذا الانكار بما لا يغني عن الجوع كما يشهد به الرجوع وما احسن ان يتوقى احتذاء هذا
الناصب الفضول الذي ما اكل الخرى بعد الاقتداء الوري هيهات هيهات ابن الثريا من الثرى واي نسبة لهذا الناصب الجاهل الفضول مع المص العلامة
الامام الذي لو راه الشافعي لتمنى ان يكون حشوا حاشيته والحنفي ان يكون خامل غاشيته والمالكي راعي ماشيته ولنعم ما قيل بالفارسية شعر
نقد دغل را كي بود خاصيت زر طلا خرمهره هركه كرد كشد در رشته در عدن باسيف قاضب سر بمحراق لاعب كند ذكر كدو باشد
سفنه رمعرض سر وچمن **قال** المص رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان ماكول اللحم او لا وسواء
كان طاهر العين او لا وقال الشافعي يطهر ما كان طاهرا في حيوته وهو ما عدا الكلب والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر جميع الاجلد الخنزير وقال داود يطهر
الجميع والكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها اذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية
وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القران على ما تقدم انتهى **اقول** الناصب خفضه
الله قول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابي حنيفة ان كل
اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي والدباغة ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كانت بالادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا يبقى
نجاسته ابدا وان كان بالتراب او بالشمس يطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابي حنيفة روايتان وعن ابي يوسف اذا صار بالشمس يجب
لو تركه لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لا يتنجس من غير فصل هذا مذهب ابي حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر ان ابا
حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يصح بيعه وجاز بعد الدباغ واما ما استدل
بالاية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها انه ثبت
الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس انه قال قال رسول الله
اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا يدل على طهارة الاهاب من ميتة كانت او من غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي
في صحاحهم عن ابن عباس رضي الله عنهم قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر رسول الله فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم
به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنه ما رواه البخاري والنسائي
عن سودة زوجة النبي انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا وقد صرح رسول الله في الحديث
الثاني ان تحريم عين الميتة المراد منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار يصادم اقوال الائمة ويحكم بمخالفة النص فينبغي
ان يسد حفرة فمه بالخصل انتهى **اقول** لا يخفى ان علة النجاسة هو الموت وعدم التذكية وذلك لا يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية
وما بالذات لا يزول بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغة لطهر جلد الكلب والخنزير بها والثاني باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما
ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ ففيه ان الناصب اخذ هذا من كتاب السوقاية وشرحه وزعم ان كل ما ذكر فيه
هو مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا هو المفتى به بينهم من اقوال اصحابه ويؤيد وقوع الفتوى منه بما ذكره المص اباحة العصب و
العقب من الميتة على ما نقله ابن حزم عنه فان هذا يدل على عدم اعتبار الدباغة في جلد الميتة وما يشبهه لظهور عدم جريان الدباغة في
العصب والعقب ولم يحضرنا من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به من كتب الحنفية ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به
المص قدس سره لان جميع الحالات والمتناقضات موجودة في مذهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه اللايق به

ان شاء الله

انشاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الاثم كون تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات مفردة بالاستدلال عليه ونقول من المقرر المتفق عليه
ان العين لا يحرم فيتوجه التحريم الى الانتفاع وتقدير اعم الاحوال اولى لئلا يلزم الاجمال او الترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص فقد دلت الاية
على عدم جواز لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها دبغت ام لا كما لا يدل عليه اخبار الامامية واجماعهم ووافقهم في ذلك مالك واحمد بن حنبل
مستندا بما روى من قوله ص لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فقال في الهداية من ان هذا النهي لا يصلح للمعارضة بناء على ان الاهاب اسم
لغير المدبوغ ثم لا ترى لك قول ضعيف بين اهل اللغة كما يدل عليه كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب
قبل الدبغ فاما بعدها فاديم ولعل القائل به انما فهمه من وصف الاهاب بالدباغة في نحو قوله ص ايما اهاب دبغ فقد طهر وتاخر الصفة عن الموصوف و
بطلانه ظ واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات اليها بعد عدم الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقران والبرهان على ان الحديث الاول
لو سلم صحته ليس نصا في جواز اكل الاهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى الاهاب مخصوص وكذا الحديث الثاني لان حصر التحريم
المدلول عليه بقوله انما حرم اكلها في اللحم لا يدل على حصر النجاسة فيه حتى يلزم منه نفي نجاسة الجلد والموت اذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته
وجب ان يكون سببا لنجاسة الاهاب وحرمته والا لزم الترجيح بغير مرجح لسببا لهما في تعلق الحيوة بهما فاذا كان الموت الذي هو سبب لحرمة علة النجاسة
العينية في اللحم وجب ان يكون سببا لها في الجلد واذا كانت نجاسة عينية لم تزل بالدباغة ولا لطهر جلد الخنزير والكلب بطهرها عند ابي حنيفة لانا نقول
بعد تسليم كون كل من الثلثة نجاسة عينية القول بتطهير الدباغة للاثنين دون الاخر يحكم على ان هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روى
عن مولانا الصادق ع من ان شاة ميمونة كانت مهزولة فتركوها حتى ماتت فقال ص ما كان على اهلها اذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها وهو
عليه السلام يروي بالنقل ومثله قوله ع في حديث عبد الرحمن بن حجاج زعموا ان دباغ الميتة ذكاتها ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص واما
ما ذكره الناصب من ان المصنف قدس سره يجهله بالاخبار يحكم بمخالفة النص اه فدخول بان المصنف جاهل بالاخبار التي استند بها ائمة الناصب فيما
لكنه يحكم بكذبها لامارات قادته اليه كما اشرنا الى بعضها وبالجملة هو قدس سره يدعي ان مخالفة نص القران بدون حديث صحيح صريح في الخطاء لا
يحكم بان مخالفة النص خطاء كما زعمه الناصب الذي كفر واستحق ان يوجر في حلقه من نحو كلب مجمر او يضرب بسبعمائة مجمر حتى يلتهب الحجر قال
المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية الى ان الكلب لا يقع عليه الذكاة وان جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكي او مات وقال ابو حنيفة انه يقع عليه
الذكاة ويطهر جلده بالدباغ مذكا او ميتا انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان الكلب كالخنزير في كونه نجس العين
لان النبي ص حكم بطهر ما ينجس بالعابه وهذا يدل على نجاسة عينه والا لم يكن لعابه نجسا كسائر الحيوانات التي لا يؤكل لحمها وذهب ابو حنيفة الى
ان الكلب كسائر ما لا يؤكل من الحيوانات وعنده ان ما طهر من جلده بالدبغ طهر بالذكاة وكذا الخنزير وان لم يؤكل وما لا فلا والمراد بالذكاة ان
يذبح المسلم او الكتابي من غير ان يترك التسمية عامدا انتهى واقول قد علم مما يستفاد من كلام المصنف ههنا رده على ابي حنيفة بمنع ما ذهب اليه من
وقوع الذكاة على الكلب ومنع تطهير جلده بالدباغ وهذا الناصب بما ارتقى مذهب ابي حنيفة بان عنده كذا وكذا من غير ذكر دليل طالبه به لما
فابن الدفع الذي التزمه الناصب في مقابلة كلام المصنف قدس سره المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى وجوب النية في جميع الطهارات
من الحدث وقال ابو حنيفة لا يجب في الطهارة المائية وقال الاوزاعي لا يجب مطلقا وقد خالفا القران العزيز حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اي لاجل الصلوة وقال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالفا السنة المتواترة وهو قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرء ما نوى وبيان فهما ان يكون الجنب الناسي والمتيمم عليه اذا مر في الماء والحدث كذلك ان يكونا طاهرين وان يدخلا في الصلوة بمثل هذه
الطهارة وهو غير معقول والسادس ذهبت الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء من النوم واوجبه داود مطلقا واوجبه احمد
حنبل في نوم الليل دون النهار وخالفا في ذلك قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقد قال المفسرون اذا قمتم من النوم ولو كان
غسل اليدين واجبا لذكره تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات والطهارة من الحدث
عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب ابي حنيفة عدم وجوب النية في الطهارة لعدم كونها عبادة مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة
والنية في الطهارة عنده سنة هذا تقرير المذهبين وما ذكر ان ابا حنيفة والاوزاعي خالفا نص القران فهذا بطل لان النصوص تدل على الوجوب
لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية كما لا يخفى واما اخلاص الدين لله فالمراد تخصيصه بالله تعالى بالتقرب من الرياء والاغراض الدنيوية
وليست هذه نص في وجوب النية واما حديث انما الاعمال بالنيات فمما اجاب عنه بعض الشارحين ان الثواب منوط بالنية اتفاقا فلا بد
ان يقدر الثواب او يقدر شيء يشمل الثواب نحو حكم الاعمال بالنيات وان قدر الثواب فلا وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوي كالصحة واخروي
كالثواب في الاخرى مرادا بالاجماع فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات ويراد به الثواب صدق الكلام فلا دلالة على الصحة واذا لم يكن الحديث الا على الصحة
فلا يكون المقول بعدم وجوب النية في الطهارة مثلا مخالفا للنص كما ادعاه واما ما ذكره من حصول الثواب من غير قصد الواقع في الماء غافلا
فهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع ورد بمقتضى العقل واما ما ذكره من استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء
النائم من النوم فهو مذهب الشافعي من اوجبه فقال ... الظاهر ... الحديث ... وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي

في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده
وانا نحن حمل الامر على الندب ما سنحقق من قال بوجوبه حمله على مقتضى الامر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النص مما ينبغي ان يضحك
على قوله لان النص يقتضي غسل الوجه بعد القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين
بالمراد لكن ابن رأى انه غير ذلك اسكين الباقي ثم ان التخصيص بالقيام من النوم بالحل لاقتضائه عدم التوضي للقائم من مقامه للصلوة لنهي
واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان الطهارة ليست عبادة مقصودة افتراء على ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الطهارة
ليست عبادة محضة لا انها ليست مقصودة وكيف لا تكون مقصودة بذلك مع ان تجديد الوضوء مجرد الكون على الطهارة مقصود للشارع كما
صرحوا به والحاصل ان ارادة الطهارة غير مقصودة للشارع كما صرحوا به والحاصل انه ان اراد ان الطهارة غير مقصودة مطلقا فهو ظاهر البطلان كما
عرفت وان اراد انها من حيث كونها شرطا للصلوة وبالنسبة اليها لا تكون مقصودة بذاتها فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون مقصودة مطلقا فان الشيء
الواحد يجوز ان يكون مقصودا بنفسه ومقصودا لغيره كالاسلام الذي هو مقصود بنفسه ومقصود لغيره كالعبادات المشروطة بها ثم القول بان الطهارة
ليست عبادة محضة وان المحضة لا يكون غير معقول المعنى كما لا يخفى واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة ابي حنيفة والاوزاعي للقرآن من ان النصوص
لا تدل على الوجوب لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية مدفوع بان الصلوة لا يقال انها مخالفة لنص القرآن حتى يتوجه عليه ان الآية ليست
بنص في ذلك بل يحتمل وانما قال انها مخالفة القرآن اي ظاهره ومخالفة ظاهر القرآن واحتماله الراجح ايضا بلا قيام مانع يعتد به في معرض البطلان
كما ايضا فان في الفتوى من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى وانما قلت
ان ظاهر الآية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها على وجه ذكره القوم وجوب غسل الوجه وغيره من الاعمال لاجل الصلوة وقصد التوسل
بها واستباحتها كما في قولك اذا اردت ملاقات الامير البس ثوبك اذا اردت الصيد فاركب واذا اردت الافادة فاجلس فان سياق مثل
هذا الكلام يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمأمور به بقصد حصول الشرط اي البس ثوبك لملاقات
الامير واركب للصيد واجلس للافادة وهذا مفهوم النية نعم يتوجه ان النية ليس مجرد قصد الصلوة بل لا بد فيها من قصد القربة والوجوب او الندب
ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها اجماعا تأمل وكذا الكلام في الآية الثانية فان ظاهرها الدلالة على وجوب النية
وتقريره الاستدلال برهانيا ان النية واجبة في الطهارات لان الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيه النية اما الصغرى
فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة واما الكبرى فلان الآية تدل على وجوب اخلاص عبادة الله تعالى
في الخلصة وكل ما يجب ان يكون مخلصة لله تعالى يجب فيه النية لان الاخلاص هو ان يخص المعبود بالعبادة ولا يشركه مع غيره في الطاعة وهو لا يتحقق
بدون القصد والارادة التي هي النية او هي ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجه تأمل واما ثانيا فلان ما نقله عن بعض ائمة الحنفية
في الجواب عن استدلال الائمة بالحديث مدخول بان الحديث قد تضمن نفي العمل بدون النية وليس المراد نفي حقيقة العمل اذ لا شك في وجود
حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق النفي به والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي نفي الصحة نحو لا صلوة الا بطهور
وبالنظر الى استعمال اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فبالنظر الى الشرع معناه لا صحة لعمل بدون النية وبالنظر الى اللغة لا فائدة فيه
بدونها واذا لم يصح العمل لا يترتب الاجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية اذ الغافل المختار لا يعمل الا لاجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع
واللغة مثل هذا التركيب يحتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقديره نفي الصحة اولى من تقديره نفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب
الحقيقة لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء اقرب الى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة
لانه اذا لم يكن صحيحا يكون كالعدم لانه لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات
فتقديره واما ثالثا فلان قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد لا مرية عن الشرع عند العقل السليم عن الافة على حد ما سيجيء ان شاء الله تعالى
ما استبعاد الغفال الاوزاعي الشافعي عن اقل ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلوة المختصة بالضرب بالمسلم والجواب الجواب واما رابعا فلان
قوله ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا لعقله الناقص مجاب بان ثبت العرش ثم انقش فان الشرع لم يعوض على رأي الحنفي الجاهل واين من ادلة الشرع
ما يدل على تأثير هذا الامر الاتفاقي الخالي عن القصد والنية في صحة الصلوة مع ما عهد عن الشارع من اعتباره القصد والنية في الاعمال في الجملة فعلم
ان الحكم المذكور ناشئ من قياساتهم الفاسدة واستحساناتهم عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة ويتعجب منه الافهام الثاقبة
قال ابن حزم وهو من اهل السنة كما مر ان من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة والغسل من الجنابة بغير نية وبنية
التبرد وفيهم من يجوز صوم رمضان بنية الافطار وترك الصوم وكلهم يجيزه بنية التطوع ويجزيه عن فرضه ونية الفطر في اول الشهر فيطلق
النيات جملة حيث اوجبه الله تعالى ورسوله ثم يوجبونها عند الاتمام ثم يقولون لا يجوز ان يختلف نية الامام والمأموم فلا يصلي المفترض خلف
من لا يتنفل بفرض من الصلوة فرض خلف من يصلي فرضا اخرى في الوقتين من يجزي عنده غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة
فيسقطون النية حيث هي فرض ثم يوجبونها حيث لم يوجبها الله تعالى ورسوله ثم انتهى واما خامسا فلان ما اشار الى رده بقوله واما ما ذكره

في الحديث

من استحباب غسل اليدين فهو مسئلة عليحدة مغايرة لسابقتها جعلها المصنف المسئلة الثانية من مسائل الطهارة ومع وضوحه لم يتفطن الناس
لتحقيقه كما ترى ثم استدل عليه لا بحديث فيه في ايجاب غسل اليدين من رواية البخاري ومسلم عن ابي هريرة مسندا ومتنا اما مسندا فلما سمعت
مناقشة بحث الامامية وجوه القدح في روايات البخاري ومسلم وكتابيهما خصوصا اذا رويا عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب فيما بين الصحابة والتابعين
قد دوبنا هنالك عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين فوائد فيه يرتفع بها عنه ظن الصدق والعدالة وقد روى انه قال له النبي ان فيك لشعبة من الكفر
وروى انه اتفق له عمر الخطاب لما قتله فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها ولاية البحرين
وظهر من عداوته لهم وانحصاره الى معونية ما لا يحتاج الى ذكره لظهوره في التواريخ وعند علماء الاسلام وقال الشيخ الذكر ان اصحاب ابن مسعود
انكروا على ابي هريرة الرواية قالوا ما يصنع بالهر اس منهي وبالجملة هذا الحديث الذي مما اتفق عليه الفريقان فلا يصلح الاحتجاج من صحته منها على من
انكره وقد توضح لك شرط هذا بحث الامامية فتذكر ما القدح متنا فلانا لا نسلم انه لا دلالة على الوجوب لان قوله فلا يغمس يده وان كان دالا على
الامر بالغسل لكن غمسها مجموعا لا صريحا وصيغة ولا نسلم ان الامر الفوري يقتضي الوجوب كيف والخلاف في ان الامر للوجوب او الندب انما وقع في الصيغة لا
في مجرد المفهوم كما صرح به العضد الايجي في شرح اصول ابن الحاجب واوسلم فالعلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر بغسل اليدين لاجل الشك في
طهارتها لا مطلقا فلا يدل على الوجوب مطلقا فلا يكون نصا في الاصل عدم الوجوب فمعين الحمل على الاستحباب واما مسندا فلان حكمه عن قول الصحابي
القوم للنص انما وقع حقيقة عما او تعبيرا عما في حيثية بحيث لو تنبه لتنبه على حاله وذلك لان الصحابي يجعل تعدد النوم في الاية دليلا على عدم الاجزاء
غسل اليدين قبل الوضوء بل لذلك مع عدم ذكر غسلها فيها فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان مفهوم النص غير مخصوص بالقيام من النوم
فجوابه ان الاية متروك الظاهر والمفهوم اتفاقا ضرورة ان الوضوء عند كل قيام الى الصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان المصنف ابن
راى التقية مع سكنه وفقره وفيه التعصب العناد فيه ظاهر لان غرة المصنف قدس سره في الدين والدنيا من المهد الى اللحد كونه من اهل بيت الفضل
والاجتهاد وخزانة الكتب وجمع المواد ظاهر على الحاضر والبادي ولو سلم فجاز ان يكون سلطان الوقت الذي اشار اليه بكتابة هذا الكتاب كما ذكره الناصب
سابقا قد حكم بجهة التنبيه والظاهر انه لا ينازع في هذا واما ما ذكره من ان المصنف نقل اجماع المفسرين على تقدير النوم في الاية فغير تام لان
قول المصنف وقد قال المفسرون الا يدل على ارادة اجماعهم على ذلك لان الدال على الاستغراق انما هو جمع المعرف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح
به الشارح العضدي مع اشعاره بان اللام لم يوضع للاستغراق بل لتعريف الجنس والاستغراق ينشأ من المقام كما صرح به الابهري في حاشيته وحينئذ نقول
من اين فهم هذا الناصب كلام المصنف الاستغراق المفضي الى دعوى الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف في قول المفسرين تعريف عهد لا جنس اعتمادا على ظهور
الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير فانه لما كان ظاهر الاية كما يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلوة في حال الحدث وغيره
والاجماع على خلافه لما روي انه صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى تقدير قال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعض اذا قمتم من النوم او من
مضاجعكم كما صرح به على انه قد نقل عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق يجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وانه قد ذكر
صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني ولا ريب في ان المستعمل في الادلة الشرعية من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان
التقدير المذكور من اقتضائه عدم الوضوء للقائم من مقامه للصلوة فمردود بان تخصيص شيء بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه كما تقرر في الاصول **قال**
المصنف رفع الله درجته السادس سلمنا ما ثبت في وجوب مسح الرجلين عند اهل الفقهاء الاربعة يجزي الغسل فقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث
فرق بين الاعضاء وجعل الرؤس ممسوحا فالتسوية بينهما مخالفة لنص القرآن انتهى **قال** الناصب غفر الله له قوله الغسل هو اجراء الماء على العضو
المغسول ايصال البلل الى العضو فالغسل الذي هو ايصال الماء اذا تحقق فيه ايصال البلل بالشبهة ومن انكر ذلك انكر البديهة فالغسل اذا تحقق تحقق المسح
بلا عكس واما التفريق بين الاعضاء في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم مغايرة المسح للغسل
وبينهما تباينهما بالكلية من هذا التفريق انتهى **واقول** ما ذكره الناصب اولا من ان الغسل هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك
بقوله فالغسل الذي هو ايصال الماء فلا احتمال وجدان الاجراء الذي هو الاسالة بالايصال وح يتوجه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم يرد منه المنع
على التفريع المذكور لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكره اولا هو اجراء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد الايصال
ويدفع البناء على اشتمال احدهما على الاخر وتحققه فيه فرقهم بين قول القائل فلان يرى الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل ايضا
لو جعل اشتمال الغسل على المسح مصححا لاستعمال المسح في الغسل لصح استعمال الغسل في المسح ايضا لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني من باب
اطلاق اسم الكل على الجزء وكلاهما علاقتان معتبرتان عند ارباب العربية وح يسقط استدلالهم بسائر الاحاديث المتضمنة لقوله انه توضأ وغسل رجليه
لانه ح لا ينكر ان يكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحال ان تلبس كل شيء يشتمل على غيره يصح ان يسمى باسمه لا نا نعلم ان الغسل مثلا يشتمل على افعال مثل الاقامة
والحركة لا يجوز ان يسمى باسمها ما يشتمل عليه كذا التكفين مشتمل على الحل والغسل ولا يسمى باحدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوي
والشرعي فلا وجه للتعبير باحدهما عن الاخر بغير قرينة ولهذا ذهب العقلاء الجماعة من قدماء الشافعية الى ان الغسل لا يجزي عن المسح مستدلين بانه
ليس بمسح وهو المامور به وذكر صاحب تقريب المتدارك وهو من علماء اهل السنة ان المالكية اتفقوا على الفرق بينهما وانه لا يجوز ان يراد بالغسل المسح

انتهى وهل هذا الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقال ان الذراع عبارة عن ست قبضات والذراعين عبارة عن ضعفه فلا تحقق الذراعان الذي هو ضعف
الذراع تحقق الذراع بلا شبهة ومن انكر هذا انكر اشتمال الكل على الجزء فجوز التسوية بين الذراع والذراعين وهو سفسطة ظاهرة قال
المصنف رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد واسحاق انه يجوز وخالفوا في ذلك نص القرآن
حيث قال فامسحوا برؤسكم وجب المصاق المسح بالرأس انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب المسح بالرأس بما يسمى مسحا والمندوب
عنده مسح جميع الرأس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا اعتم يمسح بكل الرأس الاستكمال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي صحاح
عن المغيرة بن شعبة ان النبي توضأ ومسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الرأس والاستكمال بالعمامة وذهب
من جوزه الى انه كالمسح على الخف نظا لهذا الحديث حيث جمع بينهما في حكم واحد واما ما ذهب اليه يخالف النص فهو باطل لانه في حكم المسح بالخف وقد اوجب
الكتاب الغسل وجوز السنة المسح فلا مخالفة لوجود السنة الدالة على جواز المسح عند وجود الخف ومستند الشافعي قوله فامسحوا برؤسكم بأي معنى
انتهى واقول ان ما تمهد من تقرير مذهب الشافعي لا نفع له في اصلاح كلام الثوري وشركائه كما لا يخفى واما ما رواه عن الصحاح عن المغيرة
فقد مر منا الكلام على احاديث الصحاح ومؤلفيها فهذا الحديث المنسوب الى المغيرة فانه مع ظهور القدح فيه بما اسبقه المصنف ظاهر عمر من قيام الشهادة على
مغيرة عنده بالزنا وبمفارقته عن امير المؤمنين ودخوله في حزب اهل البغي مردود ايضا بما سيجيء في مسئلة المسح على الخفين فانتظر وايضا لا يلزم
هذه الرواية مخالفتهم لنص الآية كما ذكره المصنف وهو ظاهر فيجب الحمل على موضع الضرورة كما حملها عليه اصحابنا او القول بانها منسوخة بآية المائدة
كما سيأتي الرواية فيه عن علي وايضا كان المصنف يدعي البداهة في وضع ما بنوا عليه من الرواية لمخالفتها النقل فلما عرفت واما العقل فلان بديهة
العقل حاكمة بان في نزع الخف مشقة ليس للتيسير من الشارع فيه يجوز المسح عليه عند الضرورة واما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول
عنه الى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وبهذا ظهر بطلان تعليل الناصب بقوله لانه في حكم المسح على الخف فقد اجمع بخفي حنين
قال المصنف رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وابن
وعكرمة وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك نص القرآن حيث قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول قرأ بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقرأ بعضهم وارجلكم بالكسر فهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما اعتاده العرب
في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون لارادة حكم المسح واما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد فلا بد ههنا من بيان للمجمل وقد بينه السنة الصحيحة وذلك
ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبيد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله رأى قوما واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب
من النار اسبغوا الوضوء وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل وهذا بيان للمجمل فلا يجزي الا الغسل ثم نقول مسح عند اهل العربية انه اذا صحبه ما يخالطه
يراد بعضه لان الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل يكفي فيها ما يتوسل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحائط يراد
كله اذا علمت هذا فنقول الجر في وارجلكم على القراءة المشهورة فيه يجب ان يحمل على جر الجوار لان الفتح وارد البتة بلا شبهة للقراءة المتواترة فان عطف
ولا على قراءة الفتح على وجوهكم حصل المقصود واو عطف على محل برؤسكم يكون الباء سادا عن وارجلكم ويكون التقدير وامسحوا ارجلكم وهذا يقتضي
ان يكون الواجب مسح كل الرجل باليد المبتلة ولم يقل بهذا احد لا موافق ولا مخالف فلا يبقى وجه لقراءة الفتح فتعين وجوب الغسل للارجل ويصح
التركيب وان تعين فائدة النصب للغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله على جر الجوار او الحمل عليه بطريق المشاكلة او بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل
التشبيه بالمسح تنبيها على وجوب الاقتصاد او بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين اذ لا وجه له غير المذكورات خذ هذا فانه من الدرر
المنتقاة والحمد لله ثم ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر فيهم غسل الرجل والانكار على الماسح هل يعارض ان شرذمة
من الشيعة قالوا بالمسح وليس بمنصف ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا هكذا ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلين
او المسح ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء اهل السنة كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على احوال السلف
ولو تأمل المتأمل علم ان مسح الرجلين في الوضوء ليس من الشريعة ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل الذي بين بلاد الشام والاندلس في هذه المسئلة
وقلت لهم اذا جرى نفوس من الاغراض والمباحثات هل يجد من انفسكم تسمح بالصلوة بالمسح ولا فانصفوا انهم لا يصلون الفرائض بدون الغسل و
قد يكتفون بالمسح في الوضوء للمندوبات كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل في سائر الطهارات خروجا عن الخلاف ولا يبعد ان يقال لا باس
بهذا انتهى واقول لعمري انه لو غسل الناصب بما سوده في هذا المقام بدل غسل رجليه لكان ليق بحاله وماله وهاهنا نحن نمسح بدل المحو والطمس
على ما وجوه كلامه ونقول ولا اندان اراد بقوله وهذا بيان للمجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الآية في الدلالة على اصل مسح الرأس والرجل فلا نم ذلك
بل الآية نص في المسح كما سنبينه عليه وان اراد انه مجمل في مقدار المسح فهو مسلم لكن لا ارتباط بما نحن فيه وهو ظاهر وثانيا ان ما ذكره بقوله ثم نقول صح
عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت الحائط اه مأخوذ مما ذكره شارح الوقاية استدلالا على انه لا يجب في مسح الرأس الاستيعاب واعلى مالك وفيه انا لا نم انه
مما صح عند اهل العربية وهذه المهلبية في ذلك الشارح اليهم بل قال وقد ذكر واه وقال المحشي عصام الدين ان الذين ذكروا هذا هم القائلون بكفاية مسح
البعض من الشافعية والحنفية وكيف يقول بذلك علماء العربية مع ظهور تخلف الاستيعاب في اكثر الافعال المتعدية بنفسها الى المجرور ضربت زيدا وفي نوع

الفعل

الفعل المتعلق بالبدن وغيره بنحو اللمس والمس بل الظاهر ان المثال مصنوع لان ارادة مسح كل الخاتم انما يعقل اذا كان الخاتم صغيرا حقيرا واما اذا كان
طويلا عريضا احد الكسوة البلدة مثلا فلا يبقى الحق انه للقدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن امام الحرمين والاردبيلي وثالثا ان اراد
بقوله الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل ان الاصل فيه عند قصد الحمل والالة ذلك فمسلم لكن من اين لزم قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يراعى فيه ذلك
الاصل وان اراد ان الاصل دخولها على الالة مطلقا فذلك ممنوع وايضا حاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء بالاستعانة وتوجه المنع عليه ظاهر ولا يجوز
ان يكون بالالصاق كما صرح به صاحب الكشاف وقال انه المراد بالاية ومثل شارح اللب لباء الالصاق بالاية المذكورة وفسر قوله تعالى امسحوا برؤسكم
بقوله الصقوا المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي في الشافي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء غير معنى الالصاق وهذا وقد ان الالصاق
اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه اولى خذا المتيقن لاصالة عدم وجوب الزائد مع ان التخصيص خلاف الاصل ثم الظاهر ان باء الالصاق
يدل بنفسها على الالصاق ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو المشهور وذكره شارح اللب هنا والا كانت داخلة لا للالصاق نعم حاصل المعنى
الصقوا المسح برؤسكم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخرا من ان سقوط الباء عن ارجلكم على تقدير العطف على محل برؤسكم وصيرورة التقدير وامسحوا
ارجلكم يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل اه وذلك ظاهر فلا يبقى حينئذ وجه لقوله فلا يبقى وجه لقراءة الفتح اه ولنفصل كلامه في المقام لتوضيح المرام
ودفع ما امكن للخصم من النقض والابرام ونقول ان ارجلكم في الاية الكريمة قرئ بالجر عطفا على الممسوح اي الرؤس وهذه القراءة صريحة في مذهب الشيعة الامامية
وبالنصب عطفا على المغسول اي الوجوه وهذه القراءة ناظرة الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهرا ولنسبيل في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح
احدهما على الاخرى باعتبار المتن والسند ان لم يتيسر وباقوة في ذلك والاجماع على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ بوجه ما والا فطلب الخلص من قبل
الحال او غيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالصير الى دليل دونهما كالسنة والاجماع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاحاد جهة اهل السنة
قراءة النصب وتحريروا في دفع معارضة قراءة الجر جوابان كل جر بالمجاورة فرجون فجر بينهم بالزنخشري اضطرارا يقتضي حمل النحو قراءة الجر على ما هو حكم
من الغسل الخفيف جر بينهم كالقاضي البيضاوي الجاء الى تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل انحراف عن الحق الصريح اما الاول فلان ما
كما قال الزنخشري الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح
لا للتمسح لكن ليتنبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين مجيء بالغاية لمعاملة الظن ظان بحسبها ممسوحة لان المسح ايضا بغاية في الشرع
انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين يتضمنان وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه على الجر الاخر في اختيارهم قراءة النصب ونحوهما انه نص على الغسل
كما ذكره الناصب بقوله واما الفتح فهو نص على الغسل بل تردد انهم ارادوا بهذه القراءة كون الارجل مصوبا بعطفها على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه
مرجوح من وجوه لان القرب مرجح ولانه يوجب حصول اللبس لعدم القرينة على ذلك ووقوع الفصل الكثير بالاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه والاخلال
بالفصاحة من حيث الانتقال عن جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاولى وهذا الوصل عربي وعجمي لا يستخرجه فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى
به فصحاء العرب والقول بان للفصل المذكور فائدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه كابي حنيفة وغيره نعم
المسلم افادة حسن الترتيب وهو غيرهم في الغرض الذي سيقت الاية لاجله حتى ينبه به الخلل اللازم من الفصل المذكور وان اراد وانتصابها بفعل مقدر
كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كقولهم علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء فيرد عليه اولا انه قول بجواز التشبيه لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف لتمامية
المعنى بدونه وثانيا ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما في ما مثلتم به فان الماء لا يعلف فحذفوا الفعل لعدم اللبس واما هنا فلان الارجل تمسح
كما تغسل وان التمسح هو الظاهر لقرب القرينة هذا ولا يمكن الجمع بين مقتضى القراءتين لانه مخالف للاجماع الناشر الحق من الزيدية ولا يمكن ان يقال بالتخيير لانه ايضا مخالف
للاجماع وقد انقرض القائل به وهو الجبائي وابن جرير الطبري وعند ذلك يتعين العطف على محل برؤسكم مع تاييد قراءة الجر واما ثانيا فلانه انما تحامل
لدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل على الممسوح مع ارادة غسلها انما يصح لنكتة تبعد ان يستفاد من خارج الاية ان الارجل لا بد ان تكون مغسولة
لا من هذه الاية واما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتملة على دعوى ان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فما لا وجه به مقام الاستدلال
لانه انما يستفاد وجوب غسل الارجل من قراءة الاية بالنصب بجعلوها دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب لكونها معارضة لقراءة الجر فمعرض السقوط
فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه يتوقف صحته شيء من مقدماته نفي الثانية على ثبوت مدلول الاولى والا لدار لان ثبوت
مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور ولزوم الاستدراك بما يفهم
قوله الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا للتمسح مردود بان
كل الاعضاء المغسولة تغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان وعند الماء والارجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من ماء
الحوض والنهر عليهما وقد تغسل بطريق الغمس كالحوض في النهر والحوض كما تغسل بالصب من انية وقد تغسل بالصب في اليد الاغتراف بها ثم الصب على العضو
كذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك الضباط له لاختلافه باختلاف البلاد بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها وفي اكثر هذه الصور
لا يتحقق الاسراف اصلا كما لا يخفى على المتامل وايضا ان اراد بكون غسل الارجل مظنة الاسراف انه مظنة للتكرار والمبالغة باستعمال ما يبلغ مقدار

مدمن الماء فهو ليس بإسراف شرعا بل هو مستحب كما مر وعن النبي ﷺ بالاتفاق وصرحوا بأن المداومة على الماء فرائض الوضوء ومستحباته على أن القسطلاني
شارح البخاري روى في باب إسباغ الوضوء بسند صحيح عنده عن ابن المنذر عن ابن عمر أنه كان يغسل رجليه في الوضوء سبع مرات وإن أراد أنه ظنه لاستعما
ما زيد عن مقدار المد ونحوه بكثير فهو وهم والعرف والعادة شاهدة على أن الزيادة على ذلك لا يصدر إلا عن صبي جاهل أو حلف جاف يلعب بالماء
بل المفهوم من الشرح المذكور في باب جلد في الوضوء عند قول البخاري وكره أهل العلم الإسراف فيه وأن يجاوزوا فعل النبي ﷺ أن ليس المراد من الإسراف المنهي
في الوضوء ما يفهم في العرف من الإكثار في استعمال الماء بل المراد المجاوزة عما فعله ﷺ فإن الشارح جعل قوله وأن يجاوزوا عطفا تفسيريا للإسراف
وفرع عليه بقوله فليس المراد بالإسراف إلا المجاوزة عن فعله ﷺ الثلث انتهى وأما ما تضمنه كلام الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل
فقد عرفت فساده بما قررناه سابقا في مسئلة مسح الرأس مع أن الأرجل إذا كانت معطوفة على الرؤس والمقصود غسلها كما قالوه يلزم أن يكون قد استعمل
سبحانه وتعالى لفظ المسح وهو لفظ واحد في حقيقته في الرؤس وفي مجازه في الأرجل بغير قرينة وتفصيل هذا الإجمال أنه لو أريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة
إلى الرؤس والغسل الشبيه به بالنسبة إلى الأرجل لزم إما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني بأن يراد حقيقة المسح بالنسبة إلى
المعطوف عليه والغسل الشبيه به بالنسبة إلى المعطوف وذلك غير جائز وإما عموم المجاز مع الإجمال المحتاج إلى البيان بأن يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي
والغسل الشبيه به مطلقا وهذا مما لا يتكلم به رشيد فكيف بأبي بر البارئ جل اسمه وكلامه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله مضلة للأفهام وعرضة
للأوهام وكان يمكن أن يقول فاغسلوا أرجلكم ولو جاز مثل هذا التأويل في القرآن وغيره من فصيح الكلام لارتفع الأمان عن فهم المرام وخرج القرآن
عن كونه دليل المحققين وأمكن للفرقة المضلة أن يؤلوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو أقرب من هذا التأويل بيقين وأيضا لو سلم أن الأرجل مظنة
لإسراف الغسل فيها فنقول الإسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالأرجل فلا بالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما إذا أدى إلى ضرر
أو ضياع مال بل قد يكون الإسباغ المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما إذا احتيج إلى الماء لحفظ نفس محترمة وهذه أمور مقررة بين أهل الإسلام
مؤيدة بحكم العقل كما أشار إليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء وليست الآية مسوقة لتعليم شيء من ذلك وتكلف ذلك لإخراج
الآية من دلالتها على المسح خبط بغير ضبط وأيضا أي حديث عن رسول الله ﷺ وأثر عن أصحابه وتابعيهم أو قول الفقهاء الأربعة ومن بعدهم
يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الأرجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم
بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء إسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الأرجل مما تغسل لكان ينبغي أن يكون
الإسباغ فيها والمبالغة في صب الماء عليها آكد وأفضل لأنها أكثر الأعضاء تعلقا بالوسخ وأكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز للبهم النعال
العربية وهي لا يجب إلا أسفل القدم الملاصق للأرض ولا تردد وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في صب الماء عليها والحال أن
إسباغ الوضوء مستحب إجماعا والحاصل أنه إن أريد أن الشارع نبه بذلك على غاية الاقتصاد فيما استحب من إسباغ غسل الأرجل فمفسد ظاهر
وإن أريد أنه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الإسباغ المستحب فهو فاسد لأن الزائد على الإسباغ المستحب تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وأيضا
يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية أولا أنه أولا المسئلة وثانيا أنه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح الرأس غاية فكيف ينكرون
الغاية هنا وقد وافقنا في ذلك شيخ الإسلام التفتازاني في حاشيته شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بأنه إنما حمل المسح في الآية على الغسل
لما اشتهر من فعل النبي ﷺ وأصحابه لا لأن المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك أنه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي أن لا يذكر للمسح غاية فإنه لا أمر أنه لم
يذكر سوى هذا الموضع مع أنه نقل في الكافي أنه قال ﷺ التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين وأنه ﷺ وضع يده على حفيه ومد بها
من الأصابع إلى أعلاها مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا أن ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فإنه تعالى لم يعطف وقال امسحوا بأرجلكم إلى الكعبين
لم يذكر وكان يجب المسح إليها فكذا إذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية نسبة إلى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد أمر بغسله ولم يضرب له غاية
ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض الغسل وهو غسل اليدين أن يكون كل ما ضرب له غاية غسلا وهو ظ ورابعا أنه إن أراد بمحدود في عطف المحدود
بل هو في هذه الآية أفصح وأبلغ لأنه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق فعطف الغسل المحدود على غيره فالمناسب أن يعطف في المسح كذلك
ليناسب الجملتين فيها فإن الترتيب والتناسب في الآية إنما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا إليه كما ذكرنا فقد تضمنت ذكر عضو مغسول محدود وهو
اليدان ثم استوفت ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس فحسن أن يكون الأرجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل
الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح محدود وأيضا قد أمر الله تعالى بغسل الوجوه و
جعل الأيدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة أخرى فقال وامسحوا برؤسكم فأوجب للرؤس المسح وجعل للأرجل مثل حكمها بالعطف
فلو جاز أن يخالف بين حكم الأرجل والرؤس في المسح جاز أن يخالف بين حكم الوجوه والأيدي في الغسل لأن الحال واحدة فقد بان لك أنه لا يجوز
نصب جملكم للعطف على وجوهكم أو أيديكم لأن الجملة الأولى لما موضوعها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد
انقطاع الجملة الأولى أن يعطف عليها إذ يجري في ذلك الفساد مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكرا وهو ظ وعلى ما قلناه يتطابق
معنى القراءتين ولا تناقضان وأما الثاني وهو حمل قراءة الجر على الجر بالمجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل لجوازه بقوله تعالى

عذاب

عذاب يوم اليم وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب حكم بان فائدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب الماء عليها ويغسل غسلا
يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مبني على عطف الارجل على الرؤس اعني الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وانه تجمع عطفها على الرؤس
واما ثانيا فلان الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جدا بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن ولانه انما يكون بدون
حرف العطف اما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن الهمام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على الجوار ليس بجيد
اذ لم يأت في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة فلا انكر ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقائل به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله تعالى واما
ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف فلم يجوزه احد مع الفصل ولا مع اللبس اصلا وفي الآية كلا الشرطين
مفقود فقد جوزه في الآية الجاعي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الاولى ولجهلهم بقواعد الاعراب واما رابعا فلان في مثل اكرمت زيدا وعمرا وسخرت
بخالد وبكر انا نجعل بكرا معطوفا على عمرا المكرم المنصوب وقيل انه جره بالمجاورة كما يقولون لا يرتضيه من له ادنى تمييز لما فيه من التعسف والركاكة
الايهام والبعد عن اسلوب كلام خاتم الاحلام واما خامسا فلان ما استشهد به للجر من نحو قولهم جحر ضب خرب للمجاورة وحرب للنصب قوله تعالى وحور
عين للمجاورة ولحم طير وعذاب يوم اليم للمجاورة ويوم مدفوع بظهور مخالفة المثال الاول للآية لوجود الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالمجاورة وهما
عدم حرف العطف وعدم اللبس فيها لان الخرب معلوم انه صفة للجحر لا للضب واما الارجل فيصح ان يغسل وان يمسح وهو الاظهر واما المحققون النافون للجر
بالمجاورة اصلا فقالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف المضاف واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين فجرها بالعطف على جنات
النعيم كانه قال في جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب وهو معطوف على اكواب فهنا ينعمون باكواب وحور عين قال ذلك ابو علي الفارسي
في كتاب الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي والمذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم وحر اليم اي مؤلم وذلك
في كلام العرب شائع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس ولو سلم ان جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفا شاذا وجعله صفة ليوم يكون
فصيح المجازات ولطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما ورد على الكنة التي لخصها
من كلام صاحب الكشاف ما اوردناه عليه سابقا فتذكر ثم اقول تلخيص الكلام في تحقيق المرام ان الراجح في المقام ما اشار اليه قراءة النصب بنصب الارجل عطفا
على محل برؤسكم والمصير الى قراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا اظهر في حد ذاتهما
مما اختاره الجمهور لكنهما مرجحان على ما اختاروه من عطف الارجل على مغسول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على رؤسكم بالمجاورة اما على الاول فبموافقة ذلك
قراءة الجر وبقرب المعطوف عليه الى المعطوف والعامل الى المعمول وبان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف
على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية من غير فائدة مهمة وتقدير فعل بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا اذا تقنت ذلك فلننظر الى ما ذكره
الناصب من البيان الخارجي لمجمل الآية وهو ما رواه البخاري عن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا ومتنا اما الاول فلما عرفت انفا
من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت منا فيه في كتابه من القوادح سيما في هذا الحديث الذي ما رواه عن عبد الله
بن عمرو العاص وهو الباغي الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على مصر ثم وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين
ويضرب بهما عليا ثم واصحابه كما مر مع زيادة تفضيح لحاله في البحث الخامس من مباحث الامامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الحديث الاحاديث في حق
هؤلاء ثم يأخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه دليل على المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
في كتاب الموسوم بكنز الفوائد ان اهل الحجاز ليس هواهم ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما تشقق فيداووها بالبول على قديم عادتهم
ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا تسمعهم يقولون اعرابي بال على عقبه وربما ترك عبد الله ومن معه غسلها على نسيان او لتهاون او نحوه
فقال ويل للاعقاب من النار لينبه من كان بال على عقبه ان يغسله ولان البول والدم انما كان على الاعقاب ولو كان المراد ايجاب غسلها للوضوء
لقال اغسلوا ارجلكم ولم يأت في هذا الحديث وفي عدة احاديث ورودها عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب هكذا قال مرة واحدة
وويل للارجل واغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم اختص الاعقاب لم اقتصر بالذكر لولا ما ذكرناه من التوجيه والبيان
الوجيه ويعضد هذا التأويل ما رواه المصنف قدس سره في التذكرة عن عبد الله عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله رأى قوما يتوضأون واعقابهم بيض تلوح ان
ذلك لا يبيضاض والتلويح من الاجزاء الباقية الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الارض التي بال عليها الانسان او غيره من الحيوانات او شاهد
بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول تماما على ساقهم ان لم يتفق مشاهدة ذلك من الذي شاهده ما ذكرناه وايضا يجوز ان يكون رأى ذلك
القوم غسلوا ارجلهم في الوضوء عوضا عن مسحها فرأى اعقابهم التي عليها الماء فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا الحديث
ايضا على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما اوضحناه ثم اقول حكى الشيخ عبد الله بن عمرو الذين توضأوا وامسحوا على ارجلهم بمرأى من رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا
من اصحابه عند القوم ولا شك ولا شبهة ان اصحابه صلى الله عليه وآله اعلم من غيرهم بسنن رسول الله صلى الله عليه وآله وشرائعه لتمسكهم بالاقتداء في الاسفار ولاخذهم معالم
دينهم وواجباتهم وسننهم عنه بغير واسطة خصوصا الضرورية المذكورة التي لا يخفى على عامتهم وجوب المسح ما مسحوا وهل يتصور من مثل عبد الله بن
عمرو مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه بل من ايام تمرينه للصلوة الى حين وقوع ذلك التفرق يشاهد من السيد

ولا من ابيه ولا من غيره من الصحابة وضوءا ولا تعلم منهم الوضوء الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه الى ان منعه النبي بقوله ويل للاعقاب
من النار ونظير حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكره في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال رجعنا مع رسول الله من مكة الى مدينة حتى
اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضئوا وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب من النار اسبغوا
الوضوء رواه مسلم انتهى وفيه دلالة الاسباغ انما يتوقف الزائد على الواجب فلو كان غسل الاعقاب داخلا في اصل واجب الوضوء كما يدل عليه الوعيد بالويل
كان ذكر الاسباغ لغوا بل كالواجب ان يقال تمموا الوضوء ونحوه فهذا دليل على وضع الحديث وثانيا ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقا هو ان ذلك القوم مع اسلامهم
كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم ان لا يعلموا في مدة اسلامهم وعباداتهم الى ذلك الوقت ان الوضوء التام المشروع وهو ان يغسل كل الرجل حتى منهم النبي
بذلك ولو قيل العجلة دعا الى ذلك قلنا هذا يؤول الى نسبة التشريع الى الصحابة وتواطؤ قوم منهم على ذلك على ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون عدم
غسل الاعقاب للعجلة بل ظاهره ان تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول الى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال وخوف فقد الماء
وفي ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر وعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل ذم على اعقابهم كان نجاسة لم يزيلوه وذلك لانهم كما مر لبسوا هواء الحجاز ولم يكن
النعال العربية كثيرا بل تتقي اعقابهم فيدا ووبها بالبول وهذا الاهمال منهم ليس بمستبعد على تقدير القول بوجوب المسح لانها لم يكن محلا للمسح الوضوء
والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المختص به لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة سائر الاعضاء في الصلوة وهو ظ ومعنى الاسباغ متجه
على هذا التقدير لان التقدير القائلين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه لتنظيف وتبريد ولو نسيه تراخى عن المسح
والدال ذلك باليد واما قوله ويل للاعقاب من النار فقد بان وجهه الناصب واما ما ذكره من ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير
العلماء في كل عصر تقرر منهم غسل الارجل آه فدعوى باطلة لتصريح البغوي محيي سنة اهل السنة في معالم التنزيل واما مهم فخر الدين الرازي في تفسيره
الكبير بان المسح مما ذهب اليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وابو ذر وعمار وانس بن مالك وائمة اهل البيت عليهم السلام وانعقد
مذهب شيعتهم الامامية ومن الفقهاء ابو العالية وعكرمة والشعبي وذهب ابن جرير الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير وذهب
الحسن البصري وداود من الظاهرية الى ان يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر ان المعارض جمع كثير من ائمة اهل البيت عليهم السلام واكابر
الصحابة وعلمائهم وفقهاء التابعين لا شرذمة من الشيعة كما توهمه الناصب واما ما طلب فيه الانصاف من ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا كما
فيه ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مختفيا عند القوم مطلقا ما ذكرنا انهم كانوا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة ردوا وجوب المسح عن جماعة اخرى
منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل من بدع ربيع الجماعة الاولى اعني عمر فانه الذي دعا الناس الى غسل الرجلين ومنع من مسحهما رجح الجمهور المعتقد
لخلافه وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على غيره بوجوب المسح كما رجحوا سائر بدعه من التراويح وغيره على السنة المأثورة عن رسول الله واما
قوله ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر آه فمردود بان المقرر عند الكل لم يكن شيء من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من
الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي آه ففيه ما
قررنا من انه لم يتقرر في الازمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي وامثاله من المتأخرين الى مذهب من وقع عليه هو
من طرح الخلاف على ان مخالفة الشيعة عند فقهاء اهل السنة هم من اختيارهم للحق كما سيجيء بيانه ولهذا لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير
الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف شذ عن اصحابه وذهب الى التخيير فافهم واما قوله ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل الفاخر
آه ففيه انه يبقى لذلك الجبل جبل الفاخر بالالام دون الراء ومن هذا يفهم ان وصوله هناك وسؤاله عن علمائه فيه تهمة بلا مرية واما قوله فاتفقوا
انهم لا يصلون الفرائض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعترافهم بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لان الغسل
عندهم مستحب فمن واظب على هذا المستحب في قوله انه يصلي الصلوة بلا غسل الرجل كما يشعر به ما نقله آخرا من جمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتفقوا عنه
فضحكوا على تحيته بتلك العبارة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وان يكون للتقية فتأمل ولقد عملت في
في سؤال الغلام في هذه المسئلة رسالة لطيفة سميتها نهاية الاقدام في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف الكلام قال
المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين وابن عباس وقتادة وابو عبيدة واسحاق
واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث عقب بالغسل وجعل نهاية اليدين ثم عطف
بالمسح جعل نهاية الكعبين انتهى وقال الناصب خفضه سلمه الله وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم فانه فرض تقديم غسل الوجه فيفرض تقديم الباقي مرتبا لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة
الى عدم وجوب الترتيب لان حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذه المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في باقي الاعضاء
والشافعي يستدل في بيان النص بالسنة فلا يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف النص لما علمت من تطرق الاحتمال اليه والنص لا يكون كذلك وما ذكر من ابتدائه
بالغسل وذكر النهاية في اليدين فلا دلالة له على وجوب الترتيب كما علمت انتهى واقول ان مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الاعصار
وتعارضت فيه انظار اولي الابصار فالامامية والشافعية وجماعة من المتقدمين على الوجوب وابو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين

في تفسير الآية المذكورة من سورة المائدة احتجوا من الجانبين بهذه الآية في مسئلة اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى
امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امرا بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض دون البعض لا
يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الآية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة من غير ان يراعى الترتيب فيها وايضا انه تعالى ذكر الاعضاء الاربعة
وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما ذهب اليه ابو علي الفارسي ومن تابعه يؤيده قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى
اسجدي واركعي وقوله تعالى ربّ موسى وهرون وغيرها من الآيات وكذا قول الناس جاءني زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيئهما معا فلا يفهم منه غيره
اما جانب الشافعي واتباعه فانهم قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطا لغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلا
بالشرط ولانه تعالى قدم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في الفعل اذ قال تعالى فاستقيموا كما امرت وايضا لفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب
غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف بعض الاعضاء على البعض بحرف الواو والترتيب في الاصل ذكره تغلب وقد دل قوله تعالى ان الصفا والمروة
من شعائر الله فانه للترتيب فيه وقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة واما ترجيح احد الجانبين على آخر فالتسيف لضاربه
انتهى كلامه واقول نعم التسيف لضاربه الهاشمي العلوي الحسني المرعشي والترجيح لما يوافق الطريق الرضي المرتضوي وذلك يظهر بتحرير الدلائل وجوب الترتيب
على وجه يتضح منها بطلان دلائل القائل بالعدم فنقول الدليل الاول الجمع الى الثالث وسنحرره ان شاء الله تعالى واما الثاني فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدم
باللفظ في الآية الكريمة فكان دالا على الترتيب لعموم قوله تعالى فاستقيموا كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل بمراعاة صورة الامر ايضا فاستقيموا كما
امرت واما الثالث فتوضيحه ان الظاهر من الآية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من الاعضاء
المذكورة لا على المجموع لان الظاهر تقدم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شيء بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة الى القيام
للصلوة فتعين ان يكون للتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الشرطية من قبيل اذا خرج الامير فاذا زيد خارج اي اذا زيد
خرجت فتقدير الآية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو من تعدد الجزاءات المترتبة
وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره ان يكون العطف متأخرا عن ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاء زيد فاكرمه
وجالسه خادثه فيدل ظاهرا على تقديم غسل الوجه بناء على ان الفاء التعقيبية مع العطف المذكور يدل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة
من غير فصل شيء آخر بينهما الا ما اخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعا وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب في الجميع لان
القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب لقد ظهر بهذا ايضا فساد اول ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية فلا نغفل واما الرابع فتوضيحه
ان اصل الواو للترتيب وان غلب في الجمع وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع قوله صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به يدل على ان المراد في القرآن الكريم هو الاصل
وورود في اعمال الحج لا يقتضي تخصيصه به لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول ليعلم ان في الواو اقوال الثلثة الاول انها للجمع
من غير دلالة على ترتيب ولا معية والثاني ان معناها الترتيب فلا يستحيل الجمع فيه وبه قال الغزالي والثالث انها للترتيب مطلقا اليه ذهب الفراء وجماعة
من النحاة والفقهاء فما ذكره صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية من اجماع اهل اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح هذا ومن الادلة التي لم يذكرها
الرازي ان سياق النظم القرآني يدل على الترتيب في ذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر اليد ووزنها افعل كارجل وارجل بمعنى انها
مغسولين وقطع النظر عن النظير فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الانسب بالبلاغة ان يقال وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رأيت
زيدا وعمرا ودخلت الحمام رأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمرا ولو قيل ذلك لكان هجنا في الكلام ومن احسن من الله قيلا واقول فيه نظر
لانه انما ينهض على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين ولا يتمشى على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالتخيير كما لا يخفى ان قيل
هنهنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع النظر عن النظير وهي ما مر من ان وجه تأخير ارجل المغسولة عن الرؤس الممسوحة التنبيه
على وجوب الانتصاف في صب الماء عليها قلنا قد مر بيان فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من الآية
بمعونة ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الوضوء البياني لكونه بيانا للآية وان امكن استفادته من تلك الروايات مع قطع النظر عن كونه بيانا للآية فان قوله
بعد ذلك البيان والوضوء مرتبا هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب قال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل وقد سبقه
الى جواب حسن وهو انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة فخالف الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء
لا يخلو اما ان يكون ابتداؤه من اليمين واليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الموالاة او عدمها فقوله هذا وضوء اراد به هذا الوضوء
بجميع اوصافه يلزم فرضية الموالاة او ضدها والثاني من اوصافه وان لم يرد بجميع اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان جعل هذا اشارة الى الوضوء بحيث المرة مخالف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا بل باطلا واما ثانيا فلان الشافعية
قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة اخرى وهي انه روي انه صلى الله عليه وسلم توضأ مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر ان مرادهم هو ان الراوي
الذي علم بالواو المرة عرف بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب وتمام ثبوت ذلك انه روي عنه صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدلوا بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب لانه انما يتم حجة على الحنفية

لو بلغ حد الشهرة والا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي واما ثانيا فلانه يفهم من تقريره استبعاد
وجود القائل بوجوب احد الطرفين من الموالاة وضدها وكذا الابتداء باليمين او ضدها مع ان مالك والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب
الموالاة وتفرد الامامية بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم على هذا الجواب بقوله
اقول يمكن ان يقال لعله يتاسف في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب البتاسر معلوم من الروايات الصحيحة الشايعة حيث روي انه ص كان يجب التيامن
في طهوره وتنعله وسايل حوايجه واقوله فان سياق الاحاديث الدالة انه ص كان يحب التيامن في طهوره اه يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى
واقول على قاعدة علم الخلاف هذا ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبها ساقط بالاتفاق
منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقها وبقي المقتضي فيما سواها بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عدا
من غير معارض انتهى كلامه بعبارته وفيه كلام طويناه على عمده امحاء للافهام ولقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب في
هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لآخره فان ظاهر قوله ودليله اي دليل الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اه انه يقتضي ما ذكره
اخرا من ان الشافعي يستدل في بيان الاية بالسنة فتامل فتدبر **قال** رفع الله درجته **فيا** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال الضرورة
وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤس فاوجب الصاق المسح بالرجلين والماسح على
الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة
للسنة المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما انه سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل
رسول الله ص ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله ص
غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله ص وذكر الحديث الى ان قال ثم هويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما وروى
مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله ص انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وروى مسلم عن صفوان
غسال قال كان رسول الله ص يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غايط وبول ونوم فهذه السنة المشهورة
فاين المخالفة للنص ثم يقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة يجوز
الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى **وقال** اقول بعد تسليم صحة ما جوزوه
من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا عن تواترها وشهرتها كلام لان ما رواه عن مسلم النسائي
كذب صريح بل ان نكبوه لنصرة مذهبهم ثم لم يرضوا باصل الكذب حتى نسبوه الى علي بن ابي طالب ع فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين وهم
ائمة الامامية من شيعتهم واهل البيت ابصر بما في البيت فقد روي عنه ع انه قال ما ابالي المسح على الخفين وعلى ظهر عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة
وسكون الياء ثم الراء الحمار الوحشي وروي عن الصادق ع انه قال اذا رد الله سبحانه كل الهاب الى موضعه فبعث طهارة هؤلاء يعني الناصبة
في جنوب الابل والبقر والغنم واغرب من ذلك انهم انفسهم يروون عن عايشة انها قالت بعد لاي بالمواسي احب الي من ان امسح على الخفين وروواعن ابي هريرة
مثل ما روي عن علي ع وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود بما سبق من فيقه وبما روي ان عمر جمع اصحاب النبي ص فيما بينهم على عليه السلام فقال
ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رايت رسول الله ص يمسح على الخفين فقال علي ع اقبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال
علي ع سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض النبي ص بشهرين او ثلث ونظير هذا ما ينقل عن علي ع ايضا انه افطر مع ابي سعيد الخدري
حين مروي ذلك عن النبي ص فقال علي اقبل نزول المائدة او بعده فسكت ابو سعيد ولو سلم صحة الروايات فلا نم شهرتها عند جميع المسلمين وغاية الامر
شهرتها عند جماعة اتخذوها مذهبا وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج مثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا موجبا للنسخ لانه ص
والزيادة عليه كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من انه يقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالف للنص فغير
مدعى الخصم على ما صرح به بان ما افتى به الفقهاء الاربعة من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه المص واصحابه من
الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ونحوهما من الايات وما ذهب اليه السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا مخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان
السنة يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مطلقا فمع ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المص بما ذكره فيه اشتباه لا يعتري الا من
لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم وهذا الامثل ان يقال اذا جوز النص الاستمتاع من الحايض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز مطلقا
وهو مما يضحك عنه الثكلى هذا مع ان ما يتشبث به من الاحاديث المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المص واصحابه فكيف يصح
ان يحتج عليهم بذلك وهل هذا الا من مرتبة المصادرة على المطلوب **قال** المص رفع الله درجته **ويب** ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول
والغايط وقال ابو حنيفة انه ليس بواجب فقد خالف المتواتر من الاخبار والدالة على النبي ص فعله ودوام على فعله ولم ينقل عنه تركه البتة ولا انه
صلى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغايط مع فعلهما انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول هذا من مفترياته

فائدة
جوز الزيادة
على ستر العورة الطهارة
بالنص لقوله تعالى انما
يريد الله ليطهركم الرجس
اهل البيت ويطهركم
تطهيرا

فانه وجب الاستنجاء من كل خارج من هذه السبيلين فهو مؤول لا خلاف بينهما في هذا انتهى **واقول** بل انكار ذلك فرية فضلا عن اصلاح
مفسد ابي حنيفة ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وقد قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي ص واظب عليه وذكر جماعة
من الصحابة انه كان يستنجي بالماء وفي كتاب البيتي بحار الغنائم ما هو صريح فانظر الى الصحيح الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة
هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بطريق مخصوص والذي يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي
فرض بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان النوم ناقض للوضوء
مطلقا وقال الشافعي ان نام مضطجعا او مستلقيا او مستندا انتقض وضوءه وقال مالك والاوزاعي واحمد واسحق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينتقض
وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء
عليه وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة وقال المفسرون من حدث النوم والطلق انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى قول
الشافعي ان من ناقضات الوضوء النوم وان قل وفي الصلوة لا بالدوار ولا بالتغامز لا بالنوم محتبيا او مربعا مكانهما مقعدته في الارض مستويا
والاستند بحيث لو ازيل لسقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ما روى المسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله
ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤن وروى مسلم والترمذي في صحيحهما عن ابن عباس عن النبي ص انه قال انما الوضوء
على من نام مضطجعا او متكئا او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غيره ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لان كل
هذه مقابل للرقود والتستر المشهورة وتدل على ان ما سوى الرقود غير ناقض ما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين بالدليل على ما مر انفا انتهى
واقول قد مر الاشارة الى ان المص بنى في هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق عليه الفريقان من المسلمين على حجيته من الادلة الاربعة وغرضه
بيان ان للامامية على اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم في المقامين
وليس غرضه ان ما افتى به مخالفوهم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياساتهم حتى يحتاج الجواب بذكر ما انفرد
روايته من الاحاديث الدالة على ذلك فما ذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور في مخالفة السنة ... ليس عليه السلام لا يصلح
للاحتجاج بها على المص واصحابه من الامامية فكيف يصح ان يتوقف في مقابلة ان النص والدليل ما رواه مسلم والبخاري ... من ان هذه
المص واصحابه ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد ضعفوا كثيرا من موضوعات عهد الفراعنة من بني ... وغيرهم ... واما
قدرتهم على التفصي عن مضيق الاشتباه والالتباس في هذه المسئلة الى ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث في هذه المسئلة من كتاب المحلى
بعد اختياره ما ذهب اليه الامامية وتحقيق الاحاديث الواردة فيها ورد بعض الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا شك
لم يذهب الى شيء منها لا بقرآن ولا بسنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابي ولا بقول صح عن احد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط وهي اقوال
مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي علما الا كان يخص ان يدعي لنفسه مثل ذلك وذلك ان كل ما شغبوا به من افعال الصحابة فانها
مفتضح لانه ليس شيء من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عنهم كذلك وان الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك منتفية
الاقوال كلها الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى ما قوله فما ذكره من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين بالدليل على ما مر انفا فيقال ان ما مر منه
انفا ليس سوى ذكر الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء فلم يقل المص ان الفقهاء المذكورين خالفوا
مطلق النص الشامل للقرآن والحديث بل قال خالفوا نص القرآن على ما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين
لنص القرآن ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره المص **قال** المص رفع الله درجته **ولا** ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء
كان قبل البول او بعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفوا في ذلك نص
القرآن حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفوا التواتر من قوله ص انما الماء من الماء انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان
الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله ص انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة انه غسل قبل البول
ثم خرج بقية المني لا يجب غسل ثان لان الذي اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب غسل عنه بخلاف ما نزل بالثاني
فانه يدل على بقاء المني غير مختلط بالبول ليأخذ حكمه وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول او بعده ولو صح ما نقل عن
مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل لانه يقول بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا يكون خوفهما مخالفا للكتاب لانهم لا يقولون ان الخارج بعد
الغسل يوجب الجنابة فهم يمنعون الجنابة لانهم يقولون الجنابة بعد حدوث الغسل حتى يلزم مخالفة النص وكذا الجواب عن الحديث انتهى
واقول ما ذكره في الاعتذار عن قياس ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا بالبول صار عنده من البول فاذا خرج فهو في حكم البول يتوجه
عليه ما نقل الكلام والاعتراض الى هذا العذر الذي هو اشد من الذنب فان من قال من عند نفسه بذلك قوله وبوله سواء وانى يدل على ... بالنجاسة
بالنجاسة يوجب صيرورته ... بولا ويوجب ذلك ان لا يجب الغسل على الرجل اذا وقع نزول بولها ... من مني ... ولم يقل ... احد
ولا يلزم ان ... المني في البول بقدر من ماء صار ملقوحا ان الظاهر ... لو كلف ... يعفو ... لا ... عنه ... ايضا ان ...

الرجل اذا احتلم ظهر ... وقد يخلق ... حاشية ١٢

المسكر بالسكر يصير مسكرا لا مسكرا الخ غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحدة في الطريق على ان ما يفهم من كلامه من اختلاف ما خرج من بقية المني بالبول قبل
البول مما لا يحصل الضرورة ان هذا انما يتصور اذا كان ورود تلك البقية على المثانة وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فان مخرجي بولها ومنيها
متباعدان غير متساميين كما صرحوا به وكذا لا اعتداد بعدم اعتداد مالك الخ في بعد الغسل لانه ان كان عدم اعتداده بذلك لما سبق من الاختلاف
فقد عرفت فساده وان كان لغيره فليبين حتى ينظر في صحته وفساده هذا وقال ابن حزم رداً عليهما انتهى بعد ذكر الآية والسنن الواردة في ذلك ان هذا
خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس اما خلافهم للقياس فان الغائط والبول والريح موجبة للوضوء ولا يختلفون في انها كيف ما خرج فالغسل فيه
كان الواجب ان يكون الحكم كذلك فلا بالقرآن اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس راعوا والنبي وما قوله لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب
الجنابة الى آخره فهو منع راجع الى طلب الدليل على ان المني الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القرآن والحديث وشهادة البرهان
فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم قيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم بموجبه
فيبقى ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك في هذه المسئلة حكما بغير دليل كما لا يخفى قال المصنف رضي الله درجته به ذهبت الامامية الى انه اذا تقاطر المني من
غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدما انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي ان من موجبات الغسل خروج المني من المعتاد مع شهوة وحوامل المني عنده رائحة الطلع والعجين رطبا وبياض البيض يابسا والتذ
بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه لا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة منكر وعند ابي حنيفة ان موجبات الغسل
انزال منيّ دفق بشهوة عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني عند الشافعي من علاماته
المني وله علامات غيره يحصل المني بها من غير الشهوة وعند ابي حنيفة ان الشهوة من خواصه لا يتحقق وجود المني بدونها وكلاهما متفقان ان خروج
المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني فان المخالفة للنص انتهى واقول ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني باطل لا حقيقة له لظهور ان
حقيقة المني هو الماء الذي يكون من نوعه الولد والشهوة من عوارض المني وبما ينفك عنه لضعف عرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما
ذكره وايضا كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قد نقل عنه ابن حزم انه قال من خرج منه المني لعلة وضرب على ابنه فخرج منه المني
فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان هذه العبارة صريحة في انه لا ينفي حقيقة المني عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقا للمصنف ان ما ذهب
اليه ابو حنيفة خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس وما نعلم له من الصحابة احدا من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل
الا من شهوة انتهى قال المصنف رضي الله درجته يوم ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد
خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال انما الاعمال
بالنيات وهي لا يتحقق في طرف الكافر انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول شرط صحة العبادات واجزائها كلها الاسلام واما وضوء الكافر
وغسله فلا عبرة به من حيث الصحة وقد يؤمر الكافر بالغسل لا لعبادة بل لتوقف تعبد الغير به كغسل كافرة تسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول
في الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو من ذلك الكافر بعد اسلامه ولو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون لهذا الوجه لا بوجه
التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول انما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة فتح من غير حياء لان ابا حنيفة صرح بما فهمه المصنف من كلامه
على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه فقالا وجاز وضوء ضوء اي وضوء الكافر بلا نية حتى ان توضأ بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا
الوضوء خلافا للشافعي انتهى وقال صاحب الينابيع وشارحه الانصاري الشافعي فرائض الوضوء ستة الاول نية الشخص المسلم المميز ان كان
فلا يصح وضوء كافر خلافا للزيدية اذا كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصليا او مرتدا لانه عبادة مفتقرة الى النية وهي لا تصح
من الكافر فلو توضأ او اغتسل او تيمم ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافا لابي حنيفة فانه يقول يصح وضوء الكافر اصلي والمرتد اذا
اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى قال المصنف رضي الله درجته مسئلة ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن
ولا بالكحل والملح والنورة وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وخالفا في ذلك القرآن حيث قال فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب الظاهر
على وجه الارض انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول ان عند مذهب الشافعي ان شرط التيمم ان يكون تراب الطاهر ما يثير الغبار ولا يجوز بالنورة
وسائر المعادن لانها ليست بالصعيد والتراب مذهب ابي حنيفة ان التيمم بكل ما هو من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعند ابي يوسف
لا يجوز الا بالتراب والرمل ولان الصعيد الشيء الذي يكون من جنس الارض لا يطلق الصعيد الا على وجه الارض ثم النورة وسائر المعادن فتنازع في تسمية الصعيد
فلا مخالفة للنص انتهى وقال المصنف رضي الله درجته الناصب بان الصعيد وجه الارض ثبت مخالفة النص اطلاق الصعيد على امثال النورة والمعادن لا
نقول ما ذكر يدل على ان النورة من زرنيخ وسائر المعادن من جنس الارض وان اراد صدق اسم جنس الارض اي الجسم الذي عليه الارض ان يكون اضافة
الجنس الى الارض بحكم الاضافة فهو مسلم لكن يلزم ان يكون الاشياء والاثمار وسائر المأكولات والمشروبات ايضا ارضا وفساده ظاهر وان اراد صدق
اسم جنس الارض عليها على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكل الزرنيخ والنورة مثلا وسائر المعادن كالذهب والفضة والحديد
ارضا الا ترى انه لا يقول من عنده شيء من الكبريت الزرنيخ عنده كذا من الذهب والفضة الخ ولا يطلق عليها اسم الارض ولا يصح ارادتها من الصعيد

قال ابن قدامة الحنبلي في مسئلة الانزال من كتاب المغني ان خرج البول بعد الغسل فلا غسل وان تقدم الى الفرج الحيض قال الشافعي غسل لان خروج الحيض الوارد من خروج البول انتهى

في الآية فيكون ارادتها مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه اذا فقد الماء بعد ما يجب منه التيمم
بطل تيممه عما كان قصده وقال ابو حنيفة ان توضأ من الدرهم لم يجب شيء مما ينافي ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان الفتوى على انه يشترط الاستيعاب حتى لو بقي شيء قليل
لا يجزيه انتهى اقول يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن من ابي حنيفة لان شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى
في ذلك بين المتأخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي ان يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف ذلك فان من تتبع ثقات الحنفية يعلم انهم ربما يعدلون عما اتفق به
ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الى ما افتى به ابو يوسف ومحمد بن الحسن وهما اجلاء تلامذته ويكن لعجزهم عن نصرتهما انهم لو انكروا هذا الناصب الذي اوقع نفسه
في نصب الذنب عن ابي حنيفة لكان فاعلا له وليس فليس بل قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية ان في المحيط من فقه الحنفية بل على ان جعل
الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلواني انه ينبغي ان يحافظ الكثر فالبلوى على رواية الحسن ايضا وكفى مع الكثر الذي اعين انتهى
قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب فيقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف بذلك نص الكتاب حيث قال الله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا فشرط في عدم وجدان الماء وانما يصح مع الطلب والفقدان انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان تيقن ان لا ماء هناك تيمم بلا طلب وان جوز تجويزا قريبا او بعيدا وجب الطلب لان الطلب انما يكون للتردد
في الحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث حصل على المتيقن عدم الماء انه لم يجد الماء فله التيمم ولا يتوقف تحقق الفقدان على الطلب لامكان تحققه
عنده بلا طلب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق هكذا في الهداية وفي المبسوط انه ان لم يطلب منه وصلى لم يجز لان الماء مبذول
فالتقصير عند ابي حنيفة في وجوب الطلب فاما جواز عدم الطلب فانه عنده في حكم الفقد لانه مال الغير فلا يخالفه النص لانه صادق عليه انه عدم
الماء انتهى اقول ان ما جعل الماء هنا مقابلا لمخالفة مذهب الامامية بقوله قال ابو حنيفة انه لا يجب بالكلية والا لما ورد على القائل
اصلا ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فان المص بقوله ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب على المتيمم انه يجب عليه ان يطلب الماء فلا يرد
عليه ما يلح اليه كلام الناصب في تقرير مذهب الشافعي من الايراد على المص بان قوله طلب الماء واجب لا يصح على اطلاقه اذ على تقدير تيقن عدم
الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما يكون لتردد في الحصول يدفع هذا الايراد ايضا ان اراده فانهم واه اذ ذكره في تحرير مذهب
واصلا صريحا ان المتيقن به عنده وجوب الطلب فتردد ... ان المتيقن به عند ابي حنيفة كذا مما لا يحصل لمعتقدهم وان ايضا ان ... ان
في مذهبه على ان ما نقله عن الهداية ... ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق ... عن ذلك الماء ... كما لا يخفى ايضا ان الحكم
في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء ... ما ذكره وصرح به صاحب الينابيع انه وما نقله هذا الصلح المعتمد من الهداية والمبسوط ظاهر انه
جزئي خاص من ذلك فغاية ما يلزم كما ايضا ان يكون المقيد في ذلك الجزئي وجوب الطلب لا غيره من الجزئيات فيه ... ارادة المص
سره على الباقي كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون بئر ولا آلة معه
حيل بينه وبينه فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعي يعيد وهو احد الروايتين عن ابي حنيفة والاخرى انه يصلي ولا يتيمم ولا يصلي
خلافا في ذلك نص القرآن حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا فعل الماء موجودا خرج عن العهدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه اذا صلى المسافر بالتيمم لعدم الماء ولفقد الدلو والرشاء او لغيرهما من الاسباب المجوزة لم يقض الا لشدة البرد ويقضي المقيم
الا للمرض فقد فرق الشافعي ههنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند المقيم فالمسافر اذا حيل
بينه وبين الماء والغالب على حاله الفقدان فكانه غير واجد فلم يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان الغالب على حاله الوجود فالحيلولة بينه وبين
الماء لا يصيره في حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء فالنزاع في ان المقيم هل يبقى له انه واجد في صورة الحيلولة فيجب عليه القضاء او غير واجد
فلا يجب مخالفة النص ومخالفة النص ان يبقى غير الواجد يجب عليه القضاء واين هذا من ذلك وهذا الرجل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى
اقول لا خفاء في ان الآية عامة شاملة للمسافر والمقيم والفرق بينهما في ذلك كالنسيان الناصب الى الشافعي مخالف للآية فيكون ولو سلم ان الفرق
بان الغالب على المسافر الفقدان فكانه غير واجد ... وان الغالب في المقيم عكس ذلك لان الفرض وقوع الحيلولة بين المكلف والماء ومن
الظاهر ان ما ذكره من غلبة ... بدان الماء للمقيم لا يمنع ... وجوده ... وعدم وجدان الماء غير واجد الماء تامل تجد ثم ايراد
قوله فكانه الدال على التشكيك في تقرير الحكم الشرعي دليل على انه ... الامثال ... ان فلانا الدناءة لنسبه وفقره وصعلكته ... بكاذب
فلا يجب عليه ما وجب على سائر المكلفين واما ما ذكره في انكار لزوم مخالفة ... بقوله ومخالفة النص ان يبقى غير الواجد يجب عليه القضاء
اه ففيه ان ... قال فولهم الى ذلك فان الفرض الحيلولة ... عدم وجدان الماء فاذا قال الشافعي في هذه الصورة انه يعيد كان معناه ان غير الواجد
يجب عليه القضاء فتامل قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى ان عادم الماء والتراب اذا وجدوا ثوبا او لبد سرج وعليها التراب
نفضه وتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وضعه على يديه ثم فركه وتيمم به وقال ابو حنيفة تحرم عليه الصلوة وقد خالف القرآن حيث قال فان لم تجدوا ماء
فتيمموا وهذا واجد للصعيد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان مراد الشافعي من التراب ما يكون يابسا غبارا فالثوب واللبد

اذا كان فيها التراب بحيث لو ضرب يده عليها ارتفع الغبار ومتحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به
لانه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلا بد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي ارتفع منه الغبار وصاحب الوحل
وضارب اليد بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه واجد الصعيد الذي امر الله بالتيمم به والمسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلا بد
ان يكون شيء من الممسوح منه منقولا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى اقول ان فرض المسئلة كما قرره المص امكان وضع الوحل على اليد فكيف
يصير يابسا ولا ريب في هذه الصورة نقل شيء من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قال المص قدس سره وبقي ما
تكلفه الناصب من التطويل لغو لا طائل تحته قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسور واللعاب منه وقال
مالك الجميع طاهر وخالف في ذلك السنة المتواترة حتى انه ع امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول روى البخاري
في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله ص كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب بهذا لانه لو كان نجسا لكان تمنع من
دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب وانما يدل
وانما يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب وادبارها رطبة في المسجد وفي الجملة لطب الظهور ان نجس العين اذا كان يابسا لا يسري نجاسته الى غيره الا اذا كان العين
او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما سلم ان السنة القولية على نجاسة الكلب متواترة فاستدلال مالك على خلاف مقتضى
تلك السنة المتواترة بسنة اخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفة السنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك مع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن للناصب مجال
منعه فتامل قال المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وعنوا بالكثير ما بلغ كرا وهو الف ومائتا رطل بالعراقي وقال
ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة معروفة متعاهدة
والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ معرفة ما يتحرك بما
لم يتحرك فيه يمكن بالنظر الى الحركة المختلفة ويلزم على ذلك ان يكون الماء الواحد نجسا لا يقبل التطهير باختلاف وضعه وهو معلوم البطلان انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين وهما خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير اذا كان عشرة اذرع في عشرة
اذرع ولا يتحرك طرفه بالغرف فحكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكره من تحرك احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس
من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشرة في عشرة لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان القدر العظيم الذي لا
يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه جاز الوضوء في الجانب الاخر ثم قدر هذا بعشرة في عشرة وانما قدر به بناء على قوله ع من حفر
بئرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريما من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكره من عدم تعين الحركة فلا نسلم بعينها بالمعتاد في الوضوء واخذ
الماء انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسئلة ان القدر الخ يدل دلالة ظاهرة على ان هذا اصل ما افتى به ابو حنيفة في هذه المسئلة لا التقدير
بعشرة في عشرة ويؤيده قوله ثم قدر بعشرة في عشرة فانه مشعر بان التقدير بهذا قد حدث بعده مدة عن بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب
النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشرة في عشرة وثمان في ثمان واثنى عشر في اثنى عشر وترجيح الاول اخذا من حريم البئر غير منقول عن الائمة الثلثة
انتهى وقد صرح في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشرة في عشرة اعتبره سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية و
الكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في تصحيح تقديرهم بعشرة في عشر من بنائهم ذلك على قوله ع من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا
آه هدم لاساس لاولا فلان الحديث المذكور لو صح انما اريد منه التوسعة في مكان الموسعة اجتماع المجتمعين حول البئر لاخذ الماء منها لا ما فهمه
الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد احد ان يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لانه يجذب الماء اليها في البئر الاولى ومن اراد ان يحفر بالوعة يمنع ايضا
لسراية النجاسة الى البئر الاولى ويصير ماؤها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشرة انتهى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيرها
ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وايضا انما ينقص الماء في البئر الاولى اذا حفر الثانية على شمال الاولى بناء على
ما تقرر في الحكمة ودل عليه الاحاديث ايضا من ان بحار العيون من جهة الشمال والا فلا وايضا انما يعقل منع حفر بئر البالوعة اذا كان قرارها اعلى من بئر الماء او
مساويا له اما اذا كان بئر الماء على قرار فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا قال في الشارحين وغيرهما من كتب الحنفية انه اذا كان بين البئر والبالوعة
ذراع واحدة ولا يوجد اثر البالوعة في البئر فوراء طاهر واما ثانيا فلا نسلم نوع بما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان الاصح هو ان الحريم اربعون
ذراعا من كل جانب واما ثالثا فلان قوام الارض ضعاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلا
لو سلم ما فهم من قوله ع فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لان مفاده ان العشرة حريم البئر فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي
ان يكون الداخل في العشرة قابلا للتنجيس لا ان يقال ان الحنفية توسعوا في ذلك فيه ما فيه واما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة
جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالتطهير عدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوصية
شكل العشرة في العشرة ولا لغيره من الاشكال والمحن والمسدس في الحكم بطهورية الماء عدمه على ان التقدير بعشرة في عشرة ليس مما يتفق عليه بينهم ايضا و
انما هو مما احدثه سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض متاخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين

فقد نقل المصنف في شرح مختصر الوقاية انهم تحزبوا اخزابا فقيل خمسة عشر وخمسة عشر وقيل اثنى عشر واثنى عشر وقيل ثمانية وثمانية
محمد كذا في شرح الطحاوي ومثله عن ابي يوسف وقيل سبعة وسبعة كما في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع بما يطلق
ذكره فمن ابن جماعة الترجيح للقول بالعشرة العشر مع ما فيه من الاخلال الاختلال حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب اخر بقوله
ثم ما ذكره من عدم تعيين الحركة فلا ريب انها بالمعتاد في الوضوء واخذ الماء مدخول بان تكلفه لهذا التعيين لا صلاح فوى بحيث فقد بعد
وفاته بسبعمائة سنة من قبيل ما قيل في النظم الفارسي ع نوش دارو كه پس از مرك بسهراب دهند فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المص
رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى امتناع التحري في الاناءين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل اوجبوا اجتنابهما معا وكذا في
الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الاواني اكثر او لا وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوبين
مطلقا وفي الاواني اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في الاواني مطلقا وفي الثياب خالفا المعقول فحرمان لان العقل قاض بامتناع
ترجيح احد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة يبتني اكثر القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب ان الشافعية اطبقوا الا من شذ على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحري في الاناءين المشتبهين
ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما انتهى وقال الناصب
اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ المشتبهين واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد
ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب وانه يشترط في الاجتهاد ان يتأيد بالاستصحاب مثلا والطهارة فلو اشتبه ثيابه بثياب ماء ورد
لم يجتهد ويتيمم وفي الماء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط ايضا ان يظهر علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته مثلا لنقصان الماء او حركته او ابتلاء
طرف الاناء او قرب ثم قدم الكلب ان لم يظهر اثرها واحدهما في الاخر ويتيمم وهذا مذهب الشافعي وما ذكره انه يلزم منه مخالفة المعقول ففيه معقول
ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح فما ينبغي ان يضحك عليه فان التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل الجهد وبذل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري
ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكره من اطباق الشافعية على التخيير في استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الاناءين المشتبهين فانه من باب منع الاجتهاد و
حكمنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيحه فما الفرق بينه وبين اخذ الطاهر بيقين في وجوب العمل بما شاء واما ما ذكر ان الشافعي
جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فانما يريد بالمضاف ان اراد به ما كان الماء فيه مضافا الى شيء فقد ذكرنا ان
مذهبه في مثل ماء الورد والتوضي بكل واحدة انتهى وقال الناصب اقول بما حكم المص بامتناع التحري في الاناءين اذا كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالاخر
وذهب الشافعي انه قال يجوز التحري فيهما وما ذكره الناصب توجيه لذلك التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما على التعيين بعلامة يغلب على الظن طهارته
او نجاسته يستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن الاشتباه كالا يشتبه على المتأمل وبهذا ظهر ان مراد المص بامتناع التحري الامتناع العقلي اللازم من
الجمع بين النقيضين ولهذا لم يقل بدل الامتناع الحرمة واقام القرينة على ذلك بقوله وخالفا المعقول اه وبقوله والضرورة شاهدة بذلك والظاهر انهم
انما ارتكبوا هذا التناقض في تحرير المسألة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة الخلاص عنه لكنه من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى على من تأمل
الى ما ذكرنا قبيحا بعض الوجوه التي ذكرها النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر بنجس فثلثة اوجه اصحها انه لا يجوز استعمال
احدهما بالاجتهاد وظهور علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته المزيلة والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا
ظن وسواء علم بخبر احدهما بمشاهدته او ظنها باخبار من يقبل روايته من حر وعبد وامرأة وفي الصحيح المنهج وجهان انتهى والوجه الاصح لم هو ما
اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الاخرين لا يخفى فيهما التهافت البتة واما ما ذكره من ان تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
آه فمردود بان المص لم يعرف التحري الحقيقي بذلك بل اراد ان التحري اللازم مما جوزه الشافعي وابو حنيفة في الصورة وجه اخص المذكورة يكون بهذا المعنى
ولو كان مراده ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيد امتناعه سابقا بما اذا كان احد الاناءين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا
ضرورة ان الترجيح بلا مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع تعجب المص من عدم الفرق بين الطاهر
بيقين وغيره في وجوب العمل بما شاء فغير مسلم وهل هذا الا كايجاب التيمم عند وجود الماء ولو سلم استوائهما في وجوب العمل فرارا من الفرق بين
الصورتين في كون احديهما يقينية قطعية والاخرى اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية والظنية
ما ذكره من التردد فمردود بعدم ذكره للشق الاخر كما ترى قال المص رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول او جفت
بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة لا تطهر ويجوز الصلوة عليها لا التيمم وقد خالف في ذلك القرآن الكريم
وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب الطيب الطاهر وقد اتفق على الطهارة انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي ان الشمس غير مطهرة لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء لا الشمس والاستدلال بالطهورية يفيد اختصاص الطهورية به
كما ذكر في الاصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض واعجب منه الرجل انه استدل علما ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل

اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما اقامه من مذهب الباطل وراية الفاسد من مذهب ابي حنيفة ان الارض والاجر المفروش يطهر بالبيس ومنها به
الاثر ولا يحكم بطهارته مطلقا بل يجوز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك و
الحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابسة بعد نجاستها لعدم ظهور اثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مطلقا
فاين مخالفة النص انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في وجه الاستدلال الشافعي والاية على انحصار الطهور في الماء بقوله لان الامتنان
به لا بغيره بالطهورية يفيد اختصاصا مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بشيء في الذكر لا يستدعي نفيه عما عداه فقد ذلك الاصول على خطأ
اصل الناصب ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي صلعم جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اي مطهرا واما ثانيا
فلان تعبيره عن النص بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال
اختصاص الطهورية بالماء لا يفيد في ابطال كون النبيذ طهورا لان الطهورية يتوهم في النبيذ انما يتوهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه من
افراد الطهورية بالشمس والنار ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي صلعم ان يصبوا
عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة
وح يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم
على مثل هذه الارض لوجب على النبي صلعم ان يعلم ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التيمم
يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جفت بالشمس مطلقة ايضا للاصل والظاهر
الذي اتفق فيه ابو حنيفة ومن خالفه الاصل يطالب بالبيان مع انه لا تاكيد في النص كما توهم لان الصعيد وهو الارض مطلقا والتراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا
ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فتقييده بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التاكيد والتقييد واما توصيف
الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت **قال** الناصب رفع الله
درجته كون مذهب الامامية ان مباشرة الحائض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح وقال الشافعي وابو حنيفة انه محرم وقد خالفا في ذلك كتاب الله
تعالى حيث قال فاتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اي موضع الحيض انتهى **واقول** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان مجامعة الحائض حرام ويكفر مستحله فيه الا بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع
للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لم يواكلوها ولم يشاربوها
اصحاب النبي صلعم فانزل الله ويسألونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال النبي صلعم اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما وجوب
الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة قالت كنت اغتسل
انا ورسول الله صلعم من اناء واحد كلانا جنب وكان يامرني فاتزر فيباشرني وانا حائض الحديث فالامر بالاتزار وهو شد الازار واحكامه يفيد حرمة
المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع بما تحت الازار كالمباشرة في التحريم
حرام وتحل القبلة وملامسة ما فوق الازار وعند محمد يبقى شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي وما ذكر
انه لما خالفا النص فالجواب ان النص لا يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض المراد بالمحيض وقت الحيض واما محل الحيض وهو الفرج لانه كذلك لا يبقى لقوله
تعالى في صدر الاية ويسألونك عن المحيض معنى لانهم لم يسألوا عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا انتهى **واقول** قد مر مرارا في اسناد الله
على مذهب ائمة باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما سنذكره عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الاية وقت
الحيض واما محل الحيض وهو الفرج لقوله تعالى في صدر الاية فمردود بان تفسير الاذى المذكور في عجز الاية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه الناصب ولا
عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى تطابق الاية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لم يسألوا
عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض مدخول بان المصدر يقبل انهم سألوا ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الاية بمعنى مكان الحيض ان يكون
السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرح جواز ان المحيض المقرون بقوله تعالى يسألونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض وان هذا المعنى يرتبط الجواب
بقوله قل هو اذى كما لا يخفى فالازم على هذا السؤال عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعم الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيض
وهو الفرج وهذا اصح معنى وعليه يكون الاية موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عن جماعة
في ذلك شيء من الصحابة كما روينا عن ايوب السختياني عن ابي معشر عن ابراهيم النخعي عن مسروق قال سألت عائشة ما يحل لي من امرأتي وهي حائض
قالت كل شيء الا الفرج وعن ابن عباس وعن علي بن ابي طالب فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين
ومسروق والحسن وعطاء وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن والصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث
انتهى ولعمري لو استحى هذا الناصب الفاضل المقلد المتعصب الكذوب الصحيح المحال عن ذلك كما استحى ابن سريج من مجتهد مذهب امامه الشافعي مع
عظم شانه وتميزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مؤلف فتاوى الحاوي من الحنفية انه حكي لنا ان ابا العباس ابن سريج كان يتكلف لكل مسئلة من

مسائل الشافعي حجة وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرمي بالكتاب ويقول لاصحابه متى اكذب لاجل صاحبكم وكيف احتال
لهذا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته كثير من نصب الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن الا من الدم غير الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس
فانه يجوز ان يصلي وعليه قليل من الدم البغلي واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد
خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالخل وجلد الميتة
بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالتصير حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يدرك لقلته فهو معفو عنه كذا الدم القليل
الذي يعسر الصون عنه كدم الدمامل والقروح وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنها واما التعدي بالدرهم وغيره فلا
يعتبره الشارع عنده محض مذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في الغليظ من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن عجب العجاب ان هذا
الرجل ذكر مذهبه وهو جواز الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف
للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوزا عدم تطهير الثوب بوجود النجاسة
سواء كان درهما او اقل وما احسن ان يقول هذا الرجل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت انتهى **اقول** ما وصف الناصب المرتاب من مقدمات
الكتاب بانه من اعجب العجاب ونعم انه وجد ثمرة الغراب مجاب بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه
حجة فيما بقي كما في الشرح العضدي وح نقول ان المصنف قد اشار في كلامه بان الاية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم غير الدماء الثلثة واشار
الى ان المخصص عفو الشارع عن ذلك في الاخبار والاثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفة الاية باخراج
غير القدر المذكور من الدم انه كان ذلك مخالفا للعموم ما بقي من الاية فالتعجب عما ذكره المصنف من سره من اعجب العجاب وان كان ذلك شان من لا
يهتدي الى الصواب وبالجملة قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع حمل النجاسات الممكن ازالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المصنف عنه
وفي رواية وهو اختيار ابي يوسف اذا كان دون ربع الثوب يجوز الصلوة فيه فهذا ينافض مقصود الشرع من الصلوة وكذلك جوز
الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلها رعاية وبالغ في التهديد حتى اعتبر العدد في غسل ولوغه
وغلظ بضم التراب الى الماء المطهر وفطم الخلق عن اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلد حيوان
حرم الشارع اقتناءه فليتصف ولياء الناصب من يتكلف اصلاح هذه الفاسد وقد فقد الحيا وغيره **قال** المصنف رفع الله درجته كما ذهبت
الامامية الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك ما بيسا وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في ثوب رطب وقال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك الاثار المشهورة
من نجاسته وامر النبي بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي طهارة المني من الادمي لانه اصل
وجود الانبياء فكيف يكون مادة وجودهم نجس ثم ما ورد من السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم من عائشة انها
قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للنزهة لا رفع النجاسة ثم انه ذكر في بيان نجاسة المني ان رسول الله
اوجب غسل جميع البدن بمجرد رؤيته دليل على هذا على ان المني نجس ويجب غسل اهل النجاسة ومخرجه من البدن وهذا كلام لا يشبه على رعاع
الرسائيق واشتبه عليه انتهى **اقول** رواية عائشة كخلافه ايها فاسدة وقد ابطلها اللهم ما ذكره الفقهاء بانه توهم ما ليس منها انتهى ويريد
البدن وقوع جرم المني على ثوب ادمي على وجه يقبل الفرك مما يتصور ذلك الصلم وعرف تحقق ذلك نشان النبي ستما الاستمرار كما يشعر به قوله
كنت افرك المني مع استصحابه صلوات الله عليه المستقر من الازواج ومع عدم رواية امياضه بالفرك بمعزل عن قبول العقل ثم ما ذكره من ان المني اصل
وجود الادمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا فنوع بما مخل عند النظر في هذا المقام وهو انه انما يستبعد ذلك لو لم يعرض المني في بعض المراتب
انتقال كانتقال الادمي الى القبول والبروز او انقلاب كانقلاب الخمر خلا او استحالة كاستحالة الكلب ملحا لكن عروض احد الامور الثلثة ظاهر في مراتب
خلق الحيوان من حال كونه منيا الى حال كونه علقة الى حال كونه مضغة فعلى تقدير تحول المني الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستحالة والا لزم
ان لا يكون بعض ما احد من الانبياء عليهم السلام قد شرب الخمر واكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير لظهور ان المأكولات والمشروبات اصل وجود
الادمي مع انكم لا توجبون ذلك بل تجوزون عليهم الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس واكل امثاله مما تكون مادة المني وايضا ما ذكره
معارض بان من الادميين الفراعنة من الكفرة والفجرة الاجاس المردة فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان ورد من الغسل فهو للنزهة لا رفع النجاسة فورد
بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما ما استبعده من استدلال الشافعي فورد بانه خلاف الاصل لان الامر
للوجوب كما تقرر المصنف على نجاسة المني بايجابه غسل جميع البدن فدخول بانه استدلال بالتنبيه من الادنى وهو نجاسة البول الغائط الموجبين لغسل بعض
البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه وبالقياس الحدود الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع ايجابها غسل جميع البدن غاية الامر ان
يكون هذا الزاما لرعاع الحنفية والشافعية العاملين بالقياس الداخلين في حزب اهل من قاس وليس هذا القياس في مماسوله لهم نفوسهم الامارة
من قياس عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس البوق والمنارة **قال** المصنف رفع الله درجته كما ذهبت الامامية الى انه اذا صلى على بساط احد
طرفيه نجس والاخر طاهر وصلوته على الطاهر تصح صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على سرير يتحرك البساط بحركة المصلي لم يصح صلوته وقد خالف

في ذلك يقتضي العقل والنقل اما النقل فلانه ماورد بان يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلانه اي
تعلق الصلوة بذلك المكان الذي يحمل غير النجاسة واي فرق في العقل بين ان يتحرك بحركته او لا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف
الاخر يجر وهو موضوع على الارض فان صلوته ايضا صحيحة وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعي يبطل بكل حال وكذا اذا شد كلب بحبل
وطرف الحبل معه صحت صلوته وكذا شد الحبل في سفينة فيها نجاسة وقال الشافعية في الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان حاملا
لطرفه بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه اراء لا دليل
عليها من عقل ولا نقل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون بين المصلي ومحموله وما يلاقيه طاهرا فلو تناول
نجاسة او اصاب ثوبه او بدنه او مصلاه نجس وعرف موضعه وجب الغسل وان لم يعرف واحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين مثلا كاحد كمين او يدين
او اصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد ولو ارسل العمامة وغيرها فاصابته نجاسة او ارضا نجسة او قبض طرف حبل او ثوب او شد في يده او رجله او وسطه
والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او مشدود فيه صغير او كبير حي او ميت بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعقد في الكلب لان المصلي
في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز للمصلي ان يصلي على طرف بساط طرف اخر منه
نجس تحرك احدهما بتحرك الاخر او لا هكذا ذكر في الوقاية وقال شارحها انما قال هذا احترازا عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف الاخر اذا لم يتحرك احد
الطرفين بتحريك الاخر هذا مذهب ابي حنيفة فعلم ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم ذكر من مذهبه فهو باطل لان البساط والعمامة
اذا كان طرفاها نجسا لزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان مثلا اذا اصاب جزء من العمامة نجاسة هل يجوز
ان يطلق عليها انها نجسة او لا ولا شك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي كان طرفه نجسا مصليا على البساط النجس وكذا العمامة فمذهبه
باطل عقلا ونقلا انتهى **وقوله** فيه نظر اما اولا فلان قوله لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة مردود بان هو
صدق الاشتمال بل الحمل في الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما اذا كان الطرف المحمول على المصلي والطرف الاخر من العمامة او البساط
خمسة اذرع او اكثر ودعوى جواز النص على الاراءة المذكورة دعوى كاذبة بما قال المصنف يشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه للاتقاني
والروضة للنووي ونحوها ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيما بينهم فيها كما ترى كذب وعجب فتامل واما ثانيا فلان تطويله في نقل مذهب
الشافعي وابي حنيفة بما لا طائل تحته وما زعمه من انه يعلم ذلك ان المصلي ينقل المذهبين على ما هما عليه باطل وشان المصنف التحقيق وتتبع المذاهب
اجل من ان ينقل شيئا منها الا على ما هو عليه وانما يحكم بذلك عوجاج طبع الناصب فان المصنف قدس سره انما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة ومذهبه
فيها كما ذكره المصنف من انه ان تحرك طرفها بحركة المصلي لم يجز وقد صرح بذلك مذهب الفاضل الاسفرايني في حاشية شرح الوقاية وغيره في غيرها
وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على الفقيه ويجوز ان يكون المذكور في اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه الشارح
من القول المحترز عنه هو قول ابي حنيفة وقد ترك المصنف عن ضرورة ولو سلم فيكفي كون هذا مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم في قوة
التشنيع على الباقين واما ما نقله المصنف قدس سره من مذهب الشافعي فظهر صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه
فالقضية منعكسة والايرادات مشتركة واما ثالثا فلان ما ذكره في ابطال مذهب المصنف من البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم ان
يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان مدخول بانه لو تم ما ذكر يلزم بطلان صلاة المصلي على الارض
الذي يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شيء واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحل ان الصادق في الاصل والنقض هو ان البساط
على الاطلاق نجسة لا ان مكان المصلي منها نجس والذي يعتبر في صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلي منها لا ما اتصل به من الاقاليم السبعة
وتمام البساط الذي يكون اوسع من خمس بحيث يعتبر وبهذا ظهر ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل واسلكنا
الى سواء السبيل **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الثاني في الصلوة** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان الانعام
اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمي عليه خمس صلوات
قضاها وان اغمي ست لم يجب قضاها لنا في ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول
فما تقدم من ان شرط التكليف الفهم والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض ولا القضاء اذا افاق ولو زال
عقله بسبب محرم كالسكر وجب القضاء اذا علم انه سكر ومن ذلك والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح انه رفع القلم عن ثلثة
وذكر فيها المجنون حتى افاق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا جن او اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد
لا هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اي ان استوعب وقت ست صلوات يسقط والمراد بالساعة الزمان
بقاء المجنون ودليل ابي حنيفة انه في اليوم والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد تحقق ان حكمه حكم المجنون فلا قضاء
عليه للسنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديره ولا شيء اضبط في التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة بوقت

صلوة

صلوة فعلى ما ذكرنا الابرد على مذهب ابي حنيفة ما ذكرناه انتهى **أقول** لا يخفى ان ما تكلفه الناصب من الدليل لا يجدي نفعا من بقاء ما هو
بلا دليل وذلك لان التفصيل الذي ما خذه في دليله ما شنع من اصل الدعوى فان الجنون ايضا قد يكون يوما بل اقل كالاغماء والجنون لا يصدر عن مجنون
او ممرور وانما قلنا ان الناصب قد تكلف لذلك الدليل لان دليله هو الاستحسان كما صرح به مؤلف الهداية وهو ان المدة اذا طالت اثرت
الفوائت فيحتاج في الاداء حرج التكرار واذا قصرت قلت فلا حرج في الكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ما
هذا الاستحسان ايضا من استقباح العقل له واما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع الساعة والزمان الزائد على فائت الصلوة الحجة
غير مقدرة فتدبر **قال** الم رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها افضل الا للمتنفل وسيد انتظار الامام
والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير الظهرين والجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى في قوله سارعوا الى مغفرة من
ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبي الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان فتقديم
الفريضة اولى لما يحذر من طرق الحوادث ولانه مامور في اول الوقت اجماعا والاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج
عن العهدة بيقين بخلاف التاخير انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات الا
باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما بلا تطويل وتكلف تحمله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير للسنة المشهورة وهي
ما روى مسلم والترمذي في صحيحهما عن علي رضي الله عنه قال قال النبي يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت
لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه
قال قال رسول الله الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخر عفو الله وروى الترمذي عن عائشة انها قالت ما صلى رسول الله
صلوة لوقتها الاخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلائل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعنده ايضا يسن الابراد بالظهر لا الجمعة
في شدة الحر ان يصلي بالجماعة في مسجد يأتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الاول ودليل الابراد السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والترمذي اسفروا بالفجر وقد اخذ عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وهذا دليل ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد
اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهما لا يعملان في الشرع الا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم ذهب ابي حنيفة
انه يستحب التاخير لظهر الصيف لحديث الابراد والعصر ما لم يتغير الشمس والعشاء الى ثلث الليل لحديث المؤلف الى آخره الحديث ايضا وذلك
لمن فوق بالانتباه محبب ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير
مطلقا بل التاخير كل وقت لدليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو الامر بالمسارعة لان المسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة والا فالعمل
بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى فمنقول التقديم والتاخير ليس بالرأي والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكروا
ان كل واحد من الامامين عمل بالحديث انتهى **أقول** قد مر ان امثال تلك الاحاديث التي استدل بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها من متفردات
القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في رتبة المصادرة على المطلوب على ان حديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله
ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليأتي الى الجزاء الحديث في تاخير العصر والجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا
التمويه والتزوير لا يروج على الناقد البصير على هذا الحديث الابراد لو سلم صحته لدل على تخصيص الآية بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة فيبقى
الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل وح يندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل لما عرفت
من ان الدليل غير جار في كلامه واما ما يشعر به كلامه من الاخر في قوله تعالى وسارعوا الى الاستحباب فمدخول بان مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول واما
ما ذكره المص من ان الانسان في معرض الحدثان آه فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك وهو اصل متفق عليه بين اهل الاسلام وما اضل
عن الصراط مسلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير ليس بالرأي والعقل آه فتدبر **قال** الم رفع الله درجته
الثالثة ذهبت الامامية الى ان المتنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة سيرها وقال الشافعي ان لم يستقبل القبلة ولا جهة سيرها بطلت صلوته
وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول اينما تولوا ثم وجه الله وقد نص الصادق انه في النوافل خاصة وخالف المعقول ايضا لان جهة السير غير مقصودة
في الاستقبال الساداته غير بل بما كان غيرها ولا يكون مساعدا وجهة السير مستدبرا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا في شدة الخوف والنافلة في سفر المباح اما اشتراط استقبال القبلة في سائر الصلوات لقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب الله استقبال القبلة في الصلوة مطلقا ثم السنة المشهورة التي الزيادة على الكتاب كما ذكر في
الاصول وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبي يصلي على راحلته حيث توجهت به يومي بايماء صلوة الليل
الا الفرائض ويوتر على راحلته وروى مسلم عن انس ان رسول الله كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى حيث وجهه
ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله في حاجة فجئت وهو يصلي على راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه الاحاديث
الصحاح اثبتت زيادة على النص فاقتضت الزيادة على ما قدمناه وردت السنة والذهب حيث شاء لم يثبت في السنة فلا يجوز القول به لانه مخالف

للكتاب واما ما ذكره الشافعي خالف القرآن فالجمل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والآية نزلت قبل تحول القبلة الى الكعبة ولو كانت الآية محكمة لزم
عدم وجوب توجه القبلة واما ما ذكره خالف المعقول لان جهة السير غير مقصودة فقد ذكر ان السنة المشهورة وردت في جهة السير لا ان العقل حاكم
بهذا حتى يحكم بان غيره اولى انتهى **وانا اقول** الا ان الاحاديث التي ذكرها بعد التسليم صحتها لنا لا علينا لان الزيادة التي اثبتها الحديثان الاولان هي الصلوة
حيث وجهه ركابه لا جهة السير ولا استلزام بين جهة السير وبين الجهة التي وجهه اليها ركابه لزوما بعد الراحلة عن جهة المسير والراكب لضرورة فعلم
ان الجواز لا يختص بتلك الجهة واما الحديث الثالث فلا دلالة على انه صلى الله عليه وآله كان في جهة المسير لجواز ان يكون الراحلة سائرة نحو الشمال والشرق والغرب
مثلا وهو قائم يحرف عن يمينه ظهرها الذي كان جهة السير الى جهة الشرق بل هذا الحديث يعم التفرد والحضر والتطوع والفرض خرج عنه الفرض غير حال
الضرورة بالاجماع فيبقى حال الضرورة داخلا لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الى غير ذلك من الآيات التي سيذكرها المص في المسئلة الآتية وثانيا
ان قضية ما زعمه من جعل المص وعلماء الشافعي في المسئلة منعكسة لان المحققين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في كتاب الاتقان وغيره لم يعدوا هذه الآية ناسخة ولا منسوخة مع ان الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه بعد ما روى المص عن الصادق عليه السلام من انها نزلت
في النوافل خاصة وقد روى هذا في تفاسير اهل السنة عن ابن عباس قال الفاضل النيشابوري في تفسيره عن ابن عباس انها نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجهت
به راحلته فكان اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فنعى الآية اينما تولوا فثم وجوه الله اي
فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر ان الآية محكمة غير منسوخة على زعم الشافعي وانتفى ان تخصيص ثمة بجهة السير غير مستند الى
عقل ولا نقل كما ذكره المص بل هو مستند الى استحسان قبيح فانه والقياس من لا علم في الفقاهة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته الرابعة ذهبت
الامامية الى انه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث يقول ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وخالفوا بذلك الفعل حيث دل
على ان التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فانه صلى الفريضة على الراحلة في يوم المطر انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح فريضة ولا اداء ولا مقضية ولا منذورة وصلوة جنازة على الدابة السائرة لا من الماشي السائر
الا عند الضرورة ولو خاف على نفسه او ماله او انقطاعه من الرفقة فله اداء الفريضة راكبا وماشيا ويجب الاعادة اما عدم الصلوة المفروضة
على الدابة لان الاصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من الحركات وهذا ظاهر فالصلوة على الدابة السائرة واردة بخلاف
الاصل فيكتفى فيه على محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في الاصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكره من
مخالفة النص فمن جعله بمعنى القرآن ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا تخلو عن كلفة ومشقة ثم استثناء حال الضرورة
يبطل استدلاله بظواهر الآيات واما ما ذكره من صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله الفريضة على الراحلة يوم المطر فمطالب بتصحيح الرواية فكانه مكتوب في كنز حافظته
وابن صح وابن له الحديث الصحيح وابن الاعتماد بروايته انتهى **وانا اقول** يتوجه عليه من ما ذكره من الاصل عدم صحة الصلوة المفروضة على الراحلة
خطاؤه ظاهر بل الاصل عدم التكليف بالزائد وبما فيه مشقة زائدة سيما مع قوله تعالى يريد الله بكم اليسر واما ما ذكره من انه لو حمل الحرج
في الآية على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات اه فمردود بان الزائد على الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعينة بما يهتدى اليه العقول
السليمة لم يعتبر الله ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعدم الاستدلال بها ونحوها في مظانه سائر على الامة حتى هذا الناصب الجاهل
الغافل حيث قال فيما سيأتي من مسئلة وجوب التكبير بالعربية انه اذا لم يطاوعه اللسان تعين ترجمته وضاق الحرج فاعترضه ذلك الجمع الى الله تعالى
نسبته ثم اليه والى اصحابه المستدلين بامثال هذه الآيات في مواضع لا يحصى فما هو جوابه فهو جوابنا واما ما ذكره من ان ما قاله المص من صلوة رسول الله
الفريضة على الراحلة يوم المطر مطالب بتصحيحها وانه كانه مكتوب في كنز حافظته فجاب بان كنز حافظته المص هو كتب اهل السنة المملوة بروايات
فان المص قدس سره يأخذ منها ويعامل بها مع هؤلاء الحمقى الذين ظنوا ان اجماعا لا يبعد ان يورث التعرف فيها ولو بمجرد النظر اليها حافظة
في ذلك الوقت لكن المدار على ما شاء مع الخصم الاحمق فانه لا يقبل الا ما يخرج من ذلك الكنز والحاصل ان ما ذكره المص واستبعده الناصب
مذكور ومقوي في روايته في كتاب الينابيع وشرحه للانصاري الشافعي حيث قال مؤلف هذا الكتاب وجاز الطهارة والوضوء وقال الشافعي
انه جاز عند احمد فعل المكتوبة على الدابة السائرة ان تأذى المصلي ان نزل عن الدابة بالمطر او بالوحل قال في كافي ابن قدامة في هذا الباب لان
انس بن مالك رضي الله عنه صلى المكتوبة في يوم مطير على دابته وروى يعلى بن امية عن النبي صلى الله عليه وآله انه انتهى الى مضيق ومعه اصحابه السماء فوقهم والبلة من
اسفل منهم فصلى وصلى اصحابه على ظهور دوابهم يومون يجعلون السجود اخفض من الركوع ورواه الاثرم والترمذي فان كان البلل يسيرا لا
اذى فيه لزمه السجود انتهى **قال** المص رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى انه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله اكبر وقال ابو حنيفة ينعقد
بكل اسم من اسماء الله تعالى وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه كبر كذلك وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي وخالف قوله الشهود تحريمها التكبير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبير في التحريم من اركان الصلوة ويتعين
على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وصيغته عنده الله اكبر ولو قال الله الاكبر او الجليل الا اكبر والله عز وجل اكبر لم يقدح والدليل عليه ما روي

مسلم والنسائي في صحيحهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث ومذهب أبي حنيفة
ان فرض الصلوة التحريمة وهي قوله الله أكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى عند الشافعي رحمه الله دليل على ان التحريمة
ينعقد بلفظ التكبير وما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس هو مخصوصا بلفظ الله اكبر
بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي صلى الله عليه وسلم اختيار الفرد الاكمل وهو الاولى والمندوب لا ينافي الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون
مخالفا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم انتهى واقول غرض المص مخالفتهم فعل النبي صلى الله عليه وسلم مخالفة ما فعله في الصلوة البيانية وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وايضا هذا
واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ومواظبته صلى الله عليه وسلم دليل الوجوب قال شارح البيانية بعد ما في السنن الصحاح واظب على التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه انتهى
فافهم واما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الاكبر والجليل الاكبر فهو في مرتبة قوية بحيث في الفساد لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل
وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوز الشافعي اذ المذكور فيها استفتاح الصلوة بالتكبيرة واطلاق لفظ التكبير انما ينصرف
الى قولنا الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قول بسم الله دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس مثله واما ما استدل به بعضهم
على جواز الله الاكبر من ان الالف واللام لم يغيرا عن معناه وانما افادت التعريف فقيل ان التغيير واضح لنقله عن التنكير الى التعريف ولان التنكير اضمار او
تقدير اقولنا من كل شيء وعند التعريف يزول ذلك تقديره واما استدلال ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في
كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعته جملة فاسدة اذ ليس في هذه الاية بيان عمل الصلوة وصفة الصلوة البيانية وحديث تحريمها التكبير
وما رواه البخاري في حديث طويل في آخره قوله اذا قمت الى الصلوة فكبر فدل على عمل الصلوة الذي لا يجزئ الا به فلا يعترض بالاية عليه بل في الاية
دليل ان ذلك الذكر اسم الله تعالى وغير الصلوة لانه تعالى قال فصلى بعطف الصلوة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فصح انه قبل الصلوة مثل
قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فهذا الذكر لاسمه تعالى هو القصد اليه تعالى بالنية في ادائها له عز وجل وجه آخر نقول ان قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى اخبار
عن ذكر الله تعالى وهو غير مبين له فيقتصر عليه ويقال قوله صلى تحريمها التكبير يدل على ان التكبير ليس جزءا من الصلوة لانه اضاف التكبير الى الصلوة
والشيء لا يضاف الى نفسه فلا ينافي قبلية الذكر عن الصلوة في قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبير الاحرام لانا نقول الاضافة انما تقتضي
مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشيء لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القائل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم اختيار
الفرد الاكمل مردود بانه ان اراد ان غيرها اختاره فهو عقلي احتمالي فلا يجدي نفعا وان اراد انه فرد شرعي فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من
مواظبته صلى الله عليه وسلم بالصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرو
عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها لفظ بعينه في جميع خطبه ولا امر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام المباح في الصلوة بخلافه قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير يتعين على القادر والتعلم على العاجز الممكن منه وتعين ترجمته على من لم يطاوعه اللسان
لان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاذا لم يطاوعه اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون تاركا للفرض
وعدم مطاوعة اللسان يمنعه بالعربية فتعين الترجمة دفعا للحرج ومذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على عظمة الله
وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل لا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب
الشافعي من انه اذا تعذر على المكلف تعلم العربية او لم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكره في المسئلة السابقة من
ان الحرج لا ضابطة له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا يخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لا يصلح مذهب ابي
حنيفة من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل يتوجه عليه مع ما ذكرنا في المسئلة المتصلة به سابقا انه لو تم هذا لا يصح الاستدلال بفعل
النبي صلى الله عليه وسلم فيشمل من افعاله وهو قول البطلان وفقه المقام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر في الدين بامر ونص فيها بلفظ ما لم يجز تعديه الى غيره سواء
كان في معناه او لم يكن ما دام قادرا على ذلك اللفظ لا ينصرف بين اخر بين او لهذا لانه قد حد ذلك حدا فلا يجوز تعديه قال الله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم
نفسه وروى ابن حزم في كتاب الحج من المحلى انه قد علم النبي صلى الله عليه وسلم البراء بن عازب يقول فيما امنت بكتابك الذي انزلت وبنبيك الذي ارسلت
فذهب البراء ليستذكره فقال له وبرسولك الذي ارسلت فقال له لا وبنبيك الذي ارسلت فلم يدعه ان يبدل لفظا امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو
جاز غير هذا لجاز الاذان بان يقول العزيز الاجل ليس لنا رب الا رحمن ابت ان ابن عبد الله بن عبد الله بن عبد المطلب ختن بني بكر وعمر مبعوث
من الرحمن هلموا نحو الظهر هلموا نحو البقاء العزيز الاجل ليس لنا رب الا الرحيم وابت ان ابن عبد الله بن عبد المطلب من اذن هكذا لخفة ان
يستتاب فان تاب والا قتل لانه مستهزئ بآيات الله عز وجل متعد لحدوده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به في الفاظ الصلوة والاذان
والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق وسائر الشريعة وعلى الفرق الدليل والا فهو مبطل واما من اجاز مخالفة الالفاظ المحدودة من رسول الله
في الاذان والاقامة واجاز تنكيسها وقراءة القرآن في الصلوة بالاعجمية وهو فصيح بالقرآن فما عليه ان يقول بتنكيس الصلوة فيبدأها
بالتسليم ثم بالقعود والتشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير يقرء في الجلوس والتشهد في القيام وان يصوم الليل في رمضان

ويفطر النهار ويبدل الفاظ القرآن بغيرها مما هو في معناها ويقدم الفاظه ويؤخر ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرء في الصلوة
كذلك ويبدل الشرايع ونحن نبرء الى الله تعالى من كل ذلك وان نتعدى شيئا مما حده لنا رسوله ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي
هذا اكثر اثم من العجب انهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون اذا قال الشاهد اخبرك واعلمك باني اعلم لهذا عندنا دينا
انها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقول اشهد فتامل فان الفكر فيهم طويل قال المص رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى استحباب
التعوذ قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم وفعل رسول الله فانه كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول التعوذ
في صدر القراءة سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فان صح انه لا يستحب التعوذ عنده فلانه
لم يصح عنده تعوذ النبي فلم يدخل في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالنص فانه امر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل
لم يقل احد فالحمل على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي فانه لم يثبت عنده انتهى
واقول ان المص كرر يقال ان الامر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل انه يتعين حمله ههنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصول
في هذه المسئلة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على من استشم رايحة من الاصول وانكار ثبوت فعل الرسول فانه مع تكراره
مدة العمر في كل صلوة وشيوعه بين الامة مكابرة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب
في الصلوة وقال ابو حنيفة يجزي اية واحدة او بعض اية من غيرها وقد خالف بذلك قوله ص المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله
لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة الكتاب انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة و
الفرض ان يقرأها في كل ركعة الا في ركعة المسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب او بالعجمية عامدا بطلت صلوته وان لم يحسن الفاتحة
وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة اية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب قراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة وقد وافق في ان ترك
الفاتحة موجب للاثم ولما لم يكن خبر الاحاد عنده من الدلايل القطعية وقوله ص لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خبر الاحاد فلا يكون
قطعيا حكم بعدم الفرضية فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى اختلال كلامه اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب
قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى ابي حنيفة نفسه بل هو فتوى المتاخرين من اصحابه الهاربين عن
تشنيع الطوايف عليهم في ذلك ولهذا قال ايضا فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة للتفضيل مذهب الشافعي انه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة
فتكذيب الناصب له ههنا تكذيب لامامه الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المص قد مر مرة قد نسب ابا حنيفة الى مخالفة الحديثين المذكورين
وادعى تواترهما عند الجميع وتواترهما عند واحد وهذا الناصب اعترض في مقام الرد عن الحديث الاول حيث لم يسعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على الحديث
الثاني بانه من اخبار الاحاد واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة ام القرآن فما الذي اقتضى حكمه
باجزاء اية واحدة من ام القرآن او بعض اية من غيرها ولم لا يجوز بعض اية منها ايضا ان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القرآن لكن الناصب جعله قلنا هذا مع انه لا يدفع اجزاء بعض اية من ام القرآن يحتمل ان يراد الفاتحة وما تيسر منها ويحتمل ان يراد ما نزل
قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع جوابا بان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة انها وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة
ففي اول الاسلام وجب قيام الليل اما نصفه او اقل منه او اكثر منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فاقرأ القرآن ترتيلا
والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في اخر السورة فاقرؤا ما تيسر من القرآن اي صلوا الطلاقا الجزاء لمدة الكل ثم نسخ ذلك بقوله تعالى علم ان لن تحصوه فتاب عليكم
او نسخ بالصلوة ليلة الاسراء وقد علم من ذلك جواب اخر وهو ان اقرؤا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القرآن هو ام القرآن وان
من عمل بالحديث فقد اخذ بالاية ايضا لان ام القرآن مما تيسر من القرآن ومن عمل بجميع حتما لان الاية وقد خالف الحديث اجاز صلوة ابطلها رسول الله
وهذا لا يجوز لا سيما انقسام بين اجازته قراءة اية طويلة وثلث ايات ومنعه مما دونها وهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على صحته دليل
وهو خلاف للقرآن ولجميع الاثار انتهى كلامه وقال فخر الرازي في رسالته المذكورة سابقا ايضا يجوز ان يقال ان كلمة ما في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه
اشارة الى المعهود السابق كقول القائل رايت ما رايت اي ذلك الذي رايت فكذا ههنا اي فاقرؤا ذلك الذي تيسر من القرآن والذي تيسر من القرآن
للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فانك لا ترى الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة اما سائر السور فقد يحفظونها وقد لا يحفظونها
فكان المراد ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب او فساد فان احدا من خلفاء بني امية قد كان له وزير مجوسي في قلبه لا انه كان يظهر الاسلام
على سبيل النفاق فاتفق ان قال الملك يوما يجب علينا ان نسعى في تقرير مذهب ابي حنيفة وهو ان نامر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسية
وكان عرضه ان ينقل الناس من دين محمد الى دين المجوس والاكفاء بتعظيم الله بالسان الفارسي فعرض للملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت
فيهم الشمس الحلواني من اصحاب ابي حنيفة فانكر ذلك اشد انكار وافتى بحرام ذلك الوزير فثبت ان مذهبهم في هذه المسئلة مذهب مهجور ومترك
ولهذا السبب ترك ابو زيد الدبوسي قول ابي حنيفة في هذه المسئلة ولم يقل به احد من اصحابه انتهى واقول لا يخفى على الفطن العارف بدقايق الكلام

ان الرازي

ان الرازي قد اشار اشارة دقيقة بل جليلة في هذه الحكاية الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا بهذا الفتوى نقل الناس من دين محمد
الى دين المجوس لانه قد ذكر في اوايل الفصل الاول من القسم الثالث من مسائله المذكورة ان ابا حنيفة كان من الاعاجم وبان بعض ملوك الفرس
والاعاجم ملوك الفرس كانوا مجوسا بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض فتامل فيه التامل العريض
قال المص رفع الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة ومالك حتى ان بعضا
كره قراءتها في الصلوة وقد خالفا في ذلك العلم الضروري الحاصل بالتواتر انها آية وانها عدد سور الله الى قوله نستعين خمس آيات انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البسملة آية من كل سورة او هي آية في صدر كل سورة والفرض ان كل بسملة في جزء من القرآن على
تكرارها الاحاديث الدالة على ذلك وعند ابي حنيفة ومالك انها مكتوبة للتيمن في صدر كل سورة والاختلاف في صحة الخبر بعد دعوى التواتر
في هذا الحديث باطل انتهى **اقول** فيما ذكره غفلة عظيمة لظهور ان المص لم يدع تواتر ما ذكره من حديث العدد وانما ادعى تواتر كون البسملة آية
من كل سورة فان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة في ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور في حواشينا على
تفسير القاضي فليرجع اليه من اراد **قال** المص رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى ان آمين يبطل الصلوة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة
وخالفوا بذلك قول النبي كالشهوبين الناس ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الادميين وقول آمين من كلامهم انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يؤمن الامام والماموم والمنفرد في السرية والجهرية عقيب الفاتحة قصرا ومدا بلا تشديد فان
شدد عامدا بطلت صلوته وان يكون تامينه مع تامين الامام لا قبله ولا بعده فان فاته المعية عقب قراءته حتى اشتغل بغيره لم يعد ولو قال آمين
رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه ابو حنيفة في استحباب التامين بعد الضالين الا انه قال يقول المصلي سرا كالماموم
والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امن الامام فامنوا
فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا الخبر يدل على استحبابه واما ما ذكره انه يبطل الصلوة لانه من كلام الادميين فنقول
ما اريد من كلام الادميين ان اريد انه مخاطبة للادمي فهذا باطل لانه من مخاطبات الله تعالى والتضرع وطلب الاجابة من الله تعالى وان اريد انه ليس
من القرآن فكثير من الاذكار والتسبيحات وادعية الصلوة وليس من القرآن وان اريد انه كلام مخترع للادمي ولم يرد به خبر فقد ذكرنا السنة المشهورة
من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التامين وانه امر به وذكر ثوابه فضايله وانه موجب للغفران فلا يكون من جملة مبطلات
الصلوة كان عمل انتهى **اقول** قد اجاب المص قدس سره في كتاب المنتهى عن الاستدلال بحديث ابي هريرة بمنع صحة السند مستندا بامام
من ان ابا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة آلاف دينار
الزمه بها بعد ولاية البحرين واذا كانت هذه حاله كيف يركن عليه ويوثق بروايته ونقل عن ابي حنيفة انه لم يعمل برواية ابي هريرة انتهى واقول قد تقدم
تفصيل الواقعة ياقوت الحموي في معجم البلدان وغيره وفي غيره ونقل عدم عمل ابي حنيفة برواية ابي هريرة ابو المعالي الجويني الشافعي المسمى بامام
الحرمين في رسالته المعمولة لبيان حقيقة مذهب الشافعي فليطالع فيها واما ما ذكره الناصب من الترديد الثلاثي فمردود بان المراد من كلام
الادميين ما ليس بقرآن ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله ص ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن
وآمين ليس شيء منها اما عدم كونه قرآنا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلانه اسم الدعاء الذي هو استجب كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره
في غيره والفرق بين الاسم والمسمى ظاهر ولا يستلزم الاذن في امر الاذن فيما عداه وايضا التامين استدعاء سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد فعلى
تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا وايضا لو كان النطق بها تامينا لما جاز الا لمن قصد الدعاء وكذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا
فللمنع مطلقا واما عندهم فللاستحباب مطلقا وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان آمين اسم من اسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء فيه **قال**
المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين الحمد وحدها انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق
ان مذهب الشافعي وجوب قراءة الحمد في كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي قتادة ان النبي
كان يقرأ في الظهر في الاولين ام الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخيرتين ام الكتاب وفيه معنا الاية احيانا الحديث وايضا قوله ص لا صلوة لمن لم يقرأ فاتحة
الكتاب اما ان يراد قراءتها في الصلوة في ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد باجزاء قراءتها في ركعة فقط واما ان يراد قراءتها في كل
الركعات فهو المطلوب واما ان يختص قراءتها بالاولين فهذا تخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي وبطل مذهب
الشافعي وبطل مذهب من ذهب بالاكتفاء بالتسبيح فهذا من مخترعات ابي حنيفة وايضا خبر مع انه ناقض قوله حيث يجوز التسبيح ثم ذكر في مخالفة ابي حنيفة لفعل
النبي ص ان النبي كان يقرأ في الاخيرتين بالحمد فيلزمه في جواز التسبيح مخالفة النبي ص ومذهب ابي حنيفة انه يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقط وهذا افضل
وان سبح او سكت جاز فهو يرى قراءة النبي في الاخيرتين من المندوبات فلا مخالفة لفعله انتهى **اقول** ان المص قدس سره لم يتكلم ههنا على مذهب
الشافعي بشيء فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد ارتكب ذلك في اكثر المسائل واما ما ذكره من ان تخصيص قراءة الفاتحة بالاولين تخصيص
بلا مخصص فمردود بان المخصص ذلك بروايات اهل البيت عليهم السلام لكن لكفى بجعل مخالفة فعل النبي ص المعلوم من رواية ابي قتادة حجة على ابي حنيفة

فلذا روى مولف المنتهى ان ما جاء لا يجوز العمل في الصلوة ولا يجاء عمل حتى طويل انتهى قال ان هذه الصلوة لا يصلح بها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن

قراءة السورة او كلمة

اي صلى قال الشيخ البهائي والد الشيخ

كما يجوز على الصلوة بالنص المستفيض من السنة

دون مخالفة احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح الاخيرتين انما علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه وتلك الروايات
مما لا يصير حجة على ابي حنيفة واضرابهم بحسب اعتقادهم على انه لا دلالة لرواية ابي قتادة على وجوب قراءة ام الكتاب في الاخيرتين ايضا ولعل من فهم ذلك
منها انما فهم من قوله فيهما الآية احيانا وانت خبير بانه لا يدل على قراءة ام القرآن في جميع الاحيان فلا يدل على تعيين قراءة ام القرآن على
الاطلاق واما ما توهمه الناصب من مناقضة انفسهم بانه يلزم على مذهبه مخالفة فعل النبي في تجويز التسبيح فهو غير مرضي من ان احاديث اهل البيت
عليهم السلام ادخلت بعد فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك ان فعل النبي كان احد الامرين من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره
من ان ابا حنيفة يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقط فان اراد انه يوجب القراءة في الاخيرتين فهو كذب ظاهر كما يدل عليه نقله كلام الناصب
وان اراد بانه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي ما ذهب اليه ابو حنيفة من
جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه المنافيات لكان خيرا له وكل ميسر لما خلق له **قال** المصنف رفع الله درجته يجب
ذهب الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ بعض آية من اي موضع شاء من القرآن بالعربية وغيرها ما عدا
لغة شاذة وقد خالف بذلك قوله تعالى بلسان عربي مبين انا انزلناه قرآنا عربيا فالقارئ بغيرها لا يكون قارئا بالقرآن انتهى **قال**
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربي ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة للعاجز لدفع
الحرج ولا مخالفة لقوله تعالى بلسان عربي فانه لا نزاع في ان القارئ بالترجمة لا يقرأ القرآن ولكن يقرأ ما يدل على القرآن وهو اقرب من سائر الاذكار
فلا استدلال عليه بما ذكره انتهى **اقول** تشنيع المصنف رحمه الله على ابي حنيفة انما هو لاطلاقه جواز الترجمة بحالة الاختيار لا جواز الترجمة عند العجز
عن العربية موضع وفاق وهذا الناصب لما ضاق الخناق وعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة ليساوي له الاصلاح
وما زاد بهذا الا الفساد وقد قال في الينابيع شرحا لان الركن عند ابي حنيفة ما يقع عليه اسم القرآن سواء احسن العربية ام لا ذكره في الوافي وفي الهداية
عنه مطلقا عند صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال محمد بن حزم في كتاب المحلى من قرأ ام القرآن وشيئا من القرآن وهو يحسن العربية او لا يحسنها ترجما بغير العربية او بالفارسية
عربية غير الالفاظ التي انزل الله تعالى عامدا لذلك وقدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرآنا عربيا غير ذي عوج
وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا واحاله ترتيبه القرآن تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم عز وجل قوما ضلوا بذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه
قال ابو حنيفة يجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله عز وجل وانه في زبر الاولين قال ابو محمد هذا لا حجة له في هذا لان القرآن المنزل علينا
لسان نبينا ثم نزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به فقط ولو انزل على غيره لما كان انزاله ولا فضيلة له وهذا لا يقول به
مسلم ومن ان لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلغته بقول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولم يحل لمن يقرأ ام القرآن ولا شيئا من القرآن مترجما
على انه اذا تعسر عليه ان يقرأ لا من غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته يجب مذهب الامامية
الى وجوب الطمأنينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة لا يجب الانحناء الى هذا الحد بل اقل ما يقع عليه اسم الانحناء
ولا يجب الطمأنينة وقد خالف بذلك فعل النبي فانه ركع والطمأنينة كما قلناه وقال صلوا كما رأيتموني اصلي انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث يتمكن الراحتان ركبتيه ويشترط ان يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو لحظة والدليل
عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود
ثم ان حقيقة الركوع لا يتحقق بدون وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء ومطلقا ومذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر للركوع خاضعا
ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه بسطا ظهره وغير رافع ولا منكس رأسه فيجعل الطمأنينة وايصال اليدين الى الركبتين من السنن لا من الاركان
فلا مخالفة لفعل النبي لان صلوته الى امر الامة متابعتها كانت مشتملة على الفرائض والسنن وثابت انتهى **اقول** ويتوجه عليه ان فعل النبي
اذا لم يعلم جهته يحمل عند ابي حنيفة على الاباحة كما صرح به في اصوله من جهة الحكم بالسنية والاستحباب ايضا يدل على الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي
في كتاب المغني حيث قال لنا قول النبي صلى الله عليه وآله ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفق عليه وروى ابو قتادة ان النبي قال اسوء الناس سرقة الذي يسرق من صلوته
قالوا كيف يسرق من صلوته قال لا يتم ركوعها ولا سجودها متفق عليه قال لا تجزئ صلوة الرجل صلبه من الركوع والسجود انتهى قد روى ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا قمت الى الصلوة فاسبغ الوضوء كما امرك الله تعالى وتوجه بوجهك وتمضمض واستنشق واستنثر وغسل وجهك ويديك الى المرفقين وامسح برأسك ورجليك
الى الكعبين ثم كبر الله وحمده ومجده وبقرآن من القرآن ما اذن الله له فيه ويسر ثم كبر فاركع حتى تطمئن راكعا وخذ ركبتيك بيديك وفرج بين اصابعك وامكن لركوعك
ويسر ثم قل سمع الله لمن حمده وانتصب قائما حتى يأخذ كل عظم مأخذه ويقيم صلبه ثم كبر فاسجد وامكن سجودك ويسر ثم ارفع رأسك ويسر ثم كبر فارفع رأسك ويسر ثم اقعد على مقعدتك ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل ذلك
قال ابن حزم التحميد المذكور هو القرآن وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير القرآن وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه
وسجوده وبلا طمأنينة ومن العظائم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا واصلوا كذا وكذا فيقول قائل
بعد ان هذه الاخبار ان الصلوة تتم بدون ذلك مقلدا في الخطأ ممن لم يبلغه الخبر او بلغه فتأول غيره قاصدا الخلاف لرسول الله وكذلك من

قال المصنف رفع الله درجته يجب ذهب الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وه
ثبت
سواء احسنوا
احسن ام لا وبه قال الشافعي الخ
تعالى اعربي بعد ما عربيا مالك
النبي وهو ام القرآن صلوا
كما رأيتموني اصلي لا تجزئ
وعطل وكان مضاف الى
ابي حنيفة لا يجاوز
او وجه
عنه تعالى
قرآنا
بالفارسية
او لفظا لا يترتب
ما يكون يقرأ
لعله القرآن
انتهى

الباطل والمطلب بأن أوسع رسول الله ﷺ أن الصلوة لا تتم إلا بها فيعود إلى ما ذكرنا عند نفسه فهذه الأمور عرفت بعضها
ليس كذلك انتهى ما ذكره من أن صلوة النبي ﷺ التي أمر بها لا منتهى بتمامها مشتملة على فرائض أنه ذكر أن حواله من الطمأنينة
بالطمأنينة في الصلوة البيانية التي كانت مقصورة على بيان الواجبات وهذا تشتمل على الواجبات والسنن ولو سلم مقول الأسدي في كلام المؤلف
من أفعال الصلوة الواجبة أن يكون حكوما دليلا بالوجوب إلى أن يدل الدليل المنفصل على استحبابه وكم أبو حنيفة باستحباب الطمأنينة بأبو
مخالفا للأصل بدليل الخ قال المصنف رحمه الله درجته ذهبت الإمامية إلى وجوب الذكر في الركوع والسجود قال أبو حنيفة ومالك والشافعي
لا يجب قال مالك لا أعرف الذكر في السجود وقد احتج أنه لم يفعل النبي ﷺ وقوله تعالى فإذا نزل بسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم
ولما نزل سبح اسم ربك الأعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى قال الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي أنه ليس يقول في الركوع
ربي العظيم ولما أورد بحث محسن دليله السنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم
قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزل سبح اسم ربك الأعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة أنه سمعه كان يقول في
ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الأعلى الحديث هذا دليل على أنه كان يسبح بالتعظيم في الركوع وبذكر العلو في السجود وأما عدم
وجوبها في الركوع والسجود ورود غيرهما في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنها فالعدول عنها يدل على الاستحباب لا الواجب
العدول عنه وتركه ودليل ورود غيرهما في الركوع والسجود ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة أنها قالت إن رسول الله ﷺ
يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى مسلم والنسائي عن أبي هريرة قال كان رسول الله ﷺ يقول في سجوده
اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله وأوله وآخره وعلانيته وسره وليس شيء منها بتسبيح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود وكان
الصلوة هو السجود والركوع وبما وضع الجبهة والانحناء الخاص الذكر غير داخل في حقيقتها فلا يجب شيء منهما وفعل النبي ﷺ محمول على الندب كما
ذكرنا انتهى وأقول لا يخفى أن ما ذكره في احتجاج الناصبة برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عائشة وأبي هريرة المنصفين البغض الندب عند الشيعة
ولا أدري كيف يعمل بها أبو حنيفة ومن عمل بها أبو حنيفة مع ما سبق [illegible] عن أبي الفداء الحنفي من أنه لم يعمل [illegible] أبي هريرة ومن غضنا
عن ذلك نقول ليس شيء من الحديثين اللذين استدل بهما على عدم الوجوب لأن على ترك الذكر [illegible] الذكر في الحالة
يجوز أن يكون الذكر المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي أمر به في الأحاديث الأخر فلا يدلان على عدم الوجوب وما ذكره من أن ركن
هو السجود والركوع آه ففيه أن واجب الصلوة لا ينحصر في الركوع لو لم يكن شيء من أفعال الصلوة ركنا يلزم أن لا يكون واجبا مطلقا وهذا ظاهر
على العوام فضلا عن فقهاء الإسلام وأما ما ذكره من أن فعل النبي ﷺ محمول على الندب فمردود بأن الفعل الذي طلب به النبي ﷺ محمول
على الوجوب كما تقرر في الأصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح الينابيع في مسئلة تكبيرة الافتتاح فتذكر فإن شيخ [illegible] درجته
ذهبت الإمامية إلى أنه يجب رفع الرأس من الركوع والطمأنينة والانتصاب وقال أبو حنيفة لا يجب فيهما وقد احتج بأن فعل النبي ﷺ فإنه
فعله انتهى وأقول لا يخفى أن الناصب أسقط هذا الفصل من البين ولعل سقط من نسخته وغاية مرامه ذكره وتعرض له أن يتعرض له
بمثل ما هو من [illegible] رفع الله درجته [illegible] ذهبت الإمامية إلى وجوب وضع الجبهة على الأرض في السجود وقال أبو حنيفة إن شاء وضع جبهته
وإن شاء وضع أنفه وقد خالف فيه قول النبي ﷺ فإنه أمر أن يسجد على سبع يديه وركبتيه وأطراف أصابعه وجبهته انتهى قال الناصب حفظه الله
أقول هذا مذهب الشافعي أنه يجب أن يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم الحديث ومذهب أبي حنيفة أنه إن سجد على كور عمامته وفاضل ثوبه أو
[illegible] جبهته جاز فإن لم يستقر كما لو سجد الزحام على ظهر من صلى صلوته لا من يديه فعند أبي حنيفة يجب السجود باستقرار
الأمر على الشيء وقوله أو على الاستقرار ويجب وضع الجبهة على الندب والكمال انتهى أقول لا يخفى أن ما قد رضاه من حديث خباب بن
رافع نص في وجوب رفع الوجه [illegible] وأما ما رواه حبان في صحيحه عن ابن عمر [illegible] حديث طويل للثقفي السائل إذا سجدت فكن جبهتك من الأرض
[illegible] فيها [illegible] وجوب وضع الجبهة على الأرض [illegible] الجبهة على الأرض [illegible] الأنف كذا
[illegible] الاعتراف على كون العمامة [illegible] وحمل الأمر بوضع الجبهة على الندب مخالف لمذهب الحنفية [illegible] من أن الأصل [illegible] وقد وقع في
[illegible] أعلم بعد [illegible] بدون [illegible] عن أبي هريرة [illegible] قال [illegible] النبي ﷺ [illegible] الله عليه وسلم
[illegible] ثم [illegible] الأرض [illegible] ثم [illegible] الجبهة [illegible] كلفنا
[illegible] الأسباب [illegible] عن ابن عمر [illegible] أن يسجد على كور
عمامته حتى كبته [illegible] عن ابن سيرين [illegible] صبت عليها [illegible] سألت عبيدة أنسجد عليها قال [illegible]
الصاحب انتهى قال المصنف رحمه الله درجته ذهبت الإمامية إلى وجوب وضع اليدين والركبتين وإبهامي القدمين في السجود على الأرض
وقال أبو حنيفة والشافعي أنه يستحب [illegible] فعل النبي ﷺ وقال [illegible] إذا سجد العبد سجد معه سبعة وجوه [illegible]
وقد أمرنا أن نسجد على السبعة قال الناصب حفظه الله قول المشهور من مذهب الشافعي أنه يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين [illegible]

وذهب النووي إلى الوجوب لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ أمرت أن أسجد على سبعة أعظم على
الجبهة واليدين والركبتين وأطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب يحمل الحديث على الندب والكمال يقول أصل السجود وضع الجبهة
على الأرض أو ما يقوم مقامه من الأنف حتى يتقرر أن في الأرض والحديث يدل على أنه ﷺ كان مأمورا بهذا وليس كل شيء يكون الرسول مأمورا
به يكون الأمة مأمورين به لأنه كان مأمورا بالتهجد والأمة كانوا غير مأمورين به وفيه تعذر لأن يدل يصير حجة على الأمر العام كما حقق في الأصول
وأصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة أو ما يقوم مقامه على الأرض فيحمل بالأصل ويحمل الحديث على الندب والكمال ولا مخالفة للنص انتهى وأقول
حمل الأمر الوارد في الكتاب والسنة على الندب غير جائز إلا ببرهان آخر من النص لأن معنى الندب أن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل ولا يفهم
في اللغة العربية من لفظ افعل إلا تفعل إن شئت وليت شعري ما الفرق بين قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم وقد قال الشافعيون إنه أمر
وبين الأمر في هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا فإنه مع كونه أمرا في المعنى قال المحققون هذا
فرض ولا يقام بكتمه فالواجب هنا موندب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين وأما ما ذكره من أن صيغة الأمر لا يدل
يصير حجة على الأمر العام أو فيه أنه وإن لم يدل على أن يصير حجة لكن الظاهر في مثله تعميم الوجوب أو على سبيل التأسي والحمل على كون ذلك من خصائص
النبي ﷺ خلاف الأصل وخلاف الإجماع ولهذا لم يعد ذلك أحد من خصائص النبي ﷺ مع اهتمام الفضلاء في إحصائها وضبطها في كتب الفقه وغيرها وأما
ما ذكره من أن أصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة أو ما يقوم مقامه على الأرض فقد سبق ما فيه أن أصله مجرد وضع الجبهة وتعميمه عنه وعن وضع ما يقوم
مقامه من موضوعات المناصب وسلامة قال الله رفع الله درجته ومذهب الإمامية إلى وجوب الطمأنينة في السجود والاعتدال منه والطمأنينة فيه وقال أبو حنيفة لا يجب
الطمأنينة في السجود ولا يجب رفع الرأس لا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والأرض وفي رواية لا يجب الرفع مطلقا بل لو خر تحت جبهته حفرة فخر
جبهته إليها أجزأه عن السجود الثاني وإن لم يرفع رأسه قد خالف في فعله النبي ﷺ وقوله لمن علمه الصلاة ثم ارفع رأسك حتى تطمئن جالسا انتهى
وقال المناصب غفر الله له أقول مذهب الشافعي وجوب الطمأنينة في السجود والاعتدال منه والطمأنينة فيه بالغ في وجوبه حتى جعلها ركنا في
الركوع والسجود والاعتدال وحمل أبو حنيفة الحديث على الندب والكمال وعلى الأصل في الركوع والسجود مخالفة النص انتهى وأقول لا يذهب أن هذا
الحمل يحمل على الحامل على الشرع والقول بكمال نقصان وفي الأصل الذي عمل به خطاء فيلزمه مخالفة النص ولا أصل دليل يعتد به كما لا يخفى
قال الله رفع الله درجته ذهب الإمامية إلى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الأولى والثالثة ومنع أبو حنيفة من استحبابها
وقد خالف في ذلك فعل النبي ﷺ وروى أبو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال والله إني لأصلي بكم وما أريد الصلاة ولكني أريد أن أريكم
كيف رأيت رسول الله ﷺ يصلي قال وكان مالك إذا رفع رأسه من السجدة الآخرة في الركعة الأولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الأرض انتهى
قال المناصب غفر الله له أقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الأولى والثالثة وذهب أبو حنيفة
إلى عدم استحبابها لأنها ليست من هيئات الصلاة والحديث غير ثابت عنده انتهى وأقول تدبر أن عند ثبات أبي حنيفة لا يعتبر عند الخصم وإن عدم ثبات
ما لا يحصى من الأحاديث يدل على عدم تثبته في الحديث والفقه وكفى بذلك جهلا ونقصانا قال الله رفع الله درجته كما ذهب الإمامية إلى
وجوب التشهد الأول والصلاة على النبي ﷺ خلافا للشافعي وأبي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي ﷺ انتهى قال المناصب غفر الله له أقول مذهب
الشافعي أن التشهد الأول والقعود له مفترشا والتورك في الأخيرة بالسنة والشافعي مسنون وهو من الأبعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والدليل
عليه أن تركه وما يجبر بالسجود وما يجبر فليس بواجب ودليل أن تركه يجبر بالسجود فما ذكره البخاري في صحيحه في باب من لم ير التشهد الأول واجبا لأن النبي ﷺ
قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينة أن رسول الله ﷺ صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الأوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى إذا قضى الصلاة
وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل أن يسلم ثم سلم هذا دليل كونه سنة وإذا كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة وكلما يكون
من ذكاره يكون سنة والصلاة على النبي ﷺ من أذكاره فيكون سنة وما ذكرتم خالفوا فعل النبي ﷺ بما جعلوه بفعل النبي ﷺ انتهى وأقول تنبيه
عليه ما ذكره المصنف انتهى وحاصله أن الزام الدليل لا يدل على عدم الوجوب وإنما كان يدل على عدم الوجوب لو سقط الإلزام ويجوز أن يكون
البدل بجبر السهو فكان ذلك مكان وجبر الجبر أثبات الحج خلاف السنن أن قيل قد قال الشافعي إن جبر النبي ﷺ لا يكون الأفضل لا بأس عنه جبر ما ذكرنا من
جبرات الحج فإنه يتوقف على أن تحدث الصيام بلوبان جلدا نقص من الحج وهما بعد الخروج عنه وبان عتق الرقبة والصدقة وصيام شهرين جبر
نقص من الذنب وهو لا يجوز والأبعد تمام على أن منها الأحاديث وأما المصنف المنهي عن الجمهور دالة على الوجوب منها ما روي
عن ابن عباس أن النبي ﷺ أمر بالتشهدين والأمر للوجوب وعن ابن مسعود قال علمني رسول الله ﷺ التشهد وسط الصلاة وآخرها وأما ما ذكره

من الله جعل فعل النبي ﷺ في ذلك قائما مقام جعله ونسيانه لذهاب ما الذي قد عرف به بيان ثابت ان التشهد الاول سنة فليس الاتيان به سنة لا
فعله النبي ﷺ لا على وجه الوجوب وقد ثبت بهذا فعل النبي ﷺ ذلك فكيف يكون الصحابة هلا به نعم النزاع في انه فعل واجبا او ندبا والوجوب يجب
تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاخير والصلوة على النبي ﷺ والجلوس فيه مطمئنا بقدره **قال** مالك لا يجب
وقال ابو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي ﷺ وقوله قال ابن مسعود خذ رسول الله ﷺ بيده علمني التشهد قال اذا قلت هذا فقد
قضيت صلوتك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة على النبي ﷺ والجلوس فيه واجب وكان لما روي
عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع رسول الله ﷺ السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل
السلام على فلان فقال النبي ﷺ لا تقولوا السلام على الله وان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله الخ رواه الدارقطني والبيهقي وقال اسناده
صحيح وقال العلماء الدلالة من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا على انه فرض والثاني لا مرية ومذهب ابي حنيفة ان القعدة الاخيرة قدر التشهد
فرض والتشهد عنده واجب لانه لم يثبت بالدلائل القطعية لثبوته بخبر الآحاد وان صح ما رواه عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة لاحد
انتهى **واقول** يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي نسبه المصنف الى مخالفة فعل النبي ﷺ وانفرد في ذلك الرافعي الشافعي في العزيز بعول القعود للتشهد
الاخير والتشهد فيه واجبان خلافا لابي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه وخالفه مالك حيث قال لا يجب هذا ولا ذاك
انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية او غيره من كتب الحنفية فرأى المذكور فيه وجوب التشهد فزعم انه مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان كل ما هو مذكور
في كتب الحنفية لا يلزم ان يكون مذهب ابي حنيفة لربما يكون المذكور مما تفرد عليه فتواهم من اقوال اصحابه وايضا فرض القعود بقدر التشهد انما هو
لاجل التشهد ومن البين بعد شرعا وعقلا ان يكون ما لا يتم التشهد الا فيه فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا واعجب من ذلك
ما نقله ابن حزم عن بعض متقدميهم من انه قال الجلوس في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي ﷺ امر بالتشهد والقعود في الصلوة فصار التشهد فرضا
وصار القعود الذي لا يكون التشهد الا فيه فرضا اذ لا يجوز ان يكون غيره ما لا يتم الفرض الا فيه وبالجملة فتامل فيه وانما قول الناصب وان صح ما رواه
عن مالك الخ فتشكيك بارد لان صحته قطعية وقد قطع شارح الينابيع حيث قال ومذهب مالك ان التشهد مندوب انتهى واما قوله ومنها
وكذا في كثير من الاحاديث الصحيحة عندهم الذي يستدل بها المصنف في المسائل الآتية ان هذا الحديث لم يثبت عند مالك وابي حنيفة ولم يصح عنده
فمجرد تمويه وتدليس لانه ان اريد بصحة تلك الاحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فتوجه القدح على صحاحهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها اذ يلزم
قصور تتبع الفقيه الذي لم يطلع عليه وتقصير نظره ان حكم بضعف ما ثبت صحته عند آخرين عن آخرهم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه
الجواب عما سيأتي من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة قبل
اما باكمال الصلوة على النبي ﷺ والتسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج بالتسليم وبالكلام او بخروج الريح وما اقبح المذهب المؤدي الى الخروج من الدخول
بالريح لكن مثل الصلوة التي شرعها يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فانه ذهب الى جواز ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد كلب دبغا
جلد كلب بيده قطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكاة عنده ثم يتوضأ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل بعلية الاثم بدنه الى غسل الوجه عكس ما ورد به
القرآن ثم يقوم وعليه نجاسة ثم يكبر بالفارسية ثم يقرأ بالفارسية ما لا يحسن لا غير ثم يطأطأ راسه يسيرا جدا غير ذاكر ولا يطمئن ثم يهوي الى
السجود من غير رفع ثم يحفر يسير البنزل جبهته وانفه فيها من غير ذكر ولا طمانينة ولا رفع منها ثم ينهض الى الثانية ويفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير
تشهد بقدره ثم يخرج ريحا فهل يحل المسلم يومن بالله واليوم الآخر قبول هذه الصلوة وكونها ماموريا بها انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول
مذهب الشافعي ان الخروج من الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام عليكم او عليكم السلام المسنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح
انه ﷺ قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا التسليم للحديث ومذهبنا ان كمال الصلوة على النبي ﷺ يجزئ في الخروج
من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل متعمد او قول يدل على الخروج لان الصلوة على النبي ﷺ من جملة التشهد فجعلها علامة
للخروج او فعلا دالا على الخروج باطل ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فباي صنع
فلا باس به ثم يصفه بانه باب الخبث والنكاهة بالخروج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام ويدخل في وعيد قوله ﷺ من اهان عالما فقد اهانني
ثم ان كل ما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجه دليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى **واقول** ليس الوصف بالحدث لا من محدثات
ابي حنيفة نفسه كما ذكره شيخ الاسلام التفتازاني في هذا المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج عن الصلوة بفعل
المصلي فرض وذلك بان يبني على صلوته صلوة فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقال ليس بفرض وعن
بعضهم ان المعصية لا يكون فرضا فلا يكون صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب ان يكون ابي حنيفة في ذلك من رباب الخبث كما
لا يخفى على من له اول من اظهر حيث فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الشافعية وقد قال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد
لقدر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام او كلام او حدث او قيام او فعل غير ذلك اجزأه وقد وقع في هذا عن ابي المعالي الجويني
امام الشافعية رسالة لمولانا لبيان احقية مذهب الشافعي ما تضحك منه الثكلى حيث قال بعد عد قبائح فتاوى ابي حنيفة في ابواب

الطهارة جئنا الى الصلوة فوافق الشافعي الاصل الذي عليه بناء الصلوة من الدعاء الى الخضوع والخشوع وقال المعنى المهم من الصلوة الخضوع
والخشوع واستكانة النفس ومحادثة القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القرآن والابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة لا يلزم
الاصل ويخالفه حتى طرح اركانا وشرائط حتى رجع حاصل الصلوة الى قرأت كنقرات الديك واذا عرض قل صلوته على كل عامي جلف غبي كاع امتنع عن
اتباعه فان من عنده مستنقع نبيذ ولبس جلد كلب مدبوغ واحرم بالصلوة مبدلا بصيغة التكبير ترجمة تركيا او هنديا ويقتصر في قراءة القرآن على
ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك الركوع بنقر نقرتين لا تعود بينهما ولا يقرأ التشهد ثم يحدث عمدا في آخر صلوته بدل التسليم ولو انفلت منه ريح سبقه
الحدث يعيد الوضوء في اثناء صلوته بعده فان لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يتخلل عن صلوته على الصحة والذي ينبغي ان يقطع به كل ذي دين ان مثل هذه
الصلوة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى صلى الله عليه وسلم الدعاء الناس اليه وهي تطلب الاسلام وعماد الدين وقد نعلم ان هذا القدر اقل الواجب
في الصلوة التي بعث بها النبي صلى الله عليه وسلم وما عداها آداب وسنن ويحكى ان السلطان يمين الدولة وامين الملة ابا القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب ابي
حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكانوا يدمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يستفسر الاحاديث فوجد الاحاديث اكثرها موافقا
لمذهب الشافعي فوقع الاتفاق على ان يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر فيه ويختار ما
هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة مسبغة وشرائط معتبرة من طهارة وستر واستقبال القبلة واتى بالاركان والهيئات
والسنن والآداب والفرائض على وجه الكمال والتمام وكان صلوة لا يجوزها الشافعي ولا يصلي ركعتين على ما جوزه ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ رأسه
بالنجاسة وتوضأ بنبيذ التمر وكان في يوم الصيف بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه معكوسا منكوسا ثم استقبل القبلة و
احرم بالصلوة من غير نية واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ آية بالفارسية وبرك سبز ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع
ثم تشهد وخرج من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة ابي حنيفة فقال السلطان لولم تكن هذه لقتلتك لان مثل هذه الصلوة لا يجوز
ذو دين ولكن الحنفية لئن يكون هذه صلوة ابي حنيفة وامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان نصر ابنا كاتبا يقرأ المذهبين جميعا فوجد
الصلوة على مذهب ابي حنيفة على ما حكاه القفال فاعرض السلطان عن مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت الصلوة التي جوزها
ابو حنيفة على الفقهاء لامتنع من قولها انتهى كلامه وانما اطنبنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المستوقفة للمارة ليعلم اصحاب الناصب من كان بيته من
الزجاج لا يرجم الناس بالحجارة **قال** المصنف رفع الله درجته كذهبت الامامية الى ان تعمد الكلام مبطل للصلوة وان كان لاصلاحها كقوله لامام
قد سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الآدميين انتهى
وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان ترك الكلام من شروط الصلوة فيبطل عمده كوضوء لان الكلام مع الآدميين مناف للصلوة
وان ما صح مما روي عن مالك فمحمول على انه مبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة مجوز للضرورة عنده انتهى
واقول اظهار التشكيك بقوله ان صح يدل على جهله وتجاهله فان ما ذكره المصنف من مذهب مالك ههنا مذكور في اكثر كتب الشافعية
وغيرها ومنها الينابيع وشرحه فقد قال فيها ان مذهب مالك على ما في العمدة والارشاد ولدى احمد في رواية عنه في المستوعب لا تبطل الصلوة
ان تكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله لامام قد حين قام في موضع القعود وبالعكس لما روي ان ذا اليدين وغيره تكلموا ولم يحكم
بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدور ذلك على وجه النسيان او الجهل بالمسئلة والنسيان والجهل عذر هذا واما قوله فمحمول على انه
مبطل اذا تعذر حمله بان مثل هذا انما يقال اذا حمل المعترض كلام غيره على معنى آخر لكن المصنف انما فهم الحمل على هذا ثم اعترض عليه فلا يدفع الا باصلاح
الحمل المذكور كما لا يخفى واما قوله فما يكون من مصالح الصلوة مجوز للضرورة عنده فمردود بان ليس الكلام في الضرورة بضرورة ان الضرورات
تبيح المحظورات عند الكل وانما الكلام في مجرد المصالح والروابط ولا ضرورة شرعا في مثل قوله لامام قد حين قام في موضع القعود وبالعكس
اذ يصح صلوته شرعا اذا اتم من غير موافقة مع الامام في الباقي ومن غير حاجة الى التنبيه على خطائه فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول وغائط او ريح في صلوته بطلت وقال مالك وابو حنيفة والشافعي يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك
المعقول حيث جمعوا بين الضدين وهما الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء فقاء او احدث متعمدا قال الشافعي انه يبني وهذا
وهذا الغريب من الاول انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان من سبقه حدث في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته
هذا هو المذهب الجديد المفتى به وفي القديم يبني لما روي في الحديث انه صلى ركعتين من الظهر ثم قام فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت
يا رسول الله فقال صدق فقالوا بلى فاتم الصلوة وبنى هذا دليل الائمة في صحة البناء واما ما ذكره انهم خالفوا المعقول فهو المعقول لان
الذي يبني ما دام محدثا لا يبقى انه مصل فلا جمع بين الحدث والصلوة انتهى **واقول** الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال
عليه السلام من قاء او رعف او مذى فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما ذكره الناصب من الحديث
فهو من اختراعاته فانه قد اضاف على ذي اليدين قوله فاتم الصلوة وبنى وهذا يدل على كذبه واختراعه ما ذكره المصنف سابقا من حديث ذي اليدين
بحث عصمة النبي عن السهو وانه جمع بين الصحيحين فذكره بالجملة المستدل لهذا في ذلك بحديث ذي اليدين وانما استدلوا بآثار ضعيفة واحد

منها مرسل والباقي في طريقها اسمعيل بن عياش وعبد الرحمن بن زياد والاول ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى
ثم قال واما الحنفيون فانهم تناقضوا وقاسوا على ما ذكرنا الاخبار المذكورة جميع الاحداث التي لم يذكر فيها ثم لم يقيسوا الاحتلام على ذلك
هذا تناقض وما جاء قط اثر صحيح ولا سقيم في البناء من الاحداث في حاله كالبول والريح والمذي واما النص على ابطال ما صلى فهو ان
عبد الله بن الربيع كما قال ثنا محمد بن اسحق بن السليم ثنا ابن الاعرابي ثنا ابو داود ثنا احمد بن حنبل ثنا عبد الرزاق ثنا معمر عن همام بن منبه
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم لا يقبل الله صلوة احدكم اذا احدث حتى يتوضأ وروينا هذا من طرق فاذا صح ان الصلوة ممن احدث
لا يقبلها الله حتى يتوضأ وقد صح بلا خلاف ما بينا ان الصلوة لا تجزي الا متصلة ولا يجوز ان يفرق بين اجزائها بما ليس صلوة فنحن نسئل من
يرى البناء للمحدث فنقول اخبرونا عن المحدث الذي امرتموه بالبناء من حدث فيخرج فيمشي فيأخذ الماء فيغسل حدثه ويستنجي فيتوضأ فيمر
الى ان يأخذ في عمل الصلوة اهو عندكم في صلوة ام هو غير صلوة لا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو في صلوة اكذبهم قول رسول الله صلعم ان
الله لا يقبل صلوة من احدث حتى يتوضأ ومن المحال الباطل ان يعتد له بصلوة قد ايقنا ان الله تعالى لم يقبلها فصح ان عمل صلوته الذي
كان قبل قد انقطع واما اجره فباق له بلا شك الا انه الان في غير صلوة بلا شك اذ هو في حال لا يقبل الله معها صلوة وان قالوا بل هو في غير
صلوة قلنا صدقتم واذا هو في غير صلوة فعليه ان يأتي بالصلوة متصلة لا يجوز ان يفرق بين اجزائها وهو ذاكر فاصل بما ليس من الصلوة وبوقت ليس
هو في صلوة وهذا برهان لا مخلص منه انتهى كلامه وتنقيح منه ما ذكره المص لزام القوم بالجمع بين الحدث والصلوة وخروجهم عن المعقول ايضا
فتامل قال المص رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى ان من قدر على القيام وعجز عن الركوع يجب ان يقوم في صلوته ولا يسقط عنه لعجزه عن
الركوع وقال ابو حنيفة هو مخير بين ان يصلي قائما او قاعدا وقد خالف بذلك قوله تعالى وقوموا لله قانتين وخالف الاجماع الدال على وجوب
القيام على القادر وكيف يسقط عنه فعل لعجزه عن غيره انتهى وقال الناصب حفضه الله قول مذهب الشافعي ان القادر على القيام في
الصلوة ليس له ان يقعد وكذا في كل ركن من الاركان واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فلانه يسمى عاجزا فاذا ظهر عجزه في الاتيان ببعض الاركان فهو
مخير بين الاتيان ببعض اخر وبين الاقتصار بما هو قادر عليه كالقعود ولا مخالفة للنص لان النص ورد في حق القادر مطلقا انتهى واقول
ان اراد ان العاجز عن الركوع يسمى عاجزا على الاطلاق فبطلانه ظاهر وان اراد انه يسمى عاجزا عن الركوع وبالاضافة اليه فهذا لا يستلزم سقوط
ما عدا الركوع من الاعمال عنه كما ذكره المص قال رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى استحباب سجدة الشكر وقال مالك مكروه وقال ابو
حنيفة انها ليست مشروعة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان الاعتراف بنعمة الله تعالى وشكره علينا واجب وابلغ انواع الشكر
وضع الجبهة على الارض ذلا لله تعالى واستكانة وتضرعا اليه واما النقل فقوله تعالى واشكروا لي وقال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم واعظم مراتب الشكر
السجود وكان رسول الله اذا جاءه شيء يسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله صلعم واطال السجود فلما رفع رأسه قلنا له سجدت فاطلت السجود
قال نعم اتاني جبرئيل صلعم فقال من صلى عليك مرة صلى الله عليه عشرا فخررت شكرا لله ولما اتى بشر ابن ابي جحم سجد شكرا لله وروى عن ابي
داود في صحيحه عن ابي بكرة ان النبي صلعم اذا جاءه امر سر به او بشر به خر ساجدا شاكرا لله وروى الحميدي في جمعه بين الصحيحين ان النبي صلعم قال ما من
عبد يسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط بها خطيئة وروى ان النبي صلعم زار فاطمة عليها السلام يوما فصنعت له عصيدة من تمر ثم قدمتها بين
يديه فاكل هو وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي صلعم من الاكل سجد فاطال ثم بكى في سجوده ثم ضحك ثم جلس وقال له امير المؤمنين
يا رسول الله سجدت وبكيت وضحكت فقال صلعم اتاني ملك فقال اني اتيتكم مجتمعين سررت بذلك فسجدت لله تعالى شكرا فهبط جبرئيل فقال انك
سررت باجتماع اهلك فقلت نعم فقال اني مخبرك بما يجري لهم ان فاطمة تظلم وتغصب حقها وهي اول من يلحقك امير المؤمنين يظلم ويؤخذ
حقه ويضطهد ويقتل وولدك الحسن يقتل بعدك ان يؤخذ حقه بالسم وولدك الحسين يظلم ويقتل ولا يدفن الا الفراء فبكيت ثم قال من زار
ولدك الحسين كتب له بكل خطوة مائة حسنة ورفع عنه مائة سيئة فضحكت فرحا بذلك والاخبار في ذلك متواترة وكذلك التعفير فيها
مستحب عند الامامية وخالف الفقهاء في ذلك وقد خالفوا فيه ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة قال قال ابو جهل هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم
فقيل نعم قال واللات والعزى لئن رأيته يفعل ذلك لاطأن على رقبته ولاعفرن وجهه بالتراب فراه يفعل ذلك فاراد ابو جهل ان يفعل ما عزم
عليه فجاءت الملائكة بينه وبينه انتهى وقال الناصب حفضه الله قول مذهب الشافعي ان سجود الشكر سنة عند مفاجأة نعمة ورد نقمة مبتلى
بمصيبة وبلية ويستحب لاظهار الاخيرة ومن قال بعدم استحبابها فلعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكره من مخالفة العقل والنقل فليس بوارد
اما العقل فلانه يحكم على تقدير صحة حكمه على وجوب السجدة واما النقل فكذلك واما استحباب التعفير الاستدلال بقول ابي جهل
فهو استدلال الاثار الغريبة انتهى واقول ان اراد من قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده كلام صدر عنه على طريقة الاحتمال الاصل
[illegible] ان [illegible] عوف مشهوران وقال استدل بهما صاحب البيع على مذهب الشافعي
[illegible] ابي بكر وعبد الرحمن [illegible] على حديث ابي بكرة [illegible] احاديث اخر وحكم بصحتها وهو من اصحاب الحديث
[illegible] العقل [illegible] على وجوب السجدة [illegible]

ضهد
كسر فرقا اضطهد
واضهد بها يوطيه
١٢

حكم العقل على وجوب الشكر واستحبابه ثم كلام المص لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ويلزم منه حكم
العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من ابلغ انواع الشكر كما ذكره المص او من اقوى اجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والتبجيل اظهار الاعمال خضوعا فيكون
مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يتذكر الله تعالى عمره والا لما اتى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ايراده في جانب النقل فتأمل
مع انه يعضد ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع على وجوب السجود على الارض لا على عضو ومحمول التحرك بحركته حيث قال لنا قضية
وقوله عم الزم جبهتك بالارض انتهى ثم من غاية جهل الناصب قوله ان المص استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد استدلاله بذلك ههنا
اذ الاحتجاج على تابع ابي جهل بقول ابي جهل الزم فانهم قال المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما يمر بين يدي
المصلي وقال احمد بن الحنبل يقطعها الكلب الاسود والمرأة والحمار اذا جاز واعليه قد خالف في ذلك قول النبي المتواتر لا يقطع الصلوة شيء وادرؤا
ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع الصلوة عبور شيء بين يدي المصلي سواء
كانت سترة او لا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد اخذ
بظواهر الاحاديث ولم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة للنص انتهى واقول الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع للتقصير في التتبع والاجتهاد
وتحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك مع تواترها مغني كما قال المص والقول بعدم الثبوت تمويه وهن من بيت العنكبوت كما مر واقد اجيب
عن الاحاديث الموهمة للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر بالشغل بما مر ولا التفات اليها لا تقطع الصلوة وافسادها
ويدل على صحة هذا ان ابن عباس مع احد رواة قطع الصلوة بذلك وروى عنه انه حمله على الكراهة وايضا حديث ابن عباس معارض برواية
اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على حمار اتان ورسول الله يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وارسلت
الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي احد فلانه عم صلى وعائشة معترضة بينه وبين القبلة فتأمل قال المص رفع الله درجته كط
ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم وصلوة وزكوة وحج وحال اسلامه ولا وجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة لا يجب قضاء شيء
من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك ذريعة وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان المسلم
اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع الفساد واما المنقول فقوله عم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو نام ونفرض ان شخصا نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه بمقتضى هذا
الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات عنه من العبادات ايام ارتداده واما ما كان حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم
يصرح ابو حنيفة الى ان المرتد لم يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما استدل بظاهر ما روي عن رسول الله ص الاسلام
يهدم ما كان قبله فاقتضى الهدم القضاء الحاصل من ترك عباداته قبل الردة لان الاسلام هادم لكل ما صدر قبله ولو كان مستندا بظاهر
هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفة للمعقول حيث صح الخبر وكذا المعقول انتهى واقول الظاهر ان الناصب عما انكر ذهاب ابي حنيفة الى ما نقله عنه
لجواز انه لم يجده في شرح الوقاية مع انه مذكور في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع فقد المذاهب الاربعة وشرحه الانصاري على الشافعي ولنذكرها فيها من
نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مع الرد على ابي حنيفة ولنقتصر على ان ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد
لانه التزم بالاسلام وعنده ولده في رواية لا يجب عم للاحباط لقوله تعالى ولا يحبطن عملك قلنا الاحباط بها مع الموت لقوله تعالى ومن يرتدد منكم
انتهى وقال الشافعي ويجب قضاء الصلوة على المكلف المرتد لان المرتد التزم باسلامه احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر
الاصلي فانه لم يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والمعنى فيه ان ايجاب القضاء ينفره عن الاسلام والردة
لا يلتحق بالكفر في ذلك عند ابي حنيفة ومالك ولدى احمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مطلقا سواء فاتت حال الارتداد او قبله للاحباط العمل
بالردة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا حبط عمله علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء وفي طهيرة الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد
في الوقت وفي بحر الحنابلة واذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم وحج ان لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة
روايتان وفي كافيهم لا يجب القضاء على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة وفي وجوبها على
المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة وحاصل الجواب عن استدلالهم بالاية
الاحباط بالردة مسلم اذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو كافر
حبطت اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب المحيل كان ينكر ما نسبه المص ههنا الى ابي حنيفة من
مذهب العليل وزعم انه في ذلك الانكار وجد الخلاص سبيلا وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار ومشاركة اثنين اخرين
معه من ائمة النار في ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شانه شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فآب وما له اذنان قال المص رفع
الله درجته ل ذهبت الامامية الى من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت عن التعلم يكبر الله ويحمد الله تعالى ويسبح بقدر قراءته وقال ابو حنيفة

جنابت من الاوث
شكوا الى النبي
من الزنا في بحر
فاذا بكا اي اشتد بكاؤنا
منه فوق الماء

يقوم مساكنا غير ذاكر وهو يخالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان الذكر انما يجب بالقراءة من السكوت واما النقل فقوله عليه السلام اذا قام احدكم
الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله تعالى ثم ليكبر فان كان معه شيء من القرآن قرأ به وان لم يكن معه فليحمد الله وليكبره والامر يقتضي الوجوب انتهى
وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه ان عجز عن تعلم الفاتحة او ضاق الوقت يأتي بالذكر في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت
واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل الا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت
على هذا لم يلزمه مخالفة العقل ولا النقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالاقرب بما رضه توقيف البدل الى صحة الدليل
من النص واما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى **واقول** قد ذكر الكلام في انكار ثبوت النص وانه لا وجه له فتوجه ومن العجب ان ابا حنيفة قد اثبت
بقياسه الباطل واستحسان عقله الناقص الوضوء بما حكم بوجوبها واستحبابها من الابدال والامثال وههنا لا يجوز الاتيان بالبدل
قياسا على نظايره واي فرق بين ترجمة التكبير بدلا عنه وبين ترجمة الفاتحة بدلا عنه حتى جوز الترجمة في الاول ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعين
السكوت فالسكوت عن اصلاح ذلك اولى كما لا يخفى **قال** الناصر رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالماء المغصوب خالف جميع
العلماء فيه وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلا والقبيح لا يقع مأمورا به والوضوء مأمور به
فهذا ليس بوضوء معتبر في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر على تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه و
الحرام لا يقع عبادة انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل فباطل لان الدليل افاد
قبح التصرف في مال الغير في العقل وتحريم التصرف في مال الغير في النقل وهذا تفسير الغصب والنزاع في ان الغصب حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها
والدليل لا يفيد البطلان لامكان اشتمال الحلال والحرام اذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه و
كذا الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته في صحته وحرمته من جهة كون الماء مغصوبا
وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة فيما مضى انتهى **واقول**
الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة حقة مطوية في دليل المص وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية واحتياجها
الى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك مما مر الاشارة اليه سابقا في المباحث الاصولية ونقرر الكلام فيه ههنا بعبارة
اخرى ونقول ان الاصوليين وضعوا اصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب والثوب المغصوب وهو ان
المنهي عنه اذا لم يكن جزء المأمور به ولا لازما له بل المأمور به مجمع بينه وبين المأمور به باختياره من غير ضرورة فدعوه اليه صح منه ذلك
الفعل المأمور به وكان طائعا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول دار فدخل الدار و
خاط الثوب فيها عد طايعا بخياطة الثوب عاصيا بدخول الدار اما اذا كان جزءا او لازما كما لو امره بخياطة ثوب ونهى ان يخيط بخيوط مغصوبة
او ان يضم اليه صلة سرقها فخاطه بتلك الخيوط او ضم تلك الوصلة لم يقع منه ذلك الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب
من قبيل الثاني لان استعمال الماء جزء الصلوة اذ لا تحقق لها بدونه وان ابيت الجزئية فلا يسعك ابا الشرطية واللزوم اصلا فلا يصح الوضوء
بالماء المغصوب **قال** المص رفع الله درجته **لب** ذهبت الامامية الى انه يجوز المجنب الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز و
قد خالف في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول استثناء غير المسجدين من الاية
وليس عليه دليل فان العبور جائز مطلقا في كل المساجد واما ما ذكره ان ابا حنيفة خالف النص فهو غير وارد لان الاية ليس نصا في المساجد بل
اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة جنبا قبل الاغتسال الا بالتيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنبا الا عابري سبيل
فان العبور لا بأس به وعلى هذا تخصيص المسجدين يحتاج الى سنة مشهورة ولم يثبت ولا يلزم ابا حنيفة مخالفة النص على حمله معنى اخر انتهى
واقول ليس في كلام المص استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى بل فيه استثناء المسجدين بقوله عدا المسجدين ونحن
نعترف بان هذا الاستثناء من رأيه واستنباطه من الاية واحاديث اهل البيت عليهم السلام لكن انما ذكرناه لانه لو لم يذكره لكان كاذبا
في الاخبار عن مذهب الامامية بذلك على وجه الاطلاق لانه اراد ان يجعله مناط الاثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب المجهول على
اعوجاج الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الاية فهو ان الظاهر ان عموم الاستثناء انما هو في شمول الحكم المذكور لما عدا في شيء من المساجد
على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها بطريق الاجتياز ولجواز ان لا يجوز
الدخول في بعضها اصلا ففي الاية اشارة الى التخصيص ايضا وهذا كما اذا قلت لا يحج الامير الا راكبا وما صليت في المسجد الا يوم الجمعة فان معنى
الاول نفي الحج عن كل امير على هذه الصفة لان منهم من لا يحج اصلا ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء من المساجد في غير يوم الجمعة واثباتها
في بعضها يوم الجمعة لا اثباتها في جميعها فيه لجواز ان لا يصلي في بعضها اصلا وكذا قولك ما جاء في الاغالمون وما جالست الا علماء و
اكرمت القوم الا جهالا الى غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب والحاصل ان العموم المعتبر في الاستثناء ونظايره من صور التخصيص انما هو في
المفهوم لا في المنطوق مع ان عموم المفهوم ايضا مختلف فيه بين الاصوليين والملخص ان الاية ليست عامة كما فهمه الناصب موافقا لبعضهم

حتى يكون التخصيص خلاف الاصل ويحتاج الى دليل ولم يحتج تعيين الخاص الفهو من الاية يحتاج الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان بعض المساجد الذي
فهم من الاية تخصيصه بعد جواز الدخول فيه صلاة او لجاز ان يكون هو المسجد بن لزيادة شرفها لله تعالى ويعضده روايات اهل البيت كما مرة الاشارة
اليه واما ما ذكره في توجيه مذهب ابي حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الاية لا تقربوا الصلوة جنبا اه ففيه ولا ان ما ارتكب فيه لاستقامة المعنى
من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تعالى جنبا وتقدير قوله تعالى يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بعد قوله تعالى الا عابري سبيل تكلف لا يليق
بالقرآن الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله تعالى ولا جنبا على النهي عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله
لا تقربوا الصلوة لكن لا يتوجه عليه ان المسافر انما لا يجوز له ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما فيجوز له قربانها جنبا
فكيف اطلق حالة السفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما مر وثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة قبل الاغتسال الاستيعاب
مختص بالمسافر بل يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقده او لمرض او لغيره هذا واما من حمل النهي عن قربان مواضع الصلوة
وهي المساجد اما على حذف المضاف او اطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل فقلة التكلف في تفسير ظاهر مع
افادة تاريخ العلم بالنهي عن قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الاية ليست نصا في المعنى الاخير مع رجحانه جدا ومرجوحية المعنى
الاول كما عرفت فكان ينبغي ان يفتى بالراجح دون المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين فح يحصل التعارض ويقتضي التوقف في الحكم لا الحكم
باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يكن الرجوع الى القرآن والسنة بالمرة وكان مدار فتاويه على القياس
واستحسان رايه وانما تكلف الاحتجاج بما على اقواله بما لا ينهض حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه لجواز ان يدفعوا عنه شناعة
ما اشتهر من ابتناء مذهبه على مجرد الراي الفاسد وطرح القرآن والسنة حتى سمي هو واصحابه باهل الراي فتدبر قال ثم رفع الله درجته
ج ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد الا باذن ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن
وقال الشافعي يجوز ايضا الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص قال الله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا علل عدم
قربانهم بانحصار احوالهم وصفاتهم وذواتهم في النجاسة فلا خلاف في وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات باجمعها والعجب ان ابا حنيفة منع
المؤمنين من دخول المسجد جنبا وقد سوغ الله تعالى في كتابه دخول المشركين الدخول فما منع الله تعالى منه هل هذا الا تحريم ما احل الله وتحليل ما
حرم الله بنص القرآن انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار قسمان الاول الحرم
ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا الا اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا
جاء رسول من بلاد الكفر والامام في الحرم يخرج اليه كلا ولو يبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد الحرام بعد
عامهم هذا الثاني مالك الحجاز ولا يجوز للكافر ان يقيم بها وان سافر للتجارة فلا ما بين ولا يقيم اكثر من ثلاثة ايام الثالث سائر بلاد الاسلام ويجوز
للكافر الاقامة به سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا مذهب الشافعي واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة
عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة العينية فلا يفيد القياس عدم دخول الكفار سائر المساجد والعجب انه يمنع من القياس
ثم استدل بالقياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعو الى دخولهم المساجد للعمارة والقمامة وغيرها
من الضرورات انتهى قال المقيم الذي نقله عن الشافعي سقيم ليس عليه دليل منتج ولا عقيم واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس نجاسة عينية
بل هي نجاسة حكمية اه غير مستقيم حيث كان هذه المقدمة مبنى مذهب الشيخ المحترم ههنا وفي غيره من الفروع رايتنا ان نفصل فيه الكلام ونحقق
المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا في ان المشركين انجاس نجاسة عينية او حكمية فذهبت الامامية من الشيعة الى الاول وبه قال ابن عباس
وحكم بان اعيانهم بجنسه كالكلاب والخنازير وخالفت الفقهاء الاربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تاويل الاية على وجوه الاول انهم انما سموا نجسا
لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لان الجنب والنجس لا يجوز له ان يدخلها الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة
كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس لا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صيرورة الاية شاهدا باثبات
النجاسة العينية للمشركين على اختلاف اصنافهم المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا يقدم ان انتهاء الحكمية مع
التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها بل يصرح الكن ليست بنجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه
يطهر بالاجماع بل عينية من وجه لتعديها مع الرطوبة وحكمية من وجه لارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل فهي اذا كنجاسة بدن
الميت المركبة من العينية والحكمية لتعديها مع الرطوبة بتوقف ازالتها على النية كما ذكره السيد المرتضى ره في الانتصار وبما حررناه وحققناه
ظهر المناقشة في كلام كنز العرفان حيث نفى عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية فقط وان دفع ما قال الاكثر من تعديه من انهم لو كانوا
انجاس العين لما طهروا بالاسلام هذا ويدل على ارادة ما قلناه من منطوق الاية قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه
الاية تدل على ان الرجس مستعل على من لم يؤمن واستعلاؤه عليه هو ان يحيط به ظاهرا وباطنا عينا وحكما وكذا يدل عليه ما رواه الجمهور
ومنهم البخاري عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول الله انا بارض قوم اهل الكتاب ياكل في انيتهم قال لا تاكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها

عند الشافعي لان الجنابة تنقض الاغتسال فالاية تدل على الاغتسال بعد الجنابة بخلاف الاغتسال

ثم كلوا فيها وقد اشار بعض شارحي البخاري الى ورود معناه من طرق اخرى ايضا وتقييد كل ذلك بما اذا لاقوه بنجاسة نظرا الى ان الغالب مباشرتها
بدفعه خلافا للفظ المعتضد بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه اما اولا فلان بعض اولئك يقتضي الاختلاف
في الاية بان يصير المتقدم بزعمهم المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة واما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا اليه
حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كما مر واما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق من حديث ابي ثعلبة بنحو مما حكوا بصحته واما رابعا فلان ما
قالوا من ان نجاستهم بواسطة علم تجنبهم من النجاسة مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على اشراكهم وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق
منه علة لذلك الحكم فالاشراك علة للنجاسة لا غير ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا ينفك عن العلة ان قلت ان
حمل النجاسة في الاية على العينية ينافي عموم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم
فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا عطف عليه وطعام اهل الكتاب قلنا لا نم عمومه لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفس وليس كل ما
استطابته النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الاية ايضا مما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص
وانما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول ازالة لاحتمال الالتباس اذ كان فظنه ان يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه عليه وايضا
نحن قد استدللنا على وجوب التسمية عند ارسال الة الصيد وعند الذبيحة وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبائح
اهل الكتاب وان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال الة الصيد ولم نقل بتحريم ذبائح اهل الكتاب و
بتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كله على تقدير تسليم العطف وذلك لانا نقول لا نم ان الواو في قوله وطعام الذين اوتوا
الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف فلو اراد العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب ولما قصر ولم يذكر قوله حل لكم لا يقال
يكفينا في الاستدلال على حلية طعام اهل الكتاب اخبار الله تعالى بانه حل لكم ولا يهمنا الاستدلال عليه بكونه عطفا على سابقه لانا نقول ليس
كذلك لان الطعام ليس عاما اصوليا فجاز ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم ان قلت انه معرف مضاف فيعم قلت هذا خلاف
ما عليه المحققون من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازي قد ذكر ان الاية توجب واستدل على ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة بما تقدم ذكره و
حاصله ان النجس مصدر يحتاج حمله على المشركين الى تقدير ذو فالمراد بانما المشركون ذو نجاسة وح لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا
هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده النجاسة العينية كما في قولنا هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده النجاسة العارضة واقول فيه نظر لانا
لا نسلم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة بالنجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نسلم ان مفاد قولنا هذا ذو نجاسة عروض
النجاسة له بل مفاده على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية هو ان عينه نجس غاية الامر انه لما علم من خارج ان ذات الثوب واجزاءه ليسا
من الاعيان النجسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسة او عينية لم يفهم منه الا العينية نظير ذلك ان
سيد المحققين قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح الرسالة الذاتية ان كلمة في في قولنا المقدمة يجب ان يعلم في المنطق تقتضي جزئية المقدمة للمنطق
واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع
ان الطهارة ليست جزءا منها واجيب بان المدار على المحافظة على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب ان يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب
الطهارة في الصلوة ان حمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلوة غاية الامر ان اشتهار كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة
خارجا عنه يمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهمه الناصب من ان المهاجرين اعتقدوا نجاسة المشركين حكمية ومع ذلك قاسوا
على النجاسة العينية وكذا ما توهم من ان المص استدل بالقياس مع منعه منه وبالجملة ما ذكروه هم على وهم وهم على وهم واما ما ذكره في وجه
تجويز الدخول بالاذن فهو وهن من نسج العنكبوت ولا يأذن باظهاره سوى المرود المبهوت قال المص رفع الله درجته لان ذهبت الامامية
الى انه لا يحرم قضاء الفرائض في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض
هذه الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء لما وتراه ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها وابراء الذمة واسقاط ما شغلها
امر مطلوب للشارع فان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مؤاخذا واما النقل فعموم قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امر الناس
شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى اي وقت شاء من ليل او نهار انتهى وقال الناصب حفظه الله قوله مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم
وتبطل صلوة لا سبب لها متأخرا عند طلوع الشمس حتى يرتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهو نهاية
ارتفاع الشمس حتى تزول اي تنحط عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا قبلها والدليل على الكراهة التحريم
سنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله باسنادهم انه قال لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند
غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع
الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله ينهانا

ان تصلي فيهن وان تقبر فيهن موتاك حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب
وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ لا صلوة بعد الصبح حتى يرتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر
حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الاحاديث تدل على النهي وحملوه على كراهة التحريم للاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض
والنوافل المتخذة ورد او صلوة الجنازة والكسوف وغيرها من الروائت والصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري و
مسلم والنسائي والترمذي عن كريب ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرئها منا السلام وسلها عن الركعتين بعد العصر قال
فدخلت على عائشة فبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فرددوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله ﷺ ينهى عنهما ثم رأيته
يصليهما ثم دخلت فارسلت اليه الجارية فقلت قولي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين وارى تصليهما فان رأيت ابي امية سلك
عن الركعتين اللتين بعد العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث وهذا يدل على جواز
قضاء الفوائت في وقت الكراهية لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى واذا جاز قضاء الفوائت في مكنة القضاء في غيره ففي الموقتة اولى وكذا ذو
السبب فان الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوائت والموقتات وما له سبب ثم ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيره لما
روى في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله ﷺ نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي ﷺ انه كره الصلوة نصف
النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زادها شرفا فلا يكره صلوة ولا طواف فيه في وقت ما للحديث
المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه
وكره الفعل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنة وصح الفوائت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة في هذين وبعد الصبح وبعد اداء العصر الى
اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز سائر الصلوات في
الاوقات الثلث ويصح في الوقتين اما عدم الجواز في الاوقات الثلث فلحديث النهي وهو مطلق في الفرائض وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة
ولم يبلغه فلا حرج واما ما ذكره انه خالف العقل فاذا تعارض عقله الناقص وصريح نص الحديث هل هو يرجح مقتضى عقله الناقص والحديث ثم
انه خصص النهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الاوقات تسع شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة ان الانسان في معرض
الحدثان فينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة انتهى **واقول** ما ذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره ذلك كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام
الشافعية على ما يفهم من شرح الينابيع فبعضهم كالرافعي والغزنوي صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلا
الموضوع وحده مختلف فيه ولهذا ترى المصنف يجعل الشافعي مشاركا مع ابي حنيفة في القول المذكور من اين حكم هذا الجاهل الجهول على التحكم المجهول
لانهم كان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم ثم من اين علم تقرير المذاهب الشافعية على قضاء الفوائت من السنن والفرائض واما قوله مذهب
ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها آه فمسلم لكن ما ذكره ان المصنف اليه تحريم قضاء الفوائت
في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المصنف في كتاب المنتهى صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلثة حيث قال وقال اصحاب الرأي لا يقضي
مواقيت الفرائض في الاوقات الثلثة المنهي عنها للوقت الا عصر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى فوقوع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه هنا اما
من تحريف الناسخ كما تقدم منه نظيره في القرآن والحديث ومن طغيان قلم الناسخ او لانه اراد بالتحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر به
قوله فلان بعض هذه الاوقات صالح للاداء آه ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون الخمسة لا يحسم مادة
الجواب المصنف عليه فلا يحل الناصب كثير فائدة لكنه ان صح كون التحريف من قبله فقد فعله لتوهم ابراء فائدة اخرى بحسب ان يجاب عن الحديث الذي تمسك
به ابو حنيفة بانه مخصوص بالقضاء في الوقتين الاخيرين وبعصر يومه كما اعترف به ابو حنيفة وقد اجاب المصنف بهذا في المنتهى وانت خبير بان ابا حنيفة اذا قال
اني ما قلت بالتحريم في الايام الخمسة وانما قلت به في الايام الثلثة فللمصنف ان يرجع ويقول اني اخص الايراد بقولك في تحريم الثلثة وازيد عليه جواز التخصيص
المذكور فلا يفيد الناصب هذا ايضا وانما جوزنا عليه هذا التوهم لانه قد كثر عنه امثال هذه التوهمات والاغراض الفاسدة واذا تحققت ما قررناه علمت ان
جواب المصنف في المنتهى مع ما ذكره ههنا من الادلة العقلية والنقلية المعارضة لما روى مخالفا لها قدح على مذهب ابي حنيفة واسقط ادلته عن صلاحية
الاحتجاج بها واما ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة ولم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يوجب عليه حرج عظيم وعذاب اليم من الله تعالى و
رسوله الكريم في انه ادعى الاجتهاد مع قصوره عن الرجوع الى حقائق الكتاب والسنة لكونه مبطلا حاكما غير عارف بمتن اللغة وقواعد الاعراب ولا بغير ذلك
من الجلوة الجمة التي جعلوها شرطا للاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة بل كان رجلا مسكينا عاميا متحيرا في ادلة القياسية وتشريعاته الاستحسانية
التي اصلها ووضعها تسهيلا للامر عليه من غير ان يعرف حد الرقيم برهانا ولهذا قد احدث في الشريعة النبوية ما احدث فيه من الرخص الوسيعة و
التأويلات الشنيعة مما ادى الى هدم الشريعة واقدام الكفار والملاحدة عليها بالوقيعة لولا ان تداركه الله بذلك بغيره من العلماء الاذكياء وحسبك
في هذا ما قاله الغزالي في المسلك الاخير من كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها وبين ذلك بمقدمات
تعتريها في ذكرها عن ايرادها الساسة والملل الجملة ثم يكن الرجوع الى الكتاب والسنة لقوة كعبه واستعداده وما يرى في كتب الحنفية من الكلمات

المشابهة بكلام الاعلام والشبه الشبيهة بالحجاج وفي الاحلام انما هي فما تكلفها وتحمل الرواجه وحفظ نجاحه مقلدة اشتهاره العاصمة
ما تفعله اثاره الاحتياط من فساد الملوك الظالمين التوسع في السلوك فاعتذار الناصب فيما لا يحصى من الفتاوى الباطلة المنسوبة في هذا الكتاب
بانه لم يصح عنده الحديث ولم يبلغ اليه خروج عن الصواب بل فرار عن الطرق الى الهرب واما ما زعمه من ان المراد بمخالفة ابي حنيفة للعقل مخالفته
لحسن العقلي المتنازع فيه فهو من الزعم الذي وصف به مطية الكذب بل مراده القياس العقلي المنطقي الذي اجمعوا على عتباره عند تحقق شرائطه وصحة
مقدماته كما يرشد اليه كلامهم في المبادي الكلامية من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي وغير ذلك حيث مثلوا لذلك في الشرعيات
بعموم قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية وبقولهم كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه الى غير ذلك فكذا انتم هيهنا حيث
استدل بقياس اقتراني من الشكل الاول وهو ان بعض الاوقات الحسنة صالحة للدعاء اجماعا وكل ما يصلح للدعاء صالح للقضاء لمساواته
اياه فبعض هذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام في الدليل العقلي الثاني فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوائت الفرائض
فعل طاعة وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع المبادرة والمسارعة اليها وانما سماها المص دليلا عقليا لا برازه في صورة الادلة العقلية
او لان بعض مقدماتها القريبة مما ادرك بالعقل العملي وليس فقلسا صرفا كما لا يخفى ولكن ارجاع الدليل الثاني الى مسلك الاحتياط فانه
طريق من من طرق الاصول قد تلقاه العقول بالقبول حتى قيل فيه ما صل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط واما ما ذكره من ان
ما ذكره المص في مبلغ حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة فجوابه انه نودي بها في منبر
جامع اصفهان بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها الى ماوراء النهر فسمع هو النداء من مسيرة شهر ومات هناك غيظا من الدهر فكفى الله
عن شيعة الحق شره وبشر بذلك كل مؤمن وسره والحمد لله **قال** رفع الله درجته له ذهبت الامامية الى ان القنوت مستحب في محله بعد القراءة
قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وقد حاولنا ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي ص قنت في صلوة
الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي انه يستحب ان يقنت في الركعة الاخيرة من الصبح والوتر في
النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما في الدعاء خارج الصلوة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت ما انه بعد
الركوع ما روى البخاري ومسلم والنسائي عن ابي هريرة ان رسول الله ص كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم
قال عاصم الاحول سألت انس بن مالك عن القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله ص بعد الركوع شهرا
انه كان بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله ص بعد الركوع شهرا يدعو على قاتليهم ويروى مسلم عن ابن
عباس قال قنت رسول الله ص شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على
احياء من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل
عن الجمع بين الصحيحين ان صح نقله لان هذه الاحاديث اثبت واوجح للاشتمال على السؤال في حديث انس بن مالك ثم يفيد زيادة السبب وهو من
جهات الرجحان كما ثبت في الاصول والعجب انه يستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعله مذهبا له ولا يستوعب الاخبار وان عجز فلم لا
يقتدي بالائمة هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا في رمضان وغيره دون غيره من الصلوة فاذكر ان القنوت عند ابي حنيفة
بدعة فهو باطل وليس مذهبا له انتهى **اقول** ان الناصب قد خان في نقل حديث ابي هريرة فانه على ما في البخاري والمشكوة هكذا ان رسول الله ص اذا اراد
ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت بعد الركوع اه ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد او عليه صريح في انه ص في غالب الاوقات و
هو غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس وما رواه عن مسلم وان كان من مرويات ابي داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة
وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت عن النبي ص بعد الركوع في بعض الاوقات لخصوصية الدعاء لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم
عن انس حيث قال انس في جوابه ولا انه ص كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت في ما عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه
مخالف لصريح هذا الحديث ولاجماع كما لا يخفى حيث الى الترجيح فنقول الاحاديث المبيحة مشتملة على التعارض لتضمن كل منها ان النبي ص فعل القنوت في بعض
الاوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه ايضا لدلالتها على ان فعل القنوت بعد الركوع كان في نادر من الاوقات وقبله في غالبها
كما عرفت وبقي حديث الحميدي مرجحا لاطلاق القبلية التي ادعاه المصنف وايضا مضمون حديث الحميدي موافق لعمل انس وقد تقرر في الاصول اعتبار الترجيح
بموافقة عمل اهل المدينة واعلمهم انس فكفى به مرجحا وايضا القائل بذلك اكثر فان القائل بالبعدية هو الشافعي والقائل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة
وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الانصاري في شرح الينابيع وقد نقل المص في المنتهى ان القائل بالقبلية ابي وابن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر بن
عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن ابن ابي ليلى ومالك وابو حنيفة وكون ذلك مذهبا لاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تقرير المص واما ما ذكره الناصب
في وجه الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة السبب ففيه انه لم يقل احد ان الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل
عليه وانما المذكور في شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجي وغيره انه اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك ففي ذلك الست يقدم
العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الاخر للخلاف في تناول العام الوارد على سبب لغيره على ان القنوت الذي ذكر سبب

فعلها بعد الركوع في الاحاديث المذكورة ليس بعام اصولي فيكون ما ذكره الناصب جنبيا خارجا عن البحث من هذه الجهة ايضا واما ما تعجب الناصب
من استدلال المص باحاديث اهل السنة وقد مر مرارا انه انما اتى بتلك لالزام الخصم والا فهم من الاحاديث المروية بطريق اهل البيت عليهم السلام
اضعاف ما في صحاح اهل السنة واما ما ذكره من انه لم يستوعب الاخبار وفيه انه استوعبها لكن لم يذكرها هنا لانه لم يرها دليلا على ما ذهب اليه
الخصم مخالفا لما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قايل بوجوب قنوت الوتر ابدا فما ذكره المص ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة
باطل ايضا اما الاول فلان كلام المص ههنا في قنوت الصلوة الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر اليها اطلق كون القنوت عند ابي حنيفة بدعة ومكروها و
الدليل على ذلك انه جعل رواية الحسن الشتمل على ذكر القنوت في صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي فان فعله صح القنوت في صلوة
الغداة حجة على ابي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابي حنيفة لعجزه عن النقض عنه
وطار الى ناحية اخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذي ظهر لي من مطالعة شرح الينابيع للانصاري الشافعي ان حجة القوم على ما ذهبوا اليه في هذا
المقام ليس الا احاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه مخالفة الشيعة حيث قال وحكى ابو الفضل بن عبدان عن ابي علي بن ابي هريرة
ان المستحب ترك الشيعة القنوت في صلوة الصبح فصار شعارا وقوم من الشيعة لان الاشتغال به تعرض للتهمة انتهى وهو يدل اتجاه تشنيع المص عليهم في هذا
المقام ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الاقوال في القنوت اما قول ابي حنيفة فما وجدنا عن احد من الصحابة
ينهى عن القنوت في شيء سوى الوتر وكذلك قول مالك في تخصيص الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق
الشافعي بين القنوت في الصبح والقنوت في سائر الصلوات وهذا مما خالفوا فيه كل شيء روي في هذا الباب عن الصحابة رض انتهى قال المص رفع الله
درجته لو ذهبت الامامية الى ان الوتر مستحب وليس واجبا وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت لابي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت
فالوتر قال فرض قلت لا ادري انغلط في الجملة او في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي ص ان الصلوات خمس وجاء اعرابي الى النبي
فسأله عن الاسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم سأله عن الصدقة فقال الزكوة فقال هل علي
غيرها قال لا الا ان تطوع ثم سأله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل علي غيره قال لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد
على هذا ولا انقص منه فقال النبي ص افلح ان صدق انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الوتر سنة مؤكدة ليست بواجبة
اما انها سنة مؤكدة فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر انه قال
قال رسول الله ص صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من اخر الليل وروى البخاري و
مسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله اجعلوا اخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي ص انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري
ومسلم والنسائي عن عائشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله ص من اول الليل واوسطه واخره وهذه الاحاديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة
واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله ص فقال ان الله تعالى امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر
جعل الله فيما بين صلوة العشاء الى ان يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركه بالليل والوتر
انما يكون بالليل ولا اجماع على ان الفرائض المكتوبة خمس ومذهب ابي حنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر واجب عنده والدليل على وجوبه
عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما عن ابي ايوب قال قال رسول الله ص الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر
بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي ايوب انه قال قال رسول الله ان الله تعالى يحب الوتر
فاوتروا يا اهل القرآن ويقتضي الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الاحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرائض
في الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فمنكوته يدل على التوقف
فان المراد ان الجمع عليه من الفرائض خمس وجاحده كافر بخلاف الوتر واما ما ذكر من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفرائض لان الحج والصوم
يذكران فيه انتهى وفي قوله يتوجه عليه ولا انه لا طايل في اظهار صواب مذهب الشافعي للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث التي يتمسك بها الشافعي
نعم لو كان تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان لما ذكره تعاضد الادلة وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول لما استدل به ابو حنيفة
قد رده المص قدس سره في كتاب المنتهى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب بعبارة اخرى الحق اعم من الوجوب ولا
ولا الدلالة العام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي ص الوتر حق مسنون انتهى وايضا فلو كان واجبا لتطرق اليه الزيادة
ولا النقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يرفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات
الثلث والقول في دفع الاستدلال بالحديث الثاني ان قوله ص يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب سيما اذا لوحظ معه الاحاديث
الصريحة في الاستحباب فافهم وثالثا ان جوابه عن استدلال المص بالاجماع من اعجب العجاب لان هذا الناصب قد استدل به بعينه قبيل ذلك
عند تقرير مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال المص به وهل هذا مثل ما قيل فيه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك
اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة والفرق بين الفرض والواجب اصطلاح حادث من ابي حنيفة واصحابه فكيف يجيء

اكثر هذه الروايات مذكورة في البخاري لكن لما لم يتهيأ لنا مراجعتها عن التعرض له في الاصل المتن وبسنده كتبنا في جانب الاصل قال لفظ النبي كل الليل اوتر

البتوت

ان يؤذن الاجماع وقع على انحصار الفرائض دون الواجبات ورابعا ان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض ردود بان الشارح قال في
عنوان المسئلة ان ابا حنيفة قال انه فرض جريا منه على المقرر المشهور بين جمهور العلماء من عدم الفرق بين الفرض والواجب على ما جرى عليه
جمهور في هذه المسئلة ولان هذا الفرق كما اشرنا اليه مما تكلفه بعض متقدمي علماء الاصلاح مثل هذه الكلمات التخفيفة ولا اثر له في المعنى
كما حققه المصنف رفع الله درجته في بهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح وغيرهما في غيرهما وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على الجواب
مدفوع بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابي حنيفة وانما تدل على اعراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعتراض عليه وانه لا ادري تغلط
في الجملة وفي التفصيل فمن اين فهم من ابي حنيفة سكوته الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن مثل هذا لكان خيرا له كما لا يخفى وسادسا ان ما
ذكره من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصار اه مدخول بان الدلالة على ما هو مقصود المص من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس من محل
لا يتاتى انكاره ممن له ادنى معرفة بمعاني الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا يقدح في دلالة كلامه على حصر الصلوة في الخمس
فان النبي صلعم لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكوة حتى يستدل من بطلان حصر الجميع فيها مع بطلانه على انه صلعم تكلم هنا بالايجاز
ولم يرد في شيء من الفاظه من بما اتى به من ان الحصر معناه الحقيقي بل حصر صلعم ما سأله الاعرابي من الصلوات الواجبة في الخمس وما سأله
من الصدقات الواجبة في الزكوة ولا يلزم من ذلك حصره صلعم جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب المغبي ولعل الاعرابي لم يسئل عن الصوم والحج
والجهاد لعلمه بها قبل ذلك كما لا يخفى على المتتبع **قال** المص رفع الله درجته لو ذهبت الامامية الى ان صلوة الضحى
بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله صلعم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن مسروق العجلي
قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبي صلعم قال لا خاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة
قالت ما صلى النبي صلعم صلوة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال في صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا بشر الانصاري
ابا سعيد بن نافع رأيا رجلا يصلي صلوة الضحى فعيبا ذلك عليه ونهياه عنها انتهى **قال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي ان صلوة
الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها اثنى عشر وافضلها ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستواء ووقتها
الختار ربع النهار اما الدلايل على كونها سنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هانئ
بنت ابي طالب رضي الله عنها قالت ان النبي صلعم دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى
وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سألت عائشة كم كان رسول الله صلعم يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما يشاء وروى البخاري
ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله صلعم يصبح على كل سلامى من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك ركعتان
يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن ابي ذر وابي الدرداء قالا قال رسول الله صلعم من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب في الجنة هذه
الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكر من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى
صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل عدم رؤية ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا ما روى عن مسند احمد بن حنبل فانه
لا يعارض ما في الصحاح انتهى **واقول** لا دلالة لحديث ام هانئ على ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى اصلا لجواز ان يكون ذلك الصلوة شكرا منه لله سبحانه
على فتح مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون ذلك من جملة خصائصه صلعم عند ظهور ما يوجب
السرور واحتمل الناصب سابقا في مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين وايهامي القدمين في السجود على الارض غاية الامر ان ذلك قد اتفق في
وقت الضحى فوهم الراوي ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الضمير المذكور في قوله وذلك راجع الى دخول البيت
لا الى الصلوة ولو سلم فجاز ان يكون المراد ان ذلك الصلوة كان واقعا في وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة الضحى مختصة بالضحى وعلى ان الحمل
على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى مع ضعفه بدلالة على ان
ام هانئ منفردة برواية ذلك حيث قال قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ملحد ثني احد انه رأى رسول الله صلعم يصلي الضحى الا ام هانئ فانها حدثت ان النبي صلعم
دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثمان ركعات ما رأيته قط صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب من حديث
عائشة فيعارض بما رواه المص عنها وفي معناه ما رواه ابو داود قال انه متفق عليه وهو قولها ما رأيت رسول الله صلعم يصلي الضحى قط انتهى وقال
الشيخ المحدث اللاهوري مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في اواخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح في صلوة الضحى حديث قال النووي
في شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلفنا تاويلها وكيف كان فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن
مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر فغير انه يستبعد عدم
رؤيته ذلك عن كل واحد من النبي صلعم وابي بكر وعمر سيما عن ابيه عمر ولهذا تكلف شراح الحديث في تاويل كلام ابن عمر بان مراده ان المواظبة
عليها ابتداء لان النبي صلعم يواظب عليها كما يرشد اليه المنظر في شرح المشكوة للطيبي اما قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على انه كما **قال**
المص رفع الله درجته في ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يأتم قائم بقاعد وجوزه الشافعي وقال احمد اذا صلى الامام قاعدا صلوا خلفه

قعودا

تعود مع القدرة على القيام وقد خالفنا في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلان القاعد انقص ومحل جبر كما المنقول فهو قول النبي لا يؤمن
احد بعدي قاعدا بقيام ومن الطيب احمد اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب المتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف يترك فرض لاجل
نفل انتهى **وقال** الناصب غضنفر الله قوله مذهب الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والنسائي
واليه يشير في صحاحهم عن عائشة انها قالت لما ثقل رسول الله صلعم جاء اليه بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك
الايام ثم ان النبي صلعم وجد في نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان في الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر
فاومأ اليه رسول الله صلعم ان لا يتاخر فجاء حتى جلس على يسار ابي بكر وفي رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله صلعم سقط
من الفرس فجحش شقه الايمن فدخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله صلعم قاعدا وصلى الناس خلفه قياما هذا لجواز
اقتداء القائم بالقاعد حمله الشافعي على القاعد المعذور لان النبي كان معذورا في الجحش واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ بظاهر ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلعم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا فيه فاذا ركع فاركعوا
واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين ظاهر هذا الحديث يدل على جواز
اقتداء الجالس القادر على الجالس معذورا كان او لا وعند الشافعي انه منسوخ والفرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فلا مخالفة المنقول واما ما
انهم خالفوا المعقول لان القاعد انقص فاذا يريد من هذا النقصان ان اراد ان القائم اطول منه في الحس فينبغي ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير
صحيحا بحسب عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعذور اذا ترك القيام فلا نقصان في صلوته لان الصلوة قاعدا كامل في حقه واما ما ذكره
الحديث فلا اسناد له ولا صحة له وما اشنع على احمد فقد ذكرنا انه على ظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى علي من احمد نعوذ بالله انتهى **واقول** قد مر
القدح الاجمالي على رواية عائشة في بحث الامامة العامة خصوصا ما ورد من هذا الحديث الواقع في باب الامامة الخاصة مع ان الناصب ثمة
بزيادة قوله تلك الايام ليشعر بان امامة ابي بكر للصلوة كانت مستمرة في ايام يعلم بذلك النبي صلعم واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها
وبراءتها من كل عيب فهي مخصوصة بما رواه المص من قوله صلعم لا يؤم احد بعدي قاعدا بقيام وكذا الكلام في الروايتين الاخريين مع ان ما تمسك
به احمد غير متصل كما صرح به شارح الينابيع واما ما ذكره من التردد فيقبح لظهور ان المراد هو الشق الثاني وما ذكره فيه من ان الصلوة قاعدا كامل
في حق من يقعد موتما لا العذر طول البحث في عين المنازع فيه مصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المص من الحديث لا اسناد له
ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطني والبيهقي في كتابيهما واعتضاده باستدلال مالك وعمل اهل المدينة بمقتضاه وموافقة لروايات اهل
البيت عليهم السلام واما قوله يرجع التشنيع الى علي من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى ورسوله صلعم مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين
ومتشابه ومطلق وعام وخاص ومطلق ومقيد بعضها يفسر بعضا وكل ذلك لمصالح وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص
دال على ارادة خلافه كمعناه المجازي وبعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك اعتراض
على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر والمجمل والعام والخاص من المقال وما الجملة الاعتراض بمجرد وجود
الظاهر ونحوه في كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة ولعيب عنه بمثل ما ذكرنا ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك معهم لان التشنيع الذي انتحله القوم
ضرب من الالحاد كما يدل عليه قاويلهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب **قال** المص فلما الله درجته لما ذهبت الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق
ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته او لا وقال الشافعي كراهة امامة المظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المختلفين في المذهب
اقساما ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كاصحاب بيعة مالك وهؤلاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم
المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يستبيحون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط
وغير ذلك وهؤلاء لا يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء اصر على كراهيته ولم يتب او لا وبهذا قال الفقهاء الا مالكا وقد خالفوا في ذلك القرآن العزيز
حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار اي تكون اعظم من الايتمام في الصلوة التي هي عمود الدين وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملة الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى **وقال** الناصب غضنفر الله قوله مذهب الشافعي
انه يكره امامة الفاسق ما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله صلعم قال وان يرى الصلوة خلف كل بر وفاجر
واما ما ذكره انهم خالفوا القرآن حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظلم الكفر والا فانتم الظلم ثم ان المراد بالركون
التودد والمحبة والميل وليس في الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره ولا يوجب ترك الايتمام به انتهى **واقول** ان الروايات
التي استدل بها على الصحة فاسد لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في كتابه الوسوسة في الصلوة من ان جواز الصلوة خلف كل بر
وفاجر لم يصح فيه شيء يثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم اقول لو غمضنا عن عدم صحة الروايات نقول يمكن ان يكون
المراد جواز ان يكون الفاسق امام الامامة وان يكون الوجه صدق وهذا القول انه لما سمع بعضهم ما روي سابقا من ان مرور الكلب الاسود
والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته بل سوى انما اذا مر احد بين يديه جاز له منعه وزجره فتوهم ان حكم الفاجر يقع في ذلك حكم الكلب والحمار

نسئل عن حكمه فيجيب بذلك تأمل فإنه توجيه حسن وأما ما ذكره من أنكار تكفير أصحاب الشافعي للمعتزلة فأنكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم
أن الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الأشعري الذي هو شيخ أصولهم على منابر الري والشام فاطلب
تكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الإمام الزاهد الحنفي في تفسير قوله تعالى ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض أن أصحابنا كفروا الأشعري في هذا المقام وأما ما
من أن المراد بالظلم في الآية الكفر والآية إنما تظلم فالظلم فيه وذلك لأنه لا يشكل بحال خلفائهم الثلاثة إذ يصدق عليهم أنهم ممن وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر
في الزمان الماضي وأن منع الشرع عن إطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على أمثالهم تعظيماً لهم فيلزم من النار والمناصب أصحابه المحبين لهم والظاهر أن
الناصب يرضى بذلك وإن كان لا يرضى بالشر الواقع فلا يلزم القول بأن المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثاً عند الركون إلى ذلك فإن صيغة الفعل
يدل على الحدوث كما حقق في موضعه ولهذا لم يقل سبحانه ولا تركنوا إلى الظالمين مع كونه أخصر فإن اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق
في محله أيضاً ويشير إلى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال أهل التحقيق الركون الميل اليسير وقوله الذين ظلموا أي
الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا إلى الظالمين تنبيهاً على أن قليلاً من الميل إلى من حدث منه شيء من الظلم يوجب هذا العقاب فإذا كان
هذا حال من ركن إلى من ظلم فكيف يكون حال الظالم وتفسيره فيقتضي أن يكون المراد بالظلم الحادث المانع عن الركون أما الارتداد ولم يقل به أحد
أو الأعم منه ومن أي ذنب كان وبه يثبت مطلوب الناصب كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن المراد بالركون الود والمحبة والميل فغير جائز وأما ما ذكره
الإمام الناصب فخر الدين الرازي في تفسيره هو السكون إلى الشيء لميل إليه بالمحبة فيقتضي النفور عنه وإذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع
معنى قوله تعالى ولا تركنوا إلى الذين ظلموا إلى إيجاب النفور عن الظالم والإيهام به خلاف النفرة عنه بل سكون إليه وتحسين له وتزيين لحاله
عند آخرين وقد صرح في أثناء هذا التعليق عند إمرار النظر في كتاب مشكوة الحديث بعض الجمهور ما يدل على تجويزهم للإتمام بأهل الفجور وهو أنه
ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن أبي داود بإسناده إلى السائب بن خلاد وهو رجل من أصحاب النبي أن رجلاً
أم قوماً فبصق في القبلة ورسول الله ينظر فقال رسول الله للقوم حين فرغ لا يصلي لكم فأراد بعد ذلك أن يصلي لهم فأخبره بقول رسول الله
فذكر ذلك لرسول الله فقال نعم وحسبت أنه قال إنك قد آذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح الطيبي كان أصل الكلام لا يصلي لكم فعدل إلى
النفي بإذن بأنه لا يصلح للإمامة فإن بينه وبينها مناسبة ما فإن في الإعراض عنه غضب شديد عليه حيث لم يجعله محلاً للخطاب في ذلك لتوادبه
بين يدي ربه انتهى أقول إذا كان المخل بالآداب المستحبة غير صالح للإمامة أصلاً حتى كان التوبة عن ذلك أيضاً لم يكن مقبولة عند الله ولهذا أعرض عنه رأساً
ولم يأمره بأن يتوب ويؤم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات وأما ما ذكره من أن الاستدلال بكون الفاسق يجب
التثبت في أخباره لا يوجب ترك الإتمام فهو دليل على عدم تبصره في كلام المص فإن المص قد دفع هذا الذي ذكره الناصب بقوله ومن جملة أخبار الفاسق
الذي يؤم الناس إخباره عن طهارة الماء التي هي شرط الصلوة فافهم قال المص فتح الله درجته ومذهب الإمامية أن الطريق ليس حائلاً بين الإمام
والمأموم وأن الجدار حائل يمنع من الإتمام إلا للمرأة وقال أبو حنيفة الطريق حائل يمنع من الإتمام لامتناع اتصال الصفوف وكذا الماء حائل والجدار
ليس بحائل فيجوز أن يأتم الإنسان وهو في داره بإمام في المسجد بينهما جدار المسجد والدار وهذا من أغرب الأشياء وأعجبها وتكذيب الحس انتهى قال
الناصب خفض الله مقامه قول مذهب الشافعي أن الطريق ليس بحائل حيث يعد الحائل والحائل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة والاستطراق في الجدار
حائل وأما ما نقل عن أبي حنيفة فهو راجع إلى تعريف الحائل فإن فسر الحائل بما يمنع من العلم بانتقالات الإمام فربما يكون الطريق حائلاً والجدار المبين
بحائل لارتفاعه في هذا انتهى وأقول وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة في تعليل الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في المغني وهو أن الطريق ليست محلاً
للصلوة فأشبه ما يمنع الاتصال وأجاب عنه بمنع عدم كون الطريق محلاً للصلوة وهذا لو جاز لكان قياساً واهياً سخيفاً لكنه لا يبلغ في السخف مبلغ
ما ذكره الناصب في توجيه مذهبه بمجرد تفاهة هذا الشخص فينبغي أن لا يلتفت إلى ما يقوله الله تعالى ولا يستحي من الناس ثانياً ولا يأتي بهذه الفضيحة ومن بلغ الحماقة
المرتبة من المكابرة وقد كفى خصمه مؤنته وأفنى ظهوره فساد كلامه عن تكلف نقضه والأمر فليحمد الله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من الجافي
بالباطل المستعقب للملام ومعارضة الحق وإثبات ما يكون من الكلام قال المص فتح الله درجته ومذهب الإمامية أن القصر في الصلوة في
سفر المعصية وقال الشافعي يجوز وهو مخالف للمعقول والمنقول ومن قواعد الشريعة فإن القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصي وقال الناصب
خفض الله قوله العجب من عدم استحياء هذا الرجل فإنه مع ادعائه العلم والإمامة لا يبالي بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعي أن شهر من السفر
في أربعة أنهار وليس بلدة من بلاد الإسلام إلا وفيها نسخ متعددة من فقه مذهب الشافعي ومكتوب في الكل أن من شرائط القصر أن لا يكون السفر معصية
فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم المؤسر والولد بلا إذن الوالد حيث شرط الإذن أو سافر ليزني أو يقطع الطريق أو يسرق أو يظلم
أو يقتل بريئاً لم يقصر ثم إن هذا الرجل يفتري ويشنع وكان ينبغي له أن يترك الانتساب إلى الأئمة وهم أهل الحق والصواب وأن ينسب نفسه إلى الكذابين
انتهى وأقول نعم المخالف للإمامية في هذه المسألة هو أبو حنيفة دون الشافعي ومالك فإنه لا قصر عندهما إلا في سفر مباح فقط لكن قد يكون
في عبارة المص حذف أحدهما لا آخر كما يدل عليه كلام المص فيما سيأتي في المسألة المعنونة بقوله العاصي بسفره وهذا التبديل إما أن وقع من الناصب عمداً
لغرضه عن الجواب عنه كما وقع منه نظير ذلك في مواضع أو من قلم الناسخ سهواً وهذا أظهر وليس نظر المص قدس سره مقصوراً في هذا الباب على نقل ما

خالف فيه الشافعي فقط حتى يحتاج الى الكذب عليه بل تعرض فيه لما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعي او ابو حنيفة او غيرهما كما لا يخفى
فلا يبعد نفيه عن الشافعي مع ثبوته للحنفي كما عرفت ومن اللطائف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسئلة وشنع على الشافعي ومالك فقال قلنا
صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم بلغها في الحضر بعد الهجرة اربعا واقر صلوة السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر بقوله تعالى فاقصروا
صح هذا فمن لم يقصر ركعتين لا يجوز ان يتعدى ذلك ومن تعداه فلم يصل كما امر فلا صلوة له اذا كان عالما بذلك ولم يختص قرب سفر من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص
ذلك ولا يجوز رد صدقة الله تعالى مرسوله تعالى بقبولها فيكون من لا يفعله عاصيا واحتج من خص بعض الاسفار بذلك بان سفر المعصية محرم فلا حكم
له قلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر وانتم تقولون بانه محرم ثم تجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجيزون الصلوة فيه وتجيزون لها فرضا
فاي فرق بين ما اجزتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم من تاديتها ركعتين كما فرضها الله تعالى في السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم فيه من الغسل
كالذي في الحلال لانه اجتناب ومجاورة حشان بحشان فوجب بينهما حكم غسل الاجتناب ومجاورة الحشان انتهى فعلى اولياء الناصب الجواب عنه **قال** المص رفع الله
درجته مذهب الامامية الى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر وجب الايام الاخر فيحرم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمر بن حصين تمتعت مع النبي
فكان يصلي ركعتين حتى ذهب كذلك مع ابي بكر وعمر حتى ذهبا وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عائشة
قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة
الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند
وجود السبب والحل والشرط ولا يجب لما مر الجواز للنص والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجبا
لان الغرض يقتضي الوجوب في الرخصة يقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحها على كون القصر رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه
رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس
فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة
السفر ليس فرضه ركعتين واما ما ذكر من فعل النبي في السفر وابي بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما قول عائشة وابن
عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى
لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل
على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز وانه لم يفرض الصلوة السفر مقصورة كما في قول الاصحاب واذا تعارض قول الصحابي حصل الترجيح بالنص
النص والنص ههنا مرجح فيرجح القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى **واقول** ان النص مع ما سنتكلم عليه اني مبالغ
دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره ههنا لاصلاح مذهب امامه في القصر فاما ما استدلاله على عدم
الوجوب بدلالة النص الصريح الذي ذكره على ان القصر رخصة مقصودة فلان التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطييب خواطر القصر
الاطمينان بتردد فعلهم القصر وايضا هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف لانها هي الثابتة بهذه الاية واما قصر صلوة السفر في حالة
الامن فانما هو ثابت بالاية التي استدل بها المص اعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر الاية فان في هذه الاية اضمارا وحذفا والتقدير
فالواجب اي المكتوب عدة من ايام اخر وبقوله تعالى مقصرين لا تخافون وبالسنة التي ذكرها المص وبقوله تعالى ليس من البر الصيام في السفر والاية
التي استدل بها امام الناصب ايضا تدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمكن استدلالا على الوجوب بغيرها من الايات والاية
واما استدلاله بحديث مسلم واخويه بما حاصله ان الصدقة لا يجب قبولها فهو كلام [illegible]
وعدم صلاحية المعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك وانما هي [illegible]
اذا عني وجوب قبولها من يجب طاعته ولي على ان الامر في قوله فاقبلوها دال على [illegible] وجوب هذا القبول [illegible]
الشافعي اليه القدح على المستدل به عليه فكان الاولى ان [illegible] الناصب [illegible]
فان ذلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما ذكر للتنبيه [illegible]
[illegible] القصر غير [illegible]
[illegible] على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك [illegible] واصحابنا [illegible]
[illegible] قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا [illegible]

اما استدلاله جمع ان اتم اي قصر الصلوة والتمسوا لا تتم بصورة اي لم يقصر القصر اصلا بان اتى اركان المصلي كل وان المخير الصوم لتخيير ولا [illegible]

فعدة من أيام أخر وجب عدة أيام أخر وهو ينافي جواز الصوم اجماعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من المدينة ومعه عشرة آلاف
ذلك على رأس ثمان سنين ونصف من مقدمه المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصومون حتى بلغ الكديد وهو ما بين عسفان
وقديد فأفطر قال الزهري فانما يؤخذ من أمر رسول الله بالآخر فالآخر وفي عون ابن عباس قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان الى حنين والناس مختلفون
فصائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا بإناء من لبن أو ماء فوضعه على راحلته حتى رآه الناس ثم شرب فشرب الناس معه في رمضان وفيه
عن جابر بن عبد الله ان النبي خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب
فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال أولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال تعالى ليس من البر الصيام في السفر وقال تعالى الصائم في
السفر كالمفطر في الحضر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الصوم في السفر هو فضل الرخصة فان الأفضل
فيها القصر ما جوز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان حمزة بن
عمرو الاسلمي قال للنبي صلى الله عليه وسلم أصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي سعيد الخدري
قال غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من أفطر فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم و
هذه الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة
لما رواها عليه واما قوله انه مخالفة للنص حيث وجب عدة أيام أخر وهو ينافي جواز الصوم فغير وارد لان التقدير فعدة من أيام أخر ان أفطر والمراد
به بيان وجوب القضاء وان سلمنا الدلالة فنصوص الحديث تبينه انتهى **واقول** وما ذكره ولا من ان جواز القصر للنص والاجماع
لا يخرج عن مغالطة لان النص القرآني يدل على الجواز لا في ضمنه واما ما ذكره من خبر حمزة ففيه دلالة صريحة على انه انما سأله صلى الله عليه وسلم عن صوم التطوع
لان في أول روايته رواها البخاري عن حمزة زيادة هي قوله قال يا رسول الله اني امرأ أسرد الصوم ثم كتب علامة التحويل من سند الى سند وهي صورة
ح وعقبها نقله الناصب هنا ولا يخفى ان السرد هو المداومة على الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة
على ذلك كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث أبي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم في السفر ونحن لا
ننكره نطوعا لا فرضا غير رمضان وسيأتي بين هذا انه لا يعلم انه عليه السلام سافر في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل
به المص من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فباطل لانه قد ثبت حديث جابر الذي حكم فيه النبي صلى الله عليه وسلم على الصائم بكونه عاصيا نص على وجوب
الافطار وتحريم الصوم كما صرح به الطايفة وكذا ما رواه المص من قوله تعالى ليس من البر الصيام في السفر فانه مما رواه البخاري عن جابر بن عمرو وهو نص
صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام في السفر واما منعه لزوم مخالفة ما يدل للنص متمسكا بان تقدير الآية فعدة من أيام
أخر ان أفطر فتقديره بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا عن فصح الكلام والاصل خلاف التقدير والاضمار لا ضرورة لهما الى ارتكاب سوء ترويج المذهب
جعل معنى الآية تابعا للمذهب فساده مما لا يخفى ونعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الآية محكمة باجماع أهل الاسلام لا منسوخة
ولا مخصوصة فصح ان الله تعالى لم يفرض صوم الشهر على من شهده ولا فرض على المريض والمسافر الا اياما أخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه
ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان أفطر فيه لانها دعوى موضوعة لا برهان قال تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال تعالى في رد احتجاجهم بقول
الله عز وجل وان تصوموا خير لكم لقد أتى كثير من الكاذبين كذبا فاحشا من احتج بها في اباحة الصوم في السفر فانه منحرف كلام الله تعالى عن موضعه
نعوذ بالله من مثل هذا وهذا عار لا يرضى به محقق لان نص الآية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه
الآية في حال الصوم المنسوخة وذلك انه كان الحكم في أول نزول صوم رمضان ان من شاء صامه ومن شاء أفطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان
الصوم افضل هذا نص الآية وليس للسفر فيها مدخل اصلا ولا للطعام مدخل في الافطار في السفر فيه فكيف استجاز واهذه الظلمة انتهى ثم قال بعد فصل
ان الفتوى المذكورة والاستناد بحديث أبي سعيد وحمزة ونحوهما على ابي حنيفة ومالك والشافعي من عظيم لانهم لا يجيزون لمن هو مسافر في رمضان ان يفطر
في ذلك اليوم الذي ابتداء صيامه فيه تعقبوا على انه يخطئ وما يبعد عنهم اطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر ناصر قولهم فانه يدخل
في احتجاجه بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله صلى الله عليه وسلم وايجاب الكفارة عليه في افطاره وهذا خروج عن الاسلام من أقدم
عليه انتهى **قال** المص رفع الله درجته **مسئلة** ذهبت الامامية الى ان المسافر لا يتغير فرضه بالاتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القرآن
الدال على وجوب التقصير على المسافر ولان الزيادة كالنقصان في الابطال وكما لا تتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم يتم لانه الاصل في الصلوة صلوة المقيم كما ذكرناه وصلوة المسافر رخصة
لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم حذف الاقتداء حكم العزيمة اليه لقوة العزيمة ووجوب متابعة الامام فتعين الاتمام واما قوله خالفوا عموم
القرآن الدال على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب في هذا ليس الزيادة و
النقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى **واقول** لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة المقيم بشيء عن معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزيادة فهم

وكان

وكذا لا يمكن صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي اتم عندنا وعند من وافقنا من الجمهور عزيمة لا اتمام في الحضر والاكثر على انها ليست بقصر حقيقة بل
فرضت ركعتين كما في السفر اربعا اربعا وقلنا في الحضر وقد سبقت الرواية عن عمر وعائشة انها قالت صلوة السفر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر وانما ذهب الشافعي ومن وافقه الى انها رخصة وتمسكا بان نفي الجناح في الآية لا يدل على الوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو سلمنا الرخصة
فلا منافاة بينها وبين الوجوب كما جناحها في مافاته وجوب اكل الميتة عند خوف التلف وعلى هذا يسقط جميع ما فرعه على الاصل المهدوم بقوله هذا
فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الخ على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة الى المسافر مما لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا آلة انما اورثها
الله تعالى في حجر المغناطيس ونحوه واما في غيره فيتمادى الخ الى الذي لا وجود لها الا الاصل فلم يطلع عليه ايضا ما اورده من قوة العزيمة من قوة وجوب متابعة
الامام وهن من الكل الظهور ان وجوب متابعة الامام متحقق في جانب المقيم كما اشار اليه المص مع انهم لا يقولون بجذبه هناك قال ابن حزم والعجب من
المالكيين والحنفيين والشافعيين والقائلين بان المقيم خلف المسافر يتم ولا ينتقل الى حكم امامه القصر وان المسافر خلف المقيم ينتقل الى حكم امامه
في الاتمام وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد ولكن هذا مما تركوا فيه القرآن والقياس معا
وجذب لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا نوى في صلوة السفر ربعة اقامة فاذا خرج بنيته الى الاتمام فاحرى ان يخرج الى الاتمام بحكم امامه وهذا
قياس في غاية الفساد لانه لا نسبة ولا شبه بين صرف النية من سفر الى اقامة وبين الاتمام بامام مقيم بل النسبة بينهما هو من ظاهر واحتج بعضهم
بقول النبي انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لم يقولوا للمقيم خلف المسافر ان يأتم به اذا فقال قايلهم قد جاء انهم اصلوا تكم فانا قوم سفر فقلنا الصحيح
هذا لكان عليكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولم يفرق بين ماموم والامام فالواجب على هذا ان المسافر جملة يقصر والمقيم جملة يتم ولا يراعى حد منهما حال
امامه وبالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته **مو** ذهبت الامامية الى ان من فاته صلوة سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في
السفر قصرا سواء كان ذلك السفر او غيره وقال الشافعي عليه التمام فيها وقد خالف قول النبي من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة
الحضر ذكر غير صلوة السفر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب تمام الصلوة السفر اذا صلاها في الحضر لان القصر عنده
رخصة لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة فانتفت الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرائب استدلالاته لان الحديث يدل على وجوب القضا
عند التذكر وهل يدل على وجوب القضا بتلك الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى **وقال** ان اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء
موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظاهر وان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة لانها قد حصلت سابقا
فيكفي الاتيان ببدل ما رخص فيه لانه الذي استقر الوجوب في الاصل فيه المساواة وعدم الزيادة وبهذا يندفع ايضا ما استقربه من استدلال المص
بالحديث فان الضمير في قوله فليصلها راجع الى الصلوة الفائتة واذا كان الفائت صلوة القصر كان المراد بقوله فليصلها فصلها قصرا لانها
الذي فاتت والاصل عدم الزيادة كما عرفت **قال** المص رفع الله درجته **مو** ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وتمكن من القيام
وجب عليه ان يصلي قائما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قائما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام وفي
سبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب
القيام للقادر المتمكن منه واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكنه من القيام فرخص له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى
واقول اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة هنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام يدل على خطاء اصله ووضعه الاصول
ذلك لظهور ان ما ذكره من الاصل لا اصل له اصلا كقول الاصل في الاشياء الاباحة الاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل عزي يحكم به من ركب السفينة
فان كل من ركبها في بعض الايام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام ثم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلام ان لا يقدر الناصب وامثاله
على ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى بذلك تمسكا بفعل
افتى حيث قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام وهذا خلاف امر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا
فقلنا وما يدريكم انه كان قادرا على القيام حاشى لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو قادر على القيام انتهى ويظهر منه ايضا صحة ما انسبه المص
ههنا الى ابي حنيفة وان اشارة الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله ان صح لا يصح **قال** المص رفع الله درجته **مو** ذهبت الامامية الى ان الاقامة
بسفره كالخارج لقطع الطريق والسعاية في قتل مسلم او لطلب فجور وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة وكذا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه و
الثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي واما
المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد رخص على العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب بيان
هذه المسئلة وقد نسب هذا الى الشافعي فيما مضى ونسبناه الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء ودليله اطلاق
النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة المعقول وفرق بين جواز
القصر واكل الميتة لان اكل الميتة هو ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة وفي حقه بخلاف القصر فانه لطف شامل
للمسافر عاصيا او مطيعا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما نسبه المص فيما مضى الى الشافعي وهو جواز القصر في سفر المعصية والمسئلة المنوية

هاهنا الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين وفرقا بين الفرق والقدم واما ما استدل به من
اطلاق النصوص فتقييده بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية فهو تم ومخالف لاطلاقات اهل الشرع
حيث صنفوا نفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام كالسفر من بلد الى بلد لقتل نفس
بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته مح ذهب الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشاءين
سفرا وحضرا من غير عذر في وقت الاولى والثانية وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع به قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة
لا يجوز الجمع بحال لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بعرفة للنسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين و
جمع بين العشاءين بمزدلفة وقد خالفوا بذلك قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الجمهور في الجمع بين الصحيحين قال صلى رسول الله
الظهر والعصر جمعا والمغرب والعشاء جمعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين الصلوتين والعشاءين تقديما وتاخيرا في السفر الجامع لشرط القصر ولا يجوز الجمع في الحضر
لانه رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم واما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فمما لا ربط له بالمدعى لانه
يدل على مشروعية الصلوة في هذا الوقت الممتد والسنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها وما ذكره من الحديث فقد قال الشافعي روى في ذلك العذر المطر
ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم ان المشهورات والصحيح روايات بجواز اداء كل صلوة في وقتها ولو كان الجمع جائزا بلا عذر من الاعذار لم يكن
الصلوة مخصوصة بالاوقات فوجب اداء كل صلوة في وقتها ان لم يكن عذر انتهى **اقول** دعوى كون الجمع رخصة ولا نزاع فلا بد لاثباته من دليل واما
ما ذكره من انه استدلال المص بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لا يتم لما لا ربط له بالمدعى فلما نشا من عدم ربطه بفهم المعاني العلمية وتصوره
عن درك الحقائق القرآنية وذلك لان عموم الاية يدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل
من الظهرين والعشاءين لزوما لا سترة به وما ذكره من ان السنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها فان اراد به وجود السنة الدالة على حصر اداها
في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود ذلك فلا نم صلاحيتها للمعارضة ومخصصا لعموم القرآن وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر
فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا كما لا يخفى واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة
في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر باشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك افتراء على الشافعي فان المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم
ان الشافعي باول الاحاديث المذكورة وجعلها تابعا لمذهبه الذي استوى على الشام وقت تاليفه بعد اطلاعه على الاحاديث ان يرجع عنده
يجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية منعكسة كما هو دابهم في اكثر المسائل وتذكر كلام النووي هناك حتى يظهر ان الناصب يفتري علانا ما ايضا
منقول قال عند رواية مسلم في حديث ابن عباس صلى رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر والعصر جمعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس اراد
حين سئل لم فعل ذلك اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس ان رسول الله جمع بين الصلوة في سفرة سافرها
في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل
مثله سواء وانه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف
ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله
ثمانيا جميعا وسبعا جميعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله بن
شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم لا يفتر
ولا يثنيه الصلوة الصلوة فقال ابن عباس تعلمني بالسنة لا ام لك رايت رسول الله جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال
عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسالته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما مر لها وللعلماء فيها
تاويلات ومذاهب منهم من تاوله على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف
ولا مطر ومنهم من تاوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه ادنى احتمال
في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاوله على تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها
فصار صورة جمع وهذا ايضا ضعيف باطل لانه يخالف الظاهر مخالفة لا يحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث
لتقوية فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذا التاويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض او نحوه مما هو معناه
من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله لظاهر الحديث
ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان المشقة فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة ان لا يتخذه عادة وهو قول
ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث
واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس اراد ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكره من اشتهار وجوب اداء كل صلوة

في وقتها فان اراد به شيئا وجوب اثنا في وقتها المختص فغير مسلم اشتهاء ذلك عند من جوز الجمع وان اراد في الاعم من وقتها المختص والمشترك فلم لكن لا
يقدح ذلك في تجويز الجمع بان عندنا معاشر الامامية ان من اول الدلوك بمقدار اربع ركعات يكون وقتا مختصا بالظهر ثم يشترك الوقت بينهما الى
العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر ان لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كلما اراد المصلي ان يصلي الظهر والعصر
في وقتها المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم **قال** المص رفع الله درجته **مط** ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر على العصر
حالة الجمع وجوز الشافعي البداية بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي ص وامر الله تعالى من وجوب تقديم الظهر على العصر انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي في اذا اخر الجمع في العصر فلا ان يصلي الظهر اولا لان حقه التقديم من جهة انه متقدم حسا ولا ان يقدم
العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الفائت ويجوز قضاء الفائتة بعد اداء فرض الوقت واما دعوى الاجماع على وجوب التقدم فبط وفعل النبي ص
في السفر يدل على الندب لا ثبت ما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقتيه لا في الجمع والفوت انتهى **واقول** اراد بقوله ولا ان يقدم العصر
لان الوقت له ان ماعدا اداء وكفائت الظهر يختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسئلة السابقة القابلة بجواز الجمع في الحضر فبالطريق
الاولى ان لا يسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما عدا الوقت المذكور بالعصر ولى بالمنع كما لا يخفى ويدل على ان الناصب بهوته في دعوى
ذلك ولم يجاهر بها تعريضا على ان تلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائت آه حيث لم يسعه ان يصرح بفوات الظهر بل قدم لفظ الحكم و
بالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك علما بوقوعها اداء فالقول بكون ذلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فائتا
وفي حكم الفائت باطل جدا كما لا يخفى ولما حكمه ببطلان دعوى المص للاجماع فما ذكره فباطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول
وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي ص يدل على الندب ففيه
ما مر نقلا عن الانصاري الشافعي شارح المنهاج وغيره في غيره ان مواظبة النبي ص على شيء يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء
في وقتيه لا في الجمع والفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء في وقتيه خلاف الاصل بل هو تحكم بارد **قال**
المص رفع الله درجته **ن** ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد التجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام ينعقد به الجمعة وخالفت الشافعية
وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا توجب
الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصر ويقضي لبقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكره من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا
يتاتى في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى **واقول** الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للمص وكتب الحنفية والشافعية
ان ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر نص عن رسول الله ص وانما المستند في ذلك اقوال الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك الى العرف وانه هل يحكم بكون
ناوي اقامة العشرة مقيما اولا والقول الوسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا بروايات اهل البيت ع فان الشافعي فرط في ذلك
فاعتبر نية الاربعة والحنفي فرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى به الناصب من منع كون نية اقامة العشرة موجبا للاقامة مع فتوى امام الشافعي بان
نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى **قال** المص رفع الله درجته **فا** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن
وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وخالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى **وقال** الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان من بلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مرتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور
الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محلا للجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** يكفي في رد
ما ذكره الناصب ههنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة على ما اتى به المص قدس سره من التشنيع على كل من مالك والشافعي
وابي حنيفة حيث قال قال مالك والليث يجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلثة اميال ولا يجب على من كان على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة
على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال
ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا النداء ام لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع ولم يسمع وكل هذه الاقوال قول الا حجة
لقائلها لا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب مخالف له ولا اجماع ولا قياس ولا سيما قول ابي حنيفة فان تعلق من تعلق
منهم بثلاثة اميال بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا وقد روي ان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا او
قد روي ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه ص وهي على اكثر من ثلثة اميال وليس في ذلك دليل على انه ص اوجب ذلك عليهم فرضا بل قد روي
انه ص اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن
او لحمل الريح له الى جهة اخرى وبحوالة دابته من الارض ونحو من كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة كالمؤذن على المنار والقرية في جبل
والمؤذن صيتا والريح تحمل صوته اليه وبالضرورة ندري ان قول الرسول ص في بعض الاخبار اتسمع النداء قال نعم قال اجب انما امره بالاجابة
لحضور الصلوة المدعو اليها لا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم بقينا وبين ذلك اخباره بانه ص هم باحراق المتخلفين عن
الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجوع اليه ما افترض الله تعالى السعي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولا الشرط

تعالى من سمع النداء ممن يسمع النداء انما هو اذا زالت الشمس فمن امر بالرواح قبل ذلك فرضا فقد افترض ما لم يفرضه الله تعالى في الآية ولا
رسوله ص فقد صح يقينا انه ص امر بالرواح اليها اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة كمن قرب بدنة او بقرة او كبشا
او دجاجة كما ذكرنا معها وقد صح امر رسول الله ص من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القرآن انما هو المشي لا الجري وقد صح
ان السعي المامور به انما هو لادراك الصلوة لا للعدو دون ادراكها وقد قال ص فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه
قال المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم
الحضور والصلوة عندهم وان كان اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب
عليهم الحضور اذا كانوا اقل من العدد وان كانوا على فرسخ قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على زبالة الكوفة فقال لا وبين زبالة الكوفة الخندق وهي
قريبة بقرب الكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك القرآن وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى
وقال الناصب تغمده الله اقول معنى هذه المسئلة لا تعيين الفرسخين ولا نعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان
فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا
كان او بعيدا انتهى **واقول** اصول الفرق بين ما ذكره المصنف هنا وبين ما مضى ظاهر جدا اذ الكلام فيما كان في حكم سواد البلد وههنا فيما بعد عن البلد
بمسافة معينة من الفرسخ ونحوها واما ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما اتى به المصنف من تقرير مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذه ذلك
روايات اهل البيت عليهم السلام لكن المصنف انما ذكر عند الاخبار عن مذهبه لضرورة كون ذلك معتبرا في مذهبه لا لان يجعله حجة على احد قال المصنف تذكرة
الفقهاء لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا عند علمائنا اجمع لقول الباقر ع
لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلثة اميال فلا باس ان يجمع بهؤلاء وهؤلاء ولانها لو صحت مع التقارب لصحت في كل مسجد مع ان النبي ص لم يجمع الا في مسجده
كذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين او في موضع واحد ومع بعد المسافة يشق الاتيان فلا بد من تقدير يرفع المشقة
والقدر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به لا الاعتبار باتحاد البلد فقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي
لا تقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان تباعدت اقطاره وبه قال مالك لان النبي ص كذا فعل ونحن نقول به وجوب كون المدينة لم تتسع اقطارها
فرسخا وهذا الحد الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان للبلد جانبان بينهما جسر كبغداد والبلدين فجاز ان تقام في كل جانب جمعة والا فلا وعنه جواز ذلك في
بغداد خاصة لان الحد وتقام بها في موضعين والجمعة حيث تقام الحد وفلو بعد بلد تقام فيه الحد وفي موضعين جاز اقامة الجمعة فيهما بمقتضى
قوله وهو قول ابن المبارك وابي يوسف ابو الطيب سلمة قال محمد تقام فيه جمعتان سواء كان جانبا واحدا او اكثر لان عليا ع كان يخرج يصلي العيد في
الجبانة ويستخلف بامسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبانة حكم البلد والجمعة عنده كالعيد ويحمل على بعده ثم فرسخا وليس عن ابي حنيفة فيه شيء
وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان تقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغناء باثنين لم يجز الثالثة وكذا
ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا يكون عذرا وقال داود وعطا يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون سائر الصلوات لان عمر كتب الى
ابي هريرة بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس حجة على اي بلد كنتم واعتذر الشافعي له بانه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي كبيرة فحصل
المشقة وهو مصير الى قول احمد وبانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف او لانها
اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي مما ذكره وقد عرفت بطلانه مما نقلنا ههنا من كلام المذكرة
ومما نقلنا في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم واما ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر فهو احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد
وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا نغفل **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام و
قال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك القرآن انتهى **وقال** الناصب تغمده الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
حضور اربعين غير الامام لان الجماعة فرضية في الجمعة والجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي ص وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة اقيمت
في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا يخالف القرآن والسنة المشهورة انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة على مذهب الشافعي لان النبي ص لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من عدد الاربعين وانما وقع
ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب اتفاق فجاز ظاهرا ما قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط فمخالف لما نقل عن الشافعي من انه قال اقله الجمعة باربعين
رجلا واقله انه لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على
ان هذا الاحتياط معارض بمثله بجواز ان يكون الجمعة منعقدا بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة الجمعة في نفس
الامر فيكون ذلك مخالفا للاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل يستلزم تفويت ما عسى ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار
الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القرآن
فظاهر فان صيغة الجمع في آية الجمعة يقتضي تحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلثة التي هي اقل مراتب الجمع ولا شافعي حصر الوجوب في الاربعين

وانما
يعارضه ما ذكره
بان ابن حزم قال رابا
المتنبين الى مالك
في ان لا يكون بين
جماعتين اقل من
ثلثة
اميال فاقوى ما
احتج به

وهو
قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا
وقوله فاسكوا ايضا
عن الخمسة واكتفا
منفي الثاني
بمفهوم

وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد واما مخالفة قوله بها المص ههنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك للسنة ايضا فليطالع ثمة **قال** المص
رفع الله درجته **فان** ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء لا الاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير اتمها جمعة وخالف فيه الشافعي وقد خالفوا
بذلك نص القرآن وقول النبي صلى الله عليه وآله افتتحت الصلوة على ما افتتحت عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول العدد شرط الجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من
عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد فلا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد انتهى **واقول** اما ما ذكره المص من
قوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الاية فان البخاري روى في سبب نزوله عن جابر انه قال اقبلت عير ونحن نصلي مع رسول الله
الجمعة فانفضل الناس الا اثني عشر رجلا فنزلت الاية انتهى وفي روايات اهل البيت عليهم السلام انهم انفضوا عنه الا علي بن ابي طالب فقد نزلت الاية مع
روى في سبب نزولها على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة الامام
واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد ان اجتهاده المذموم المستند الى الرأي اوجب
في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد ان النص والحديث اوجب بمجرد ذلك فقد سطا هر لان النص القرآني والحديث صريحان
في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان الصلوة على ما افتتحت عليه لا على ما انتهت اليه فتدبر **وقال** المص رفع الله درجته **فان** ذهبت
الامامية الى ان بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفا بذلك
كلام الله تعالى وكلام رسوله وقد سبقا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا اغرب فان من ضروريات الدين ان وقت الجمعة وقت الظهر
فاذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة لخروج عن وقتها وهو قائل بخلاف ما هو معلوم من ضروريات الدين ومع ذلك ينسب
القائل بمخالفة النصوص هذا اغرب الاشياء انتهى **واقول** لم يرد المص بما ذكره انه اذا خرج وقت الجمعة كله صحت صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع
في صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزائها كالتكبير في وقته ثم ظهر عدم بقاء وقت تتمة الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون
ان يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرناه وكذا يدل عليه قوله اتمها جمعة فاغرب الاشياء عمى قلب الناصب في وقوفه بحيث لم يهتد الى المعنى الضروري
الذي كان في الوضوح كنار على علم ثم الدليل على ما ذكره المص من طريق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا
اتيتم الصلوة وعليكم السكينة فما ادركتم صلوا وما فاتكم فاتموا وامروه ان يصلي مع الامام ما ادرك وعمم ولم يخص وسماه مدركا لما ادرك من الصلوة
فقد ادرك الصلوة لا يدل على ان من ادرك اقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **نعم** ذهبت الامامية الى ان الواجب الجمعة
فان صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعي فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها والا اعاد الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر في داره اجزاه وخالف
في ذلك القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليها فان فاته صلى الظهر وذهب ابو حنيفة
ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هي الفريضة اصالة و
الظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابي حنيفة ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر الا انه مامور
باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا يتم بوجوده وعلى التمكن يدور التكليف فاذا تمكن من
الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل ابي حنيفة فهو قائل بالكراهية مع الجواز بما ذكر من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للجمع
وبهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه والامام فيها بطل ظهره وعند ابي حنيفة بالسعي انتهى **واقول** يتوجه عليه ولا انه لا وجه
لنقل مذهب زفر ههنا الا تكثير السواد وتضييع القرطاس والمداد بل الاخير نقله مذهب الشافعي ايضا ههنا وفي كثير من المسائل السابقة و
اللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة احد وخلص من تكلف
السعي من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة ولا اندرس هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها مهدوم كما لا يخفى وثالثا ان حكمه بان ما عند ابي
حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه ظاهر البطلان ورابعا ان ما ذكره من انه لا
مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للجمع مدخول بان من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر ايضا كان حاضرا حقيقة
بمقتضى النص لان المراد بالحاضر من سمع النداء لا من حضر المسجد فمجوز ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما
لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **نعم** ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها وقبل
خالفوا في ذلك القرآن انتهى **واقول** قد ترك الناصب ذكر هذا النص لعجزه عن الجواب كما فعله في مواضع اخرى من الكتاب **قال** المص رفع الله
درجته **نعم** ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله حيث خطب الا قائما وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي ولانها بدل من الركعتين فساوتهما في الحكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الامام
قائما ويقرأها في حال القيام ان قدر والا فالاستناد اولى ومذهب ابي حنيفة انه يخطب قائما لان القيام فيه متوارث فان خطب قاعدا جاز لحصول
المقصود لانه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي عليه السلام عليه يفيد تأكد السنة لا الوجوب واما قوله
صلوا كما رأيتموني اصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساواة قبالها لان استقبال القبلة ليس بشرط

في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يمكن الحكم بالتساوي بينهما فدخول الشرط مقتضي لبداية التساوي في جميع الاحكام وخرج المساواة في القبلة بالاجماع فيبقى
الباقي بحاله كما لا يخفى على المتدرب في الاصول ثم قول وبما يزيد تشنيع الفقهاء الثلثة ويفيده بعض ما ذكره الناصب هنا ما ذكره ابن حزم في كتاب
المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك خطبة الخطبة فرض لا تجزي صلوة الجمعة الا بها والوقوف في الخطبة فرض واجبا بفعل رسول الله ثم تناقضا فقال
ان خطب جالسا اجزاه وان خطب خطبة واحدة اجزاه وان لم يخطب لم يجزه وقد صح عن جابر انه قال من اخبرك ان رسول الله خطب جالسا فقد كذب
وايضا من الباطل ان يكون بعض فعله فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب خطبة واحدة لم يجزه وان صلى ثم تناقض فاجاز الجمعة لمن خطب
قاعدا والقول عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتها الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الاوزاعي
عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون يقولون بالمرسل كالمسند او اقوى
فيلزمهم الاخذ بقول عمر ههنا والا فقد تناقضوا انتهى كلامه **قال** المصنف رفع الله درجته **وقد** ذهبت الامامية الى وجوب بعد اشياء في الخطبة حمد الله
تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي والله والوعظ وقراءة شيء من القرآن وقال ابو حنيفة يجب في الخطبة كل واحدة من الحمد لله والله اكبر وسبحان
الله ولا اله الا الله وغير ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي وفعل الصحابة باسرهم انتهى **وقال** الناصب غفضه الله قول مذهب الشافعي ان اركان
الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والقراءة في احديهما لاشتمال خطبة النبي على هذه الامور
مذهب ابي حنيفة ان اقصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد كل ذكر طويل يسمى خطبة ودليل ابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير
فصل بين القليل والكثير وفعل النبي عنده محمول على الندب انتهى **واقول** اولا ان استدلال ابي حنيفة بعموم الاية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي
مخصصا له بالخطبة على الوجه الماثور واكثر عمومات القرآن والحال انه قد بين بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصيص الاية المذكورة بما نقله
من فعل النبي وفعل اصحابه لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان فعل النبي عند ابي حنيفة محمول على الندب مردود بما
مر من انه لا اعتبار بعند ذات ابي حنيفة وامثاله مع ما مر من اعتراف اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول محمول على الوجوب سيما
وقد واظب الصحابة ايضا على ذلك كما ذكره المصنف وسلمه الناصب وثانيا انه لا فائدة في نقله لمذهب الشافعي وابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه
يتوجه على ما ذهب اليه الاخيران ما اورده ابن حزم على تعريف مالك الخطبة بكل كلام ذي بال وهو انما ذهب الى فرضية الخطبة ومن اوجب فرضا
يجب عليه تحديده حتى يعلمه متبعوه علما لا اشتباه فيه لا فقد جعلوا فرضهم ايضا بقولهما ما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان
قال قال ابو وائل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد اوجزت وابلغت فلو كنت تنفست فقال اني سمعت رسول الله
يقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان سحرا وروى باسناده الى ابن مسعود
انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخرج بعض وجوه الناس رايته
بال في ثيابه وكان قد اذنب في المقصورة انتهى واقول قد قيل انه لاجل تطويل الخطبة ايضا قد ضرط معوية بن ابي سفيان ضرطة طويلة على المنبر فلما
راى تنفر الناس عن ذلك ترك الخطبة واعتذر عنهم باسناد ذنبه الى الله ثم فقال الحمد لله الذي خلق ابداننا واسكنها ارواحنا وجعل فيها ارواحا
وجعل خروجها النفس راحة فلربما اختلجت في غير اوانها وانفلتت في غير وقتها فلا جناح على من جاء منه ذلك فقام من الحاضرين صعصعة بن
صوحان العبدي فقدس سره وقال صدقت يا معوية ان الله خلق ابداننا واسكن فيها ارواحنا وجعل فيها ارواحا وجعل خروجها النفس راحة
ولكن جعل ارسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ثم قال يا اهل الشام قوموا فقد جزا امير كم فلا صلوة له ولا كلام انتهى والظاهر من حال عدو الله
انه انما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر وسخرية على المحراب والمنبر وقد حمله اولياؤه على ما هجنت وهو قد احاله على الله ثم كما عرفت فالله ثم خصمهم
في الاخرة والاولى **قال** المصنف رفع الله درجته **وذهبت** الامامية الى استحباب ان يقرا في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال ابو حنيفة
ليس في القرآن شيء معين يقرا ما شاء وقد خالف في ذلك فعل النبي فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين فقال ان النبي كان يقرا في صلوة
الجمعة سورة الجمعة والمنافقين كذا في مسند احمد انتهى **وقال** الناصب غفضه الله تعالى قول مذهب الشافعي ان السنة ان يقرا في الاولى
الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة وبالمنافقين وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم ذلك اليوم
فكان المناسب اسماعهم زجرا عليهم هذا مذهب الشافعي واما عدم مسنونيته عند ابي حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم انتهى **واقول** قوله لان الجمعة
يناسب الصلوة اي سورة الجمعة تناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعي انما استحب ذلك للمناسبة لا للتاسي بفعل النبي فلولا المناسبة لما
حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى ان الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة ابي حنيفة لفعل النبي في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته
له في قراءة سورة المنافقين بانه زال هذا السبب اليوم وفيه ما فيه فقد سبق الاثر الصحيح عن بعض الصحابة بما حاصله انا كنا نعرف المنافقين
ببغض علي بن ابي طالب والمنافقون ما زالوا وما انقضوا بل كانوا لا يزالون في الازدياد الى اليوم كما بينا سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان
في كتابه في ترجمة علي بن جهم الشاعر لعنه الله حيث قال ان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن وادل الدليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي
ظهر عنه في قاتله هذا غاية النفاق ونهاية الشقاق **قال** المصنف رفع الله درجته **وذهبت** الامامية الى ان الجمعة تدرك بادراك ركعة لا بدونها

فلا يكون الحكم بالتساوي بينهما كما انتهى واقول لقائل ان الصدر الاول عند الاحتجاج على الخصم نقله السنة يكون لغوا
معصما واما ما نقل عن عبد الله بن عمر من ان الخطبة موضع الركعتين فقد مر بيان مصادره من كلام الاصحاب في
تاكيد السنة لا الوجوب فقد مر بيان مصادره من كلام الاصحاب في شرح الشافعي وغيره واما
ما ذكره من ان قوله صلوا كما رايتموني اصلي لا يدل على الفرض في الخطبة
لان الصلوة غير الخطبة فقد فرع بان الصلوة
ان كان من غير الخطبة
لكن الخطبة من شرائط
صلوة الجمعة بل من اجزائها
وقوله صلوا كما رايتموني
لشمول الشرائط والاركان
وقال النبي في صلوة
الجمعة بالخطبة قائما
فيجب علينا الاتيان به
قائما واما ما ذكره من
ان استقبال القبلة
ليس بشرط في الخطبة و
شرط في الصلوة

وقال عمر بن الخطاب ان لم يدرك الخطبتين والركعتين معا لم يدرك الجمعة وبه قال عطا وطاوس ومجاهد وقال ابو حنيفة يدركها بادراك اليسير
لو بسجود السهو بعد التسليم وتدخل الفوائت في ذلك بقول رسول الله صلعم وهو قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة دل على عدم ادراكها
بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الاربعة انتهى **قال** الناصب جعفر الله له اقول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة ان يقع الركعتان بتمامها
في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا
يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيها عليها لاختلافهما ودليل المذهبين قول النبي صلعم لصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة
اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة جعل اول وقت الظهر وقته فيشمل سائر الوقت لا الخارج من الوقت فخرج من حكمه عامة الصلوة في ادراك الركعة
يكون كافيا في ادراكها الزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث واما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي ان ادراك الركعة كاف والدليل الحديث
ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله صلعم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد
اه في سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه
ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فحقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة
حتى تشترط نية الجمعة وهي ركعتان انتهى **قال** ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة بقاء
الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه ان اراد ان شرط ادراك المأموم للامام في صلوة الجمعة هو ادراك الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام
فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة ليس في ما رأينا من كتب الحنفية عنه عين ولا اثر ولا يدل عليه تمسك به ابي حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقرير
الحديث من دلالته على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوة في الحكم المذكور وعلى زيادة في السنة اشبه بكلام المرويين البهوتيين بل يظهر من كلام
الطيبي ان اداء صلوة الجمعة عند ميل الشمس لم يكن في عموم الاحوال حيث قال في شرح ما روى عن البخاري عن انس من ان النبي صلعم كان يصلي الجمعة
حين تميل الشمس الحديث انه محمول على انه في فصل دون فصل فلم يرد بقوله كان عموم الاحوال انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتبرة
عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من
الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة اه فمع انه تكرار لما
سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة اه فمردود بانا لا نسلم انه يصدق على مدرك سجود السهو بعد التسليم انه مدرك صلوة
الجمعة مع الامام كما هو المطلوب نعم ربما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر **قال** المص رفع الله درجته سبب ذهبت
الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة ممن لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القرآن وهو قوله تعالى واحل الله البيع
والمقتضي للتحريم وهو الصلوة كما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا في حقه انتهى **قال** الناصب جعفر الله له اقول لا مخالفة للقرآن لان حرمة
البيع بعد النداء ثابت بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى **قال** قد استمرت المرة على الناصب
من تحريفه السنة السابقة الى ههنا فاتى ههنا بما هو اسخف من سابقه فان الكلام في ان العبد نحو خارج عن المكلفين بصلوة الجمعة فلا يتوجه
اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع اي دخل في اثبات توجه النهي عن البيع اليه لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع والعلية وهل هذا
الا هذيان ولم يصلح هذا اخر قبله **قال** المص رفع الله درجته سبب ذهبت الامامية الى تسويغ صلوة شدة الخوف يجب الامكان ماشيا او
راكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى ينقضي القتال ويقضيها وقد خالف قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى
قال الناصب جعفر الله له اقول مذهب الشافعي ان الخوف اذا كان بحيث لم يتأت لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل
ومذهب ابي حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود الى جهة شاؤا ان لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدل
بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الوقاية انه يفسدها القتال والمشي والركوب ولا حجة عليه في النص لان كون المصلي
راجلا لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى **قال** هذا الاستدلال افتراء على ابي حنيفة اذ كل متحرك من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند
الخوف عن العدو سواء كان راكبا او راجلا سيما عند التحام القتال كما نزل به هذه الاية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة
والمشي عن الاية كما لا يخفى نعم قد استدل ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه البلاذري والبيهقي من انه صلعم اخر الصلوة يوم الخندق لانه
قد اضطر هنالك الى المشي واجيب بان الاية ناسخة لذلك وهذا الجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فليطالع ثم من لم يحصل له اليقين من نقلنا حتى
يأتيه اليقين **قال** المص رفع الله درجته **سد** ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا
في نفس المصر وفي موضع يصلي فيه العيد وقال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر وقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل للعاقل الفطن
ان الامامية اكثر تجاسرا بالجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم تركها حيث انهم لم يجوزوا الايتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة
الصحيحة وانه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي صلعم واصحابه والتابعون الى زمن المنصور انتهى **قال** الناصب جعفر الله له اقول مذهب الشافعي
ان الجمعة يقع في حظيرة الساكنين ويشترط ان لا يعتاد نقل بيوتها فلا يجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان فما نقل

من الشافعي أن يكون في جوف المصر فيما أظن لأنه جوز لأهل الخيام في منازلهم إذا كان مجتمعة الدور والمنازل وأما الجمعة في الصحراء فغير وارد
ولا هو مما عمل به رسول الله ﷺ ولا أحد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع والمخالفة لعموم القرآن شيء لا يظهر لأن الشرائط في صحة الجمعة معلومة
من السنة انتهى **وأقول** ما نقله المص عن الشافعي هو أنه لا يجوز لأهل المصر إلا أن يصلوا الجمعة في جوف المصر ولا يخرجون به إلى الصحراء كما في
العيدين ولم يتسبب إليه القول بعدم جواز إتيان أهل القباب في الصحراء بصلوة الجمعة حتى يكون كذبا وباطلا وأما ما ذكره من أن الجمعة في الصحراء
غير وارد عن الشرع ففيه أن المص بين أن النص القرآني وارد عليه فلا وجه للإنكار بعد ذلك وأما ما ذكره من أنه لم يعمل به رسول الله ﷺ ولا أحد من الخلفاء
فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فإنا نعلم قطعا أن النبي ﷺ ولا أحد من أصحابه لم يصلوا شيئا من الصلوات اليومية على فرش الأكاسرة والقياصرة
ولا على الجمال والسماق إلى غير ذلك مع جواز ذلك اتفاقا وأما ما ذكره من أن فعل الجمعة في الصحراء مناف لمضمون التجميع ففي غاية البطلان كيف
ولو صح ذلك لزم بطلان صلوة العيدين جماعة في الصحراء مع أن المشروع فعلهما في الصحراء اتفاقا وأما ما فيه للزوم مخالفة عموم القرآن بأن الشرائط
معلومة من السنة فإن أراد بالسنة الثبوتية فدونه إثباته خرط القتاد وإن أراد سنة الشافعي وشفعائه فلعل الخصم لا يلتفت إليه تدبر **قال**
المص رفع الله درجته سمر ذهبت الإمامية إلى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الأربعة إنها مستحبة وقد
خالفوا في ذلك قوله تعالى قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى أراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وخالفوا لمداومة النبي ﷺ **وقال**
الناصب خفضه الله أقول صلوة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست واجبة لعدم ورود الأمر بها ومداومة النبي ﷺ يفيد تأكيد السنة لا الوجوب
والاستدلال بالآية لا يتم لأن انحصار إرادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم الإجماع عليه وإن سلم فلا يدل على الوجوب لإمكان
حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها لأن في سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو معرضون والإعراض عن اللغو ليس بواجب
بل مندوب انتهى **وأقول** قوله لعدم ورود الأمر به مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر ما تضمنه للأمر ظاهر وأما أن المراد بالصلوة فيه صلوة
العيد فلإجماع المفسرين على ذلك وأما ما ذكره من أن مداومة النبي ﷺ يفيد تأكد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا دليل الوجوب باعتراف
الشافعي الأنصاري في شرح الينابيع القول بأنه لتأكد السنة خلاف الظاهر كما لا يخفى وأما ما ذكره من إمكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فدخول
بأن الفلاح هو الفوز والبغية فهو أعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والآخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح
لذلك غير جائز **قال** المص رفع الله درجته سمر ذهبت الإمامية إلى وجوب صلوة الكسوف وقال الفقهاء الأربعة إنها سنة وقد خالفوا في ذلك
قول النبي ﷺ إذا كسفت الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى يخوف بهما عباده فإذا رأيتم ذلك فصلوا وروى أبو سعيد الخدري قال كسفت الشمس
يوم مات إبراهيم ولد رسول الله ﷺ فقال الناس إن كسفت الشمس لموت إبراهيم فقال رسول الله ﷺ إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان
لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله وإلى الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن صلوة الكسوفين
سنة مؤكدة والأمر محمول على الاستحباب لاستمرار الأمر على ترك الإيلام ولا يذم عليه وذلك بالإجماع انتهى **وأقول** قد قدمنا البرهان على
أن الأمر للوجوب وأن الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من استمرار الأمر على أن لا يلام ولا يذم مأموم مذموم وكذا دعوى الإجماع
كيف ينعقد الإجماع على ذلك مع مخالفة علماء أهل البيت **قال** المص رفع الله درجته سمر ذهبت الإمامية إلى استحباب صلوة الاستسقاء
وقال أبو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي ﷺ وروى أبو هريرة قال خرج رسول الله ﷺ يوم يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس
أنه صلى بنا ركعتين كما صلى في العيدين وفعل ذلك أبو بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الصلوة في الاستسقاء سنة
لفعل النبي ﷺ والخلفاء بعده ومذهب أبي حنيفة أن ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وإنما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى
استغفروا ربكم إنه كان غفارا ولرسول الله ﷺ يروى عنه الصلوة وذهب أبو محمد ويوسف إلى أنه يصلي الإمام بالناس ركعتين لما روي أنه ﷺ صلى فيه
ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس وأجاب أبو حنيفة أنه فعل مرة وترك أخرى فلم يكن سنة انتهى **وأقول** من أمارات اختلال رأي الناصب
أنه يعتذر أولا من جانب أبي حنيفة بأنه يقول لم يرو عن النبي ﷺ صلوة الاستسقاء ثم ينقل عن صاحبيه أنهما رويا أنه ﷺ صلى فيه ركعتين كصلوة العيد
وبالجملة إما أن يلزم كذب أبي حنيفة أو كذب صاحبيه وكذب هذا الناصب الباطل المذهب ظاهر **قال** المص رفع الله درجته سمر ذهبت الإمامية إلى
أن سنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي وأصحابه إلا أن بعضهم قال المستحب التسطيح لكن لما صار شعار الرافضة عدلنا عنه إلى التسنيم قاله الغزالي و
هل يحل لمؤمن بالله واليوم الآخر أن يغير الشرع لأجل عمل بعض المسلمين به وهؤلاء تركوا الصلوة لأن الرافضة يفعلونها انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله أقول مذهب الشافعي التسطيح سنة في القبور وما ذكره من عمل الروافض فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لأنهم يخفون
الأعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد جوزوا إظهار الكفر لأنبياء للتقية فكيف يكون السبيل إلى الاطلاع على مذهبهم انتهى **أقول**
قد علم إمام الناصب وحجة أسلافه الغزالي ذلك كما صرح به المص فإنكار العلم بذلك أعظم أما تجاهل منه وتجهيل لإمامه وكذا فيه تكذيب ستجيء ابن أثير
الجزري حيث قال في جامع الأصول إن مجدد مذهب الإمامية في المائة الثانية علي بن موسى الرضا فإن هذا الحكم منه يتوقف على علمه بمذهب الإمامية
ولو على الإجمال ومن أوضح الدلائل على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب أنه قد علم من أول هذا الكتاب إلى ههنا جملة صالحة من مذهب الإمامية قطعا

وسيصرح عنقريب في مسئلة الحربة بين بكمال الملاعة على مذهب الامامية ومع هذا قال ههنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال
للتقية فليس على الحقيقة وانما يخفون الاعمال التي تقربوا به عن الجمهور قاطبة ويستطيع الغيور ليس كل ولو سلم اخفاءهم للاعمال كلها فلا يلزم
اخفاءهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان المؤيد الذي رفع التقية و
عدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب
لاحتمال ان يكون ما نسب فيه الى الامامية لم يكن مذهبا وقولا لهم بل كان من اقوال بعض الجهول ولبعض المتحيرين في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره
من انهم جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقية فمن افتراء الناصب وشنائه من ذوي الارتياب كما اوضحناه في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر ثم
لا يخفى ان عدول المتهمين باهل السنة عن حكم القرآن وسنة النبي لاجل عمل الشيعة به غير مختص بما ذكره المتهم ههنا بل قال الزمخشري وهو من الائمة
الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم وملائكته ان يجوز بمقتضى هذه الآية ان يصلي على احاد المسلمين لكن لما اتخذ الرافضة
ذلك شعارا لائمتهم منعناه وذكر ابن الحجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلام الى آل النبي عليهم الصلوة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل
بكلمة على بين النبي وآله عند الصلوة عليهم رغما للشيعة وقال مؤلف الهداية في فقه الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرافضة علامة
جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع حكى ابو الفضل بن عبدان عن علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت
في صلوة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع اشياء استحبت في زماننا لكونها قد صارت شعارا للرافضة منها الجهر
بالبسملة وتسطيح القبر والتختم باليمين قال بعض شراح صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة لانه صار علما للتشيع ومما ينبغي
ان ينبه عليه المتهمين باهل السنة والجماعة لما كانوا من اهل سنة معوية وجماعته كما قررنا انه سابقا وكان من سنة معوية ان يعمل بقدر
الامكان خلاف ما عمل به اهل بيت النبي كعداوته الطاهرة امامهم وكتابا واعلاما شرعيا اهتم بها الشيعة اقتداء بالنبي واهل بيته عليهم السلام عدلوا عنه
الى غيره اقتداء بسنة معوية وعللوا ذلك بدفع ملام العوام عن انفسهم باستحباب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك
متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة انما وقع مقصودا بالعرض وبهر شدنا الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معوية الجهر بالبسملة في
صلوته بالمدينة بحوالة الآثار على ع وما قال الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان يتختم به في يمينه و
سبب اتخاذه انه ع كتب الى ملك الروم فقيل انه لا يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما وكان علي ع واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم
في يساره معوية ولهذا لما انكر النواصب على الطرق العبد في تختمه باليمين شعرا قال والتختم في اليمين وانما ما رست ان نتبعها بالصادق
وتقربا متى لآل محمد وتباعدا عن كل صادق الماسحين فروجهم بخواتم اسلم النبي بحق واسم الخالق قال المصنف رفع الله درجته سط
مذهب الامامية ان الشهيد يصلى عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي ع فانه صلى على حمزة وعلى شهداء احد
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب غسل الشهيد والصلوة عليه لان الصلوة شفاعة والشهيد محاء الذنوب
فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله لما حضر شهداء
احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا انتهى واقول ما ذكره من ان الصلوة شفاعة ممنوعة
لا بد له من بيان وكذا ما ذكره من ان الشهيد محاء الذنوب انما يسلم كونه محاء لذنوبه حاصلة من الاخلال بحقوق الله واما في حقوق العباد
فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر مما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي ع خرج يوما فصلى
على اهل احد صلوته على الميت ثم انصرف الى المنبر الحديث والذي يظهر لي انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي ع ان يأتي بما وجب من الصلوة
على شهداء احد عند شهادتهم لشدة ما اصاب النبي واصحابه في تلك الواقعة فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويؤيد ذلك قول الشافعي
الكافي من الحنفية في الاصول من تقدم الوجوب على الندب وتقدم المثبت على النافي لان غفلة الانسان عن الفعل كثير ولان المثبت يثبت
امرا زائدا على ما الطارع وهو اطلاعه على ما اثبته فقول الناصب ان صلوة النبي على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي عذر غير مسموع كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ع مذهب الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها
افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع فذوي الحميد في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله باتباع الجنازة انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت اليها افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن
سالم عن ابيه قال رأيت رسول الله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى واقول يتوجه ان عليه
رواية الزهري على تقدير كونه مسندا لا يعارض الروايتين رواهما البخاري مشتملتين على النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتأمل
قال المصنف رفع الله درجته ع مذهب الامامية ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف
فعل النبي والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اركان
صلوة الميت القيام فلا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه لا يجوز الصلوة على الميت راكبا في القياس لانه

دعاء في الاستحسان لا يجزيهم بها صلوة من وجد لوجوب التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا لهذا مذهبه وهو غير ما نقل عنه انتهى **واقول** نعم ما نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المص عنه لكنه اشد قبحا مما نقله المص عنه وابيح من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل اهلك ابليس الا القياس وهو اول من قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجيته من الشبهة الوسواس وانكار الناصب نقله المص عن ابي حنيفة انما هو لعجزه انه لم يرد ذلك في شرح الوقاية والا فهو مذكور في مطولاتهم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المص رفع الله درجته عجب ذهبت الامامية الى وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله يكبرها وكبر امير المؤمنين على سهل بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو ادخل مسلم ميتا لكن لا يتابع الماموم بل يسلم في الحال او ينتظر الى مسلم معه ولا مدخل لجلوس التشهد في هذه الصلوة والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ ان آخر صلوة صلاها رسول الله على الميت كبر فيها اربعا فنسخت ما قبلها انتهى **واقول** قد مر مرارا ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه سيما المروي عن ابي هريرة المرتبة بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم ما ذكره من ان آخر صلوة صلاها رسول الله على الميت كبر فيها اربعا غير مسلم ولو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا لاحتمال ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس والاربع وهذا ظاهر جدا قال المص في تذكرة الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علماؤنا اجمع به قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان لان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي يكبرها وعن حذيفة ان النبي فعل ذلك وكبر علي على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر كبر رسول الله خمسا وسئل الصادق عن التكبير على الميت فقال خمس وروي الصدوق ان العلة في ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرائض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لا يقبل الولاية كبر اربعا وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور والتكبيرات اربع ورووه عن الحسن علي عليه السلام واخيه محمد بن الحنفية وعمر بن عمر وزيد بن ارقم وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعتبة بن عامر وعطاء بن ابي رباح وكان رسول الله نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب قلنا بدينا انه صلى له بمعنى الدعاء ولو سلمنا انه عليه السلام فعل ذلك ببعض الاموات لكن ذلك لا ينحرف الميت عن الحق فانه قد روي عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق كان رسول الله يكبر على قوم خمسا وعلى آخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت وحكي عن محمد بن سيرين وابي الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا يكبر ثلثا وروي عن ابن عباس وعن علي انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى سائر الناس اربعا وهو يناسب ما قلناه من تخصيص الاربع بغير المرضى انتهى ولنعم ما قال شيخنا الشهيد الذكري من ان هذا احسن من ما رواه العامة لو كانوا يعقلون ويزيد فساد مقال الناصب اسلافه وضوحا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والماموم يكبر الامام على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبر واربعا فحسن ولا اقل ولا ترفع الايدي الا في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير سلم تسليمتين وسلموا كذلك فان كبر سبعا كررناه واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم نتبعه وان كبر اقل من ثلث لم نسلم بسلامه بل اكملنا التكبير انا عبد الله بن يوسف انا احمد بن فتح انا عبد الوهاب بن عيسى انا احمد بن علي انا مسلم بن الحجاج انا ابو بكر بن شيبة ومحمد بن المثنى قالا انا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله يكبرها وصح عن النبي انه كبر اربعا كما ذكر بعد هذا ان شاء الله تعالى واحتج من منع من اكثر من اربع بخبر رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة فقالوا كبر النبي سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية الفساد اولا لان الخبر لا يصح لانه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله ان يستشير عمر في حدث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله او المنع من بعض ما فعله ص ومات فهو مباح فيجوز بعده لا يظن هذا بعمر الا جاهل بحال عمر من الدين والاسلام طاعن على السلف انتهى ثم بعد ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الخمس قال ان كل اجماع يخرج عنه علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد في غاية الصحة ويدعي الاجماع بخلاف هؤلاء باسانيد واهية فمن اجهل من هذه سبيله ومن اخسر صفقة من يدخل في عقله ان اجماعا عرفه ابو حنيفة ومالك والشافعي وخفي عليه على علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا اجماع حاشى لله من هذا ولا متعلق لهم بما رويناه ان عمر كبر اربعا وزيد بن ارقم كبر اربعا على ابن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف سبعا ثم التفت فقال انه بدري وعلى زيد بن ثابت كبر على امه اربعا وانسا كبر اربعا وكل هذا حق وصواب ليس احد من هؤلاء صح عنه انكار تكبيرات خمس صلاة وحتى لو وجد لكان معارضا له قول من اجازها ووجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله الرد اليه عند التنازع من القرآن والسنة وقد صح انه كبر خمسا واربعا

فلا يجوز ترك احد عليه الآخر ولم يجد عن احد من الائمة تكبير اكثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس وبلغ ستا او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن
النبي ص كما ذكرنا هنا ولذلك لم ينبه ص عنه ولم يقل يجوز مثل ذلك وكذلك القول فيمن كبر ثلاثا واما دون الثلث وفوق السبع فلم يفعله النبي ص ولا عمل
احد قال ابن فهو تكلف قد نهينا ان نكون من المتكلفين الاحاديث ساقطة واجاب بنبه عليه وهو ان رسول الله ص صلى على الحمزة رض يوم احد سبع
صلوة وهذا باطل لا شك هذا آخر كلام ابن حزم وقد علم مما رواه عن زيد بن ارقم انه قد عمل بما ذهب اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات الاربع للتقية
والمخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو امامة علي بن ابي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي ص والاتيان بالخمس لمن اعتقده
وايقن علمه مما رواه من جميع علماء الناس على تكبيرات اربع لمن من افتى كالشافعي بعد جواز اكثر من تكبيرات اربع فقد اتى بسنة عمر وترجحه على سنة النبي ص فلا تغفل
قال المص رفع الله درجته **ع** ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص
روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله ص على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بلى ما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الآخر
فكان لا يتنزه من البول فدعا بعسيب رطب فشقه باثنين ثم غرز على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث
سفيان الثوري قال ان رسول الله ص قال للانصار حضروا صاحبكم فما اقل الحضر يوم القيمة قالوا وما التحضير قال جريدتان خضراوان توضعان
من اصل اليد الى اصل الترقوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما اجهله بالسنة وبمعاني الحديث فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان
المراد من الغرز فيهما ان يبقيا رطبين ناميين ليكونا مسبحتين لله تع فيخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن الجريدتان مع الميت فاين
التسبيح واين النمو والحديث صريح يدل على هذا حيث قال ما لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة في دفع العذاب عن الميتين فما فائدة دفنهما
مع الميت وهذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد وبعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكره من حديث الثوري فابراز ما ذكره
ذكره من ان باب الصحاح فكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل هذا الا الشرع بما لم ياذن به الله حيث يقول ام لهم
شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله وقد اطلعنا على فقه الامامية وكتابهم قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة ثم انا رأينا انهم
يستدلون بادلتنا الفروعية لاشتمالها على المعايب وتركوا ادلتنا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى **واقول** العجب من الناصب الشقي انه في غاية
الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره اصحابه فيه ومع هذا يشنع على المص بانه لا يعرف معنى الحديث وكانه في مثل هذا قيل لبيت النحل لهضم نفسه ذلك لان الجريدة
على ما ذكره الطيبي في شرح المشكوة في السعفة التي جردت عنها الخوص والشوك في الدنيا ان سعفة النخل تنمو عند غرزها في الارض فصلا عن نموه بعد تجريد
الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح به في الحديث واما الذكور في شروح الحديث كالمشكوة للطيبي انهما يسبحان ما داما رطبين لا ما داما ناميين
وانما النمو شيء احدثه الناصب لهوى نفسه وهو الكذب على الله ورسوله واما ما ذكره من ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة فمقول لهم ولهذا وقع في متن الحديث
انه يخفف بذلك العذاب ولم يقل يمنع فليعلم اولياء الناصب ان الكودنة والتصرف في دين الله هل وقع منه ومن ائمته او من المص قدس سره واما ما ذكره
من ان حديث الثوري ليس بمسند فجوابه ان الدليل في الحقيقة ما دل واما المص عن الحميدي واورد حديث الثوري تاييدا له ويكفي في التاييد كونه مرسلا
وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس بادنى منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل كالمسند او اقوى انتهى
ويمكن ان المص اورد الحديث الاول حجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري حجة على اثنين منها هذا مع ما روى في البخاري والمشكوة ان بريدة
ابن الحصيب الصحابي اوصى ان يجعل في قبره جريدتان واما ما ذكره من انا كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة اه ففيه ما اشرنا اليه سابقا ان
لهم من رواية الائمة عليهم السلام المنتهية الى النبي ص روايات تزيد على ما في صحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب ستة منها جامع الكافي
لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي والتهذيب والاستبصار كلاهما للشيخ ابي جعفر الطوسي طاب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي
قدس سره وغير ذلك لكن المص قدس سره انما استدل في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اقوى في
سد باب الاحتجاج والاصوب كما مر مرارا واما فعله الناصب بتقديم الاستدلال باحاديث روايتهم الى الضعيفة والتصحيح فتقديم سقيم اسانيد الكل عند
غير مستقيمة لكن يخفى بها عليكم اذ كرنا من التاكيد الالزام لو كتبه بالله التاييد **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الثالث في الزكوة**
وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة يستانف
الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياة الى مائة وخمسين وفيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها
ثلث حقاق ثم يستانف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمس شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق
واربع شياة فاذا بلغت مائة وخمسا وسبعين ففيها ثلث حقاق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلث
حقاق وبنت لبون الى خمس وتسعين فاذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعمل في كل من الخمسين ما عمل في الخمسين
بعد المائة وخمسين الى ان ينتهي الى الحقاق فاذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وعلى هذا ابدا وقد خالف في ذلك نص
رسول الله ص في الصحاح عن انس فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى يبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يعمل

الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين سن لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات انه اذا زادت
الابل على مائة وعشرين عود ما دونها فهذا دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله انه مكتوب في آخر ذلك في كتاب عمرو بن حزم
حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل ابو حنيفة بالزيادة لانه العمل بالنصين فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** كتاب عمرو بن حزم غير
متصل الى صاحب العزم عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد علي بن حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم حجة وسليمان
بن داود هو الجزري الذي رواها متفق على تركه وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي بها واما احتجاج الحنفي باخرها فاندفع قال ابن قدامة الحنبلي
في المغني وافقنا الشافعي على دليل ابي حنيفة ان في حديث الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي عند آل عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه
ابو بكر عن النبي بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله على المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم هذا فاختلف في صحته فرواه الاثرم
في سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقته الاحاديث الصحاح وموافقته القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه يجب من غير جنسه كسائر الحيوان
الانعام ولانه مال احتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب في الابدال من غير جنسه لانه احتمل المواساة من جنسه فعدلنا
الى غير الجنس عند الضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى تخيير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون
في ما بين وما بعدها وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غيره وهو مخالف للنقل لان النبي خير بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا كان
الحساب بالاربعينات والخمسينات جميعا اما اذا اختص بالخمسينات فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الا الحقاق كما في بيان مذهبه فلما
اوجب احدهما عينا بخلاف الحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى **واقول** قد مر ان ما في كتاب الصدقات غير مصدق به وقال الطيبي في
شرح المشكوة احتج ابو الحنيفة بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل
خمسين حقة وبما روي انه صلوات الله عليه كتب كتابا الى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على العشرين ومائة استوفت الفريضة
ولا يعاد لان حديث الشافعي فانه متفق على صحته انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حولان الحول وقال ابو حنيفة
لا يجب الا بالمطالبة ولا مطالبة عنده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى واتوا الزكوة انتهى **واقول** ان الناصب لم يذكر هذا الفصل
لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب **قال** المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه لا يجب عن المريض شراء صحيح وقال مالك يجب وقد خالف
في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله وكرائم اموالكم فاذا نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المتصدق لا ياخذ مريضة ولا معيبة الا اذا كان كلها مراضا او معيبة فان صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا
بشراء الصحيحة والمراد ان الامر الى المالك في الشراء لا يشتري صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنص لان تمام الحديث فخذ من حواشي اموالهم اي من اوساطها
انتهى **واقول** على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما تكلف وقول الاعتراض اسلم واولى من الجواب بما
يدل على قصور النصاب ثم ان تفسير الحواشي بالاوساط لا يصدر عن حشو حشوي يدور على الحواشي والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم **قال**
المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان الزكوة يجب في العين وقال الشافعي يجب في الذمة وقد خالف نص النبي حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة
الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع وتبيعة وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة على الفور ويعصي بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعده واذا باع مال الزكوة او رهن
بعد الوجوب وقبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج من موضع آخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح
الاخراج من موضع آخر لكنه له تعلق بالعين لثبوت شركة المستحق والظرفية المستفادة من الحديث الشابق حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة
لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين انتهى **واقول** ان ما ذكره الناصب في تقرير مذهب امام الشافعي وتطبيق النص عليه تكلف بل تعسف
ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق كما ذكره اقتضى كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع آخر اقتضى كونها في الذمة
فيكون امرا واحدا متعلقا بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع آخر لا تنتقل الكلام
الى الجهتين والحيثيتين ونقول هاتان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فلا يخلص الا بان يقال جواز الاخراج من موضع آخر من حيث ارفاق
الشارع بالمالك فكانه قال له الشارع انه يجب الزكوة في عين مالك لكن جوزنا لك الاخراج من غيرها ارفاقا بك وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم
في هذا المقام من كتابه المحلى حيث قال لا خلاف بين الامة من منا الى من رسول الله ص ان من وجبت عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب
او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوته الواجبة من غير تلك الابل ومن غير تلك الذهب ومن غير تلك البقر ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره له ذلك بل
سواء اعطى من تلك العين او مما عنده من غيرها او مما يشتري او مما يوهب او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة في الذمة لا في العين اذ لو كانت في العين لم
يجز له البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك في شيء من كان ذلك ان يعطي شريكه من غير العين التي هم فيها شركاء الا برضاه
على حكم البيع وايضا فلو كانت الزكوة في عين المال لكانت لا تخلو من احد وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال او يكون في شيء معين غير

فلو كان في كل جزء منه يحرم عليه ان يبيع منه رأسا او رجلا فما فوقها لان اهل الصدقات في ذلك الجزء شركاء ويحرم عليه ان ياكل منها شيئا لما ذكرنا وهذا باطل بالاجماع ولزمه ايضا ان لا يخرج الشاة الا بقيمة مصححة بما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد وان كانت الزكوة في شيء منه بغير عينه فهذا ايضا وكان يلزم ايضا مثل ذلك سواء جنوا لانه كان لا يدري لعله يبيع ويأكل الذي هو حق اهل الصدقة انتهى وقد يستدل على كون الزكوة في الذمة باتفاقا تبعية النماء لها لعدم استقرار ملك المالك المعدول من مستحق الى آخر وقد يستدل على تعلقها بالعين بالاجماع على جواز تتبع الساعي العين لو باعها المكلف قبل اداء حق الزكوة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل ان يفرد تعلق الزكوة في نصب الابل الخمس بالذمة لان الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال قيمة الشاة وللاصحاب ههنا تتمة تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطالع ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان من غير ماله وبعضه حتى لا يؤخذ منه الزكوة اخذت منه الصدقة ولا غير وقال مالك واحمد يؤخذ منه الزكوة ويؤخذ نصف ماله وقد خالفا في ذلك النبي صلى الله عليه وآله حيث قال في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قوله اخذ نصف المال بناء على تجويز التغرير بالمال حيث احتال في دفع الزكوة عن ماله والحديث اشارة الى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى **واقول** نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية في ان التغرير بالمال صار منسوخا حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التغرير باخذ المال الا انه يرد الى صاحبه ثانيا ولا يصرف الى ما يرى الامام وفي مشكل الآثار ان اخذ المال صار منسوخا انتهى ثم الظاهر من يفعل هذا التغرير انما يفعله قبل حلول الحول او بايام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق التغرير فبناء كلام مالك واحمد ههنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء او الرقم على الماء **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا يجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي يجب وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قوله مذهب الشافعي انه يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الاخراج فان لم يخرج وجب عليهما الاخراج بعد البلوغ والافاقة والدليل ما روى الترمذي عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي والمجنون ناقصا والعرض فاذا وجب النقصان الذاتي فلا يجب النقصان العرضي يكون من باب الاولى لان الزكوة غرامة مالية فيعتبر بالمؤن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج هذا دليل المسئلة واما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة عليه لانا لا نطالب الطفل بالاداء ولا المجنون فالقلم مرفوع عنهما انتهى **واقول** لو سلم صحة ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة ايصالها الى الصبي قال الراغب الصدقة في الاصل ما يقال للمتطوع والزكوة الواجب ويسمى الواجب صدقة اذا تحرى صاحبه الصدق في فعله انتهى ولولا ان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى تأكله الصدقة والنفقة لا ان ينسب اكل المال والفناء الى نفقة الصبي ولي واخلها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة مالية ففيه غرامة وملامة لا يخفى وكذا الكلام في قياسها بسائر المؤن فتامل واما ما ذكره في دفع استدلال الناصب بالحديث بقوله لانا لا نطالب الطفل بالاداء فاقول في جوابه ان التكليف لا يتنزل الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم ان لا يكون الطلب من وكيل شخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر واجاب ابن حزم آخر وهو انه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه سقوط الملامة وسقوط فرائض الابدان انتهى فتامل فيه **قال** رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيها الزكوة اذا بلغت صافية مائتي درهم وقال ابو حنيفة لو كانت مغشوشة باقل من النصف وجبت ولو كان عليه دون مائتي درهم خالصة فاعطى مائتين من المغشوشة باقل من النصف ولو تجبه برأت ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله صلى الله عليه وآله على اليد ما اخذت حتى تؤدي وانما اخذ دراهم خالصة فكيف يجزي عنها المغشوشة وادون من النصف وقال لا يكمل فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والغش ليس ورقا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قوله مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمته ان بلغ نصابا لان الدراهم لا تخلو عن قليل غش لانها لا ينطبع الا به ويخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة فالذي عليه الفضة الخالصة اذا ادى عنها المغشوشة يصدق عليه انه ادى الفضة ولا يكون الفضة الا مغشوشة والمغشوشة يؤدى بالمغشوشة فهو ادى ما عليه فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما نقله الناصب من المقدمات الواهية اشبه بكلام المرء المبهوت وما هو من نتائج المنكوت وهل هذا الا مثل ان يقال اذا كان الغالب في السفوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس والحال ان صدقة الفضة على المغشوش الذي غلب عليه الفضة ثم كذا ما فرع من صدق اداء الفضة على اداء ما فيه غش وكذا المقدمة القائلة الفضة لا تكون الا مغشوشة وكذا دعوى امتناع خلو الفضة عن الغش وما فرعه عليها بقوله فالذي يجب عليه وكان هذه المقدمات مما نطقها عبيد الزاكاني في اضحك الناس وهزله مع القائل بالقياس **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان الزيوف لا يجزي عن الخالصة وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله في الرقة ربع العشر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قوله قد مر من مذهب ابي حنيفة ان الفضة عنده لا تخرج عن الغش فالمزيف عنده في حكم الخالصة انتهى **واقول** قد مر منا بيان ان مذهب ابي حنيفة في ذلك زيف مغشوش فيجب العدول عنه الى الحق الخالص **قال** المصنف رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى انه ليس في الزائد على المائتين شيء حتى يبلغ اربعين ففيها درهم وقال ابو حنيفة ما زاد عن المائتين ففيه ربع العشر وان قل وقد خالف في ذلك فهو في حكم الخالصة وان كان الغالب

ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قوله مذهب الشافعي ان نصاب الفضة
مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابها قل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شيء في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم في كل
اربعين درهما درهم والعجب انه موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه فيما دليل الشافعي فلقوله صلى الله عليه وسلم في حديث علي وما زاد على المائتين فبحسابه
لان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوائم تخرجا عن التفصيل انتهى **وأقول**
المذهب الذي نسبه الناصب الى ابي حنيفة ثم اعترض عليه يوافق مذهب الناصب كما لا يخفى وانما يوافق المذهب الذي افتراه الناصب في نسبته اليه فلا عجب
بل العجب ان الناصب الشقي يزعم كل ما رآه شيئا من كتب الحنفية انه فتوى ابي حنيفة ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المفتى به بين المتأخرين من اصحابه
واما ما ذكره من دليل الشافعي فغير دال لان الحديث الموضوع على علي قد اختصره الناصب عن اصل ما رووه في كتبهم وهو انه روى في جامع
الاصول عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى تتم مائتين واذا كانت مائتي درهم ففيها
خمسة دراهم فما زاد بحساب ذلك ولا دلالة فيه على ما قصده لان ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهم وليس الناقص عنها
شيء اذ لا يبلغ اربعين فهو حجة لنا وثانيا ان ما ذكره من الوجه الاستحسان معارض مدفوع بان الشارع العفو والابتداء فكان له عفو بعد النصاب
والله الموفق للصواب **قال** الناصب رفع الله درجته **يا** مذهب الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله
عفوت عن الخيل والرقيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قوله مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرهما الا اذا اخذ للتجارة بشروطها
ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم
ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل
مائتي درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد الى ان لا زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث انه قال صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم في عبده ولا فرسه
صدقة ودليل ابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم في كل فرس سائمة دينارا او عشرة دراهم وتاويل ما رووه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين
الدينار والتقويم ماثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى **وأقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر ولم نره
في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفة جعله الناصب دليلا عليه وفساده اظهر من ان يخفى و
لعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي صلى الله عليه وسلم وما روي من فعل عمر بان جعل مضمونهما حديثا واحدا كما يشعر به آخر كلامه لوغه عمر سنوا كلام عمر مع كلام
النبي صلى الله عليه وسلم في التخيير وتوضيح ذلك ان ما روي في هذا المعنى عن النبي صلى الله عليه وسلم هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال قال صلى الله عليه وسلم في الخيل السائمة
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكره هذا انما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة حيث قال وروي عن عمر انه كان
يأخذ من الراس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجاب عن الاول بانه يرويه عوف الشعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ
منهم شيئا تبرعوا به سألوه اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم وروى احمد باسناده عن حماد بن زيد قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر فقالوا
انا اصبنا مالا وخيلا ورقيقا يجب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعل صاحباي قبلي فافعله فاستشار اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وفيهم علي فقال علي هو حسن
ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال احمد فكان عمر يأخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله ما فعل
صاحباي من قبل يعني النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز ان يمتنع من الواجب الثالث قول علي هو
حسن ان لم يكن جزية يأخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذ بها وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم فدل على ان اخذهم بذلك غير جائز الرابع
استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشترط عليه ما يفعله سوى ما عوضه عنه بهذا الشرط الذي ذكر ولو كان واجبا
لاشار وابه السادس ان عمر عوضهم عنه برزق عبيدهم والزكوة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على الغنم لانها بكل نمائها وينتفع بدرها
ولحمها وبعضها بجنسها ويكون هديا وفدية عن محظورات الاحرام ويجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك
انتهى قال الحرم فلا يستدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تعالى خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبما رواه ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من ان الخيل
لرجل اجر ولرجل ستر فذكر الحديث وفيه ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها ولا في ظهورها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في ردها ان هذا ما موه
به الحنفيون من الاحتجاج بالقرآن والسنة وفعل الصحابة وهم يخالفون لكل ذلك اما الآية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما
فيها خذ من اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الاخذ من الجميع ثم لو كان في الآية ان في كل صنف من اصناف الاموال
صدقة وليس ذلك فيها لا نص ولا دليل لما كانت لهم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال المأخوذ ولا مقدار المال المأخوذ منه ولا متى تؤخذ تلك
الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم المأمور بالبيان قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الحديث فليس فيه الا ان
لله تعالى حقا في رقابها وظهورها غير معين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر
الحديث وهو حمل على ما طابت نفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية ظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فقد خالفهما وذلك ان قول ابي حنيفة انه
لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا او اناثا وذكورا سائمة غير معلوفة تجب فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان

صاحب الخيل بخيار شاء أعطى عن كل فرس منها دينارا أو عشرة دراهم وإن شاء قومها فأعطى من كل مائتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف قول
عمر أيضا فقد خالفوا عمر في أخذ الزكوة من الرقيق عشرة دراهم من كل رأس فكيف يجوز لذي عقل ودين أن يجعل بعض قول عمر حجة وبعضه ليس
بحجة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته يقال ذهبت الأمامية إلى أنه لا يضم الذهب إلى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب وقال أبو حنيفة وما لك
يضم وقد خالفا في ذلك قول رسول الله ص ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى
وقال الناصب حفظه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لأن صدقة كل نوع فرضت على حدة فلا يكمل الناقص من النوع
بالآخر ومذهب أبي حنيفة أنه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم صدقة لقوله ص ليس فيما دون خمس أواق صدقة والأوقية أربعون درهما وكذا في
الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فإذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث مما ذكره عن أبي حنيفة ومالك ما
رأيناه في كتبهم انتهى **أقول** نسبة القول المذكور إلى أبي حنيفة ومالك وقع عن ابن حزم أيضا في كتابه المحلى غاية الإمر أنه قال إن قول أبي حنيفة
الأول ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما مع ما أورد عليهما وبنى أولياء الناصب بأن أسلافهم قد خربوا بيوتهم بأيديهم فإنه قوي
في الزامهم وأشد إرغامهم قال ابن حزم وأما الجمع بين الفضة والذهب فإن مالكا وأبا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان معه من الدنانير و
الدراهم ما إذا حسبها على أن كل دينار بإزاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا أو مائتا درهم زكى الجميع زكوة واحدة مثل أن يكون
له دينار ومائة وتسعون درهما أو عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا أو عشرة دنانير أو الدراهم ورخصها وهو قول أبي حنيفة الأول ثم رجع فقال
يجمع بينهما بالقيمة فإذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا أو مائتي درهم فعليه فيها الزكوة وإلا فلا فمن له دينار واحد يساوي
لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد لا زكوة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا أو مائتا درهم غير درهم لا يساوي
لرخصها وغلاء الذهب دينارا زكوة وقال ابن أبي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وأبو سليمان لا يضم الذهب إلى الورق أصلا لا بقيمة ولا على الأجزاء
من عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما فإن كمل أحدهما نصابا زكاه ولم يزك الآخر واحتج من رأى الجمع بينهما بأن
أثمان الأشياء وقيم خواص الناس قد يكون أثمانا أيضا فزكاها على هذا الرأي الفاسد والأشياء كلها قد تباع بعضها ببعض فتكون أثمانا فافترق
العرض لهذه العلة وأصرح لكم بأنها لما كانت أثمانا للأشياء وجب ضمها في بعض الزكوة فهذه علة لم يصححها قرآن ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا
إجماع والأول صاحب قياس بعقل ولا رأي سليم إنما هي دعوى في غاية الفساد أيضا فإذا صححوها فاجمعوا بين الإبل والبقر في الزكوة لأنهما يؤكلان
ويشربان ألبانهما ويجزي كل منهما عن سبعة في الهدي ثم اجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لأنها كلها يجوز في الأضاحي ويجب فيها الزكوة فإن قيل
النص فرق بينها قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكوة لا يخلو الفضة والذهب أن يكونا جنسا واحدا أو جنسين فإن كانا جنسا واحدا
فحرموا بيع أحدهما بالآخر متفاضلا وإن كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز إلا بنص وارد في ذلك فيلزمهم الجمع بين التمر والزبيب في الزكوة وهم
لا يقولون به مع أنهما نوعان حلوان فظهر فساد هذا القول بيقين أيضا فيلزم من رأى الجمع بينهما بالقيمة أن يزكي بعض الأوقات دينارا أو درهما
فقد شاهد أن الدينار يبلغ بالأمد الزيد من مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من رأى الجمع بينهما استكمال الأجزاء أنه إذا كان الذهب
رخيصا أو غاليا فإنه يخرج الذهب عن الذهب والفضة والقيمة ويخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة وهذا ضد ما جمع به بينهما فمرة راعى
القيمة لا الأجزاء ومرة راعى الأجزاء لا القيمة في زكوة واحدة وهذا خطأ بيقين ولا فرق بين هذا القول وبين من قال بل الجمع الذهب مع الفضة بالقيمة
وأخرج عنهما أحدهما بمراعاة الأجزاء وكلاهما يحكم بالباطل فيلزم إذا الجمع الذهب والفضة يجب فيهما عنده الزكوة وكان الدينار قيمته أكثر من
عشرة دراهم فإن أخرج ذهبا عن كليهما فإنه يخرج بيع دينار وأقل عن زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وإن أخرج دراهم عن كليهما وكان
الدينار لا يساوي إلا أقل من عشرة دراهم وجب أن يخرج أكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل بإجماع فإن قالوا إنكم تجمعون بين
الضأن والماعز في الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لأن الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يأت الزكوة في الذهب
والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم يأت الزكوة في الضأن إلا باسم الضأن ولا في الماعز إلا باسم الماعز لما جمعنا بينهما وهم يجمعون على أن الذهب غير الفضة
وأنه يجوز بيع درهم من أحدهما بمائة من الآخر وأن أحدهما حلال للنساء والرجال والآخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم مقرون أن الزكوة
لا تجب في أقل من مائتي درهم ولا في أقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة دنانير ومائة درهم وهذا تناقض لا خفاء به هذا وجهتنا
في أنه لا يحل الجمع بينهما في الزكوة هو قول رسول الله ص ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب والفضة قد أوجب الزكوة
في أقل من خمس أواق وهذا خلاف مجرد لأمر رسول الله ص وشرع لم يأذن الله تعالى به وهم يصححون الخبر في إسقاط الزكوة في أقل من عشرين دينارا
ثم يوجبونها في أقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمر بن عمر إسقاط الزكوة في أقل من مائتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة ص وأما
إخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فإن مالكا وأبا حنيفة أجازاه ومنع منه الشافعي وأبو سليمان وبه نأخذ لأن رسول الله ص قال
في الورق ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم فمن أخرج غير ما أمر رسول الله ص بإخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد
أطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يأت بما أمر فلم يزد وأما الذهب فإن الأمة كلها مجمعة على أنه إن أخرج زكوة الذهب فقد أدى

ما عليه

ما عليه وافق ما امر به رسول الله واختلفوا فيمن اخرج فضة عن ذهب او عرضا على حدثنا او غير ما جاء به النص فيما عداهما فلا يجوز ان ينسب
الى رسول الله حكما بغير نص ولا اجماع والله تعالى التوفيق انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته يحتج مذهب الامامية الى اعتبار الحول في جميع النصاب
وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة سائمة ثم هلكت الا واحدة ثم مضى عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام النصاب
اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال ولو لحظة انقطع الحول واستأنف ان عاد ولو بالارث
بالهبة والاقالة ونحوها ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه يمكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه كذا
في الهداية ويفهم الدليل ان مذهب ابي حنيفة افراطا انتهى **واقول** لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه لكن صريح عبارة الوقاية ومنظومه
يدل على ان ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند ابي حنيفة وقال شارحه
اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في اخر الحول يجب الزكوة انتهى فعلم ان ما في الهداية مسوق على طبق المعنى
به فيما بينهم من مذهب صاحبه ومبني على التسامح في كون النصاب في الحول بان اخذ اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته
يدل مذهب الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعي فيها الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي لا زكوة في
الحلي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا زكوة في الحلي المباح يجب في المحظور والمكنوز ولو اتخذ سوارا ولم يقصد استعماله
مباحا ولا محظورا ولا كنزا فلا زكوة هذا مذهب الشافعي ومن العجب انه تراه على الشافعي ثم الحكم بمخالفة الحديث الذي هو دليل الشافعي
في عين تلك المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله تعالى اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما اوانيهما
الزكوة ودليله ان السبب مال نام والنماء موجود وهو لاعداد التجارة خلقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى **واقول**
تشبيه الضمير في قوله فيها تحريف من الناصب الخاين الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا وسهوه من قلم الناسخ وينبغي ان يكون بدله
فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة ففي القسمين واما الشافعي ففي المحظور ومما يناسب ذكره في هذا المقام ان مالك قد روى
ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان لامرأة تلبسه وتكريه وكان لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه وان كان لرجل
يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه ان ما ذكره
تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا راي
له وجه والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف
والخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا وقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي
على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يبح له اتخاذه ان يكون
فيه الزكوة عقوبة له كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة اذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه اشبه متاع البيت
الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فاسقطوا هذه العلة نفسها ان صححتموها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب والسير والحمل
والطحن وعن البقرة المتخذة للحرث وقبل كل شيء وبعد منع فساد هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما ابيح اتخاذه
من الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم اين وجدتم اباحة اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف
المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة والمصحف فان ادعوا في ذلك رواية عن السلف باصح طريق من
طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندي عن سفين عن اسمعيل بن محمد بن سعد ابي وقاص عن عمه
مصعب بن سعد قال رايت على سعد بن ابي وقاص طلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذه الزكوة
عن خواتيم الذهب للرجال وقيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة والسيف والا فلا النصوص اتبعتم ولا القياس استعملتم
فسقط هذا القول بيقين واما الشافعي فانه علل في ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد لانه لم يات
به قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمي وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل والبقر تنمي وهو لا يرى الزكوة فيها
والحلي تنمي كراءه وتنميته هو بتبر الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل والبقر والغنم وهذا تناقض
واحتج له بعض مقلديه ان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال اخرون لم يسقط
فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم في غير السوائم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان
تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة وتماديها فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف وقال هذا القايل وجدنا المعلوفة ينفق عليها
ويأخذ بها ووجدنا السوائم يأخذ بها ولا ينفق عليها والحلي يأخذ منه كراءه وينتفع به ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة فقيل له والسائمة

ايضا يتفق عليها العراقي وهذه كلها اهوائه في تحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم منه ضعف استدلال الناصب بحديثه واما ما ذكره
بقوله وكانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر **قال** المص رفع الله درجته به ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال
ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله في خمس من الابل شاة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها متعلقة بالعين الموجودة والذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا يشغل بدين
اخر وعموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة انه ان كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر
معدوما كالماء المستحق للعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا لفراغه عن الحاجة والمراد دين له مطالب
من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في
عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى **واقول** لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له بل ما اخذه قرضا مال له مشروعا وله التصرف فيه كسائر
ملكه ولهذا لو سرقه المقرض او غصبه قطعت يده لانه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكره دليلا لنفي الزكوة عن المقرض بما ذكره دليلا لنفي
الزكوة على المديون الذي اخذ القرض فانه على الاول بانه اذا خرج الدين عن ماله الذي يحتاج غيره فهو معدوم عنده فلا يكون ماله فلا زكوة
عليه مال وايضا المذكور في البيع قياس نفي الزكوة عن المشغول بحاجة اصلية على الحج وفرق بان وجوب الحج غير دائر مع المال لوجوبه على الفقير
بمكة وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك
انه اضعف من ذلك فان فرض المسئلة ان في ذمة المديون مال يزيد عن قدر ضرورة نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة
التي لا تزيد عن ضرورة ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الآية والحديث المذكورين محقق في الدنيا والآخرة لانه لم يأت بتخصيص شيء منهما قرآن ولا سنة
فمن ادعى في ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعالى ما لم يعلم واما نحن فقد قلنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد تخصيص شيء من ذلك لما اهمله ليضلنا ولبينه رسول الله
المامور ببيان ما انزل اليه فاذا لم يخبر الله تعالى ورسوله بتخصيص شيء من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم كل منهما والحمد لله تعالى **قال**
المص رفع الله درجته يعني ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وخالف في ذلك عموم قوله تعالى
واحل الله البيع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ورد في بعض الاحاديث النهي وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كسائر البيوع المنهية عنها
فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** لو سلم ورود بعض احاديث النهي وصحته فالتحقيق عند محققي علماء الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان
النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا **قال** المص رفع الله درجته يعني ذهبت الامامية الى وجوب الخمس
في كل ما يغنم بالحرب وغيرهم وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنائم دار الحرب وخالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة وهذا واما الاستدلال
بالآية فمن عجائب الاستدلالات فان الآية دليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى **واقول** حاصل تعجب الناصب ان معنى الغنيمة عند
الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل صلحا بغير قتال فلا دليل للآية عندهم على الاعم والجواب ان الحق
الظاهر هو التعميم لان ظاهر الآية تدل عليه كما يبنى عند الوصول وبيانه بقوله من شيء ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب
اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوع لغة للفائدة المكتسبة ولو بغير مال وشبهه والاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة على المخالف
والحمد لله تعالى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين الف نفس عبد
بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة يسقط عن المشترك وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه
بقدر نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب فطرة العبد في المشترك بحسب الحصة لدخوله في الملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما
لنقصان الولاية والمؤنة في كل واحد منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لان عموم الاخراج لا يشمله على مذهبه لفقدان المخرج المستقل انتهى
واقول ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في ملكية العبد فهذا لا يدفع شمول
الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم ما ذكره المص رفع الله درجته ثم ان حاصل ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى
قياس فاسد وهو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب واجيب عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم لسيد المكاتب يخرج عن نفسه زكوة
الفطرة بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان ولاية الجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط
عن العبد المشترك صدقة الفطرة عن سيده حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيديه يملك عبدا كله امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع
لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد او كل عبد او امة من رقيق كثير قلنا اما قولهم لا يملك عبدا كله امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول الله
اخبر بانه كان احد عبيده امة وانما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة لا صدقة الفطر في الرقيق فهؤلاء رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه يقع على الواحد والجميع فهذا النص لم يجر في الرقبة الواجبة بصغار رقبتين لانه لا يقع عليها

ولان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث كانوا يبيعون الاسارى ولا يأخذون زكاة ولا يجدون ولا يأمرون على ما سمعناه من الذين نقلوا الينا ولا يمنع ولا يأمر ١٢ منه

كالمقاتلين ولا يكون بالخروج من البلاد من التدارك الجهاد والسنة والذي ما والارض المدفونة اما الذهب والفضة اذا اخذ الكافر ولا يتبرأ ح

اي ليس لبعضه مالك وشبه الكاتب ابن عابد

اسم

اسم رقبة والنصرانيا بعتق رقبة وقال الحنفيون من اعطى نصفي شاتين في الزكوة اجزأته ولو اعتق نصفي رقبتين في رقبة واحدة لم يجزه وقال محمد بن الحسن
ما كان من مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى سادته زكوة الفطر فان كان عبد لاثنين فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على من عليهم
واما قولهم انه قياس على من اجزأ بعض الصاع فالقياس كله باطل وكان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس على الخطايل من قدر
على بعض صاع لزمه اداؤه على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد صح من طريق وكيع عن سفيان عن ابي الجويرية عن محمد بن عمار عن ابي هريرة
قال ليس زكوة الفطر عن مملوك بين الرجلين وهذا مما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم مخالف
وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ايجابه صدقة الفطر على كل حر وعبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا
الزكوة في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **وطرد** مذهب الامامية الى ان الزكوة المالية
والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فدين الله احق ان يقضى ولا نزاع في ان من وجب في ذمته فلا يسقط بالموت كالاجنبي انتهى
وقال الناصب حفضه الله قول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفة امر الديون الالهية على المسامحة وفيه لعدم صحة الحديث عنده
انتهى **واقول** بناء ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين انما المبني على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا
الديون الالهية فان بعضها قد بلغ في الشدة الى غاية لم يقع لها كفارة في الدنيا واحيل الى عذاب الآخرة وقد استدل صاحب الينابيع من اكابر
الشافعية بالحديث الذي ذكره المصنف فمنع الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الرابع في الصوم**
وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه ان يرميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء
والكفارة على الاكل وهذا منه انتهى **وقال** الناصب حفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان
جرى به الريق غافلا فان قدر على التمييز والمج فلم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم به فالقضاء واجب ولا كفارة لعدم وجوبها عنده
الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه
لا يبقى فيما بين الاسنان والفاضل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذ بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان
الصائم اذا ابتلع مسمسمة من بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد او مضغها لا يفسد لانه نيل شيء في مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة
عند ابي يوسف ومحمد ونفر الكفارة فيه لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا يكون
طعاما فلا يكون اكلا انتهى **واقول** الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني
ذكره عن تكلف ابطاله ولكن نذكرها اوده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام تشجيعا للاذهان قال الحنفيون والمالكيون من بين اسنانه شيء من بقية سحور كالحديدة وشيء من اللحم ونحو ذلك فبلعه عامدا لم يفسد صومه تام وما نعلم هذا القول لاحد
قبلهما واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد وانما حرم اكل ما لم يوكل فكان الاحتجاج سقطا وابعد من القول المحتج له وبما علمنا شيئا
اكل فيكن وجوده بعد الاكل الا فيا او عذة نعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر بعد الاكل في الصوم من ذلك بان يكون دون
مقدار الحمصة فكان هذا التحديد نظر يضاحكا ثم بعد ذلك فاي الحمص هو الا مليء الفاخر الصغير فان قالوا قسنا على الريق قلنا لهم من اين فرقتم
بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق ونسئلهم عن امه مطحنة كثيرة متقوبة فدخلت في سحوره زبيبة او باقلاة فاخرجها يوما اخر بلسانه او قبضا او
دهصا او خبزا فان اباحوا تعمد اكل ذلك كله حصلوا اعجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل وانما الحق الواضح ان كل ما سمي
اكلا اي شيء كان فتعمده يبطل الصوم واما الريق فقل او كثر فلا خلاف في ان من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والعجب ممن قلد ابا حنيفة ومالكا
في هذا ولم يقلد من ساعة من ساعات خير من دهر بما كله وهو ابو طلحة الذي روينا ما صح طريق عن شعبة عن عمار بن ابي لقطان كلاهما عن قتادة عن انس
ان ابا طلحة كان ياكل البرد وهو صائم قال عمار في حديثه ويقول في حديثه ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتادة وسمعه قتادة من انس
لكنهم قوم لا يحصلون انتهى واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق فيقال ان الكلام
في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **وذهبت** الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق
والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار
انتهى **وقال** الناصب حفضه الله قول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن
قصد مع ذكر الصوم وفي الضبط قيود مشروطة منها القصد فلو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق او غربلة الحنطة او الدقيق الى جوفه
لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل جوفه ذباب او جرع طعاما مكرها او الشراب وهو مغمى عليه لم يفطر لان في هذه الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار
فهو حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الآكل العامد لا الآكل ولا يتحقق فلا مخالفة انتهى **واقول** ان المصنف رفع الله درجته لم يقل
ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار بما بلغ

انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كله فهم قالوا بلزوم القضاء في ذلك دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب ههنا وصرح به صاحب في كتبهم
قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل وبقي على شكه لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالفه
في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع وان الشمس قد غربت فاكل ظانا الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحب
التهذيب كره الاكل والشرب وقال المتولي حرم والظاهر الكراهة لعدم التبين وان صح ما رواه عن مالك فللاحتياط انتهى واقول تعليله لما
نسبه الى مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما اسبقناه من انه خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم
كما لا يخفى وقد عدل في هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كالدين في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي تسقط والله تعالى قد اوجبه مع العذر المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على الفور على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان و
هذا هو المفطر المتعدي فكيف يتسبب الى ان الكفارة يسقط القضاء ولكن لا باس عليه من الافتراء والكذب انتهى واقول كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب
المغني صريح في موافقة ما نسبه المصنف الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلى الله عليه وآله لم يامر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب عنه
بان النبي صلى الله عليه وآله قال للجامع صم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجة ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده
بالاكل وافسد صومه الواجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى واقول على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في
الجماع في صوم رمضان اه لا يدفع صحة ما نسبه المصنف الى الشافعي من القول بسقوط القضاء لان ايجاب الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي
قوله فيها باسقاط القضاء في تلك الصورة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر و
قال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالفه في ذلك قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صلى الله عليه وآله من صام ثم نسي فاكل
او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر
للحديث والقياس ان يفطر قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وآله للذي اكل او شرب
ناسيا اتم على صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس لعله لعدم صحة الحديث انتهى واقول كيف يصح عمل مالك
ههنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهب المصرح به في كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة
نعم قد قيس ذلك كما ذكره صاحب الينابيع على ترك النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من الماموريات والاكل من المنهيات
كالكلام في الصلوة ثم في قوله ووجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وآله للذي اكل اه قباحة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده دليل شرعي فوق القياس
والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان على انا قد اشبعنا القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في فهم الاصول من هذا الكتاب
فلا علينا ان لو بينا عنان البيان هنا وانكار ثبوت حديث رفع عن امتي الخطاء والنسيان مكابرة على المشهورات والمتواترات كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق ام لا
وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالفه في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق متساويان
في وجوب صومهما وتحريم الجماع في الاحرام عن كل الوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل للسبق في عدم ايجاب الكفارة بل قد كان
الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى المعصية وهتك الصوم واما النقل فهو قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جامع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكمه في الصوم وما نقل
عن مذهب ابي حنيفة فلم نطلع عليه وعبارة الهداية يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا في احد السببين فعليه القضاء استدراكا
للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هو الافطار ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة فما نقله
عن ابي حنيفة لم يثبت انتهى واقول لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما مر من انهم ربما يكتبون عما هو مذهب
ابي حنيفة ويذكرون المقيد به من مذهب اصحابه والدليل على صحة ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد اياما من
فلكل كفارة خلافا لمالك لابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تدخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في تقرير هذه المسئلة والتشنيع فيها على
ابي حنيفة ايضا حيث قال ومن وطئ امرأته في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطئ في يومين عامدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطأ
الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا كفارة واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم
افطر فحينئذ فعليه كفارة اخرى وقد روي عنه انه سوى الكفر ولم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليوما
اللذان افطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منهما كفارة غير كفارة اليوم الاخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها
او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط ان لم يكفر وخالف ذلك ثم لم يختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان
عليه

عليه كفارتين كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد فكفر في خلال ذلك فرقة قال عليه كفارة اخرى ومرة
قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا انما تناقض فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله صلعم الذي وطئ
امرأته في رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم الكفارة لما امر بها وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه
كما وقع في اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه له ههنا زيادة نقض وابرام طويناها على عمدها لضيق المقام **قال** المصنف رفع الله
درجته فذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب نهار رمضان لمن يجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا
يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع شق من اداء الصوم مع الاكل والشرب والتنعم والتلذذ فكان
ايجاب الكفارة بها اولى ولان الكل مفطر وهناك للصوم ومنافيه فاي فرق بينهما واما النقل فامره صلعم لمن افطر في رمضان بالعتق والصوم والاطعام
مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على ذكر بالغ افسد صوم يوم من رمضان
بجماع واثم به للصوم فقوله افسد بجماع افاد ان لا كفارة على المفطر بالاكل والشرب والاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلعم قال هلكت قال ما شأنك قال وقعت على امرأتي في نهار رمضان
قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتي النبي صلعم
بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال خذ هذا فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي صلعم حتى بدت نواجذه وقال اطعمه عيالك وفي رواية يجزيك ولا
يجزي احدا بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره
على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكره من مخالفة العقل لان اداء الصوم مع الجماع
اشق من اداء مع الاكل والشرب فالجواب ان ورود في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكفي فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع الى التعبد لا الى سهولة
الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم اساءة لانه كلفه ومشقة واي نسبة للعقل في تعيين الشرائع واحكامها **واقول** قد
بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به او التزام رعاية موافقة النص له باطل وايضا قد نقل ابن حجر
المتأخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع اشتهاره
بانه من اهل الحديث والرأي والقياس فكيف يليق من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره بانه من اهل الحديث واما ما ذكره
في جواب الزامه المصنف مخالفة العقل فمردود بان المصنف لم يستدل بالحسن العقلي الشارع فيه كما زعم الناصب بل احتج الزاما للشافعي القائل بتخصيص
القياس بقياس لو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الدنيا لتضمنه الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان
العلة فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ما ذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة في محل المنع لان ارتفاع الذنب لا يحصل
بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب عليه من الاخلال بالواجب والخروج عن حقوق الناس في الاخلال بحقهم على ما صرح به المحقق في
التجريد وغيره في غيره **قال** المصنف رفع الله درجته ح فذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه وجب عليه وان تخلله تقدمه قال ابو حنيفة
يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان ذمته مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما النقل فالنصوص الدالة
على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى بما نذر انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه
لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اي يوم شاء بما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين بما يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها
الصوم متساوية ولا غرض شرعي يختص به اليوم المعين فيصوم متى شاء من الايام وكلا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء
بالنذر وما يعد قربة والقربة لا يتصور في الفرق بين الايام انتهى **واقول** قد مر ان عند ثبات ابي حنيفة وامثاله ساقطة عن درجة الاعتبار
وما استند به له من مساواة الايام التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف والجمعة وليلتها وايام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة
الى باقي ايام الاسبوع والشهر كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ط فذهبت الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال
مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد انما يكون العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عند مشاهده
وقال صلعم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب فطره عندهما لو ثبت عند حاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو وفسقهما وانه يحرم
ويحرم صومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال بالضرورة انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه
اذا رأى الهلال بالنهار يوم الثلاثين فهو لليلة المستقبلة رأى قبل الزوال او بعده فان كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار
للآثار الواردة في ذلك وعمل الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يجري حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه
الصوم فالذي رأى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا او صائما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال بدا في الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لو بدا
بعد طلوع النهار كان السابق في حكم الشهر السابق فالاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم والافطار والهلال
الليلة المستقبلة فهذا الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكره في يوم العيد النصوص الدالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه لم يلزم ان يكون يوم

العيد لامكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما اذا كان الغم فانه يجزئه الحكم معه على ان الغد منه عيد والنص
يدل على الافطار عند رؤيتهم من انه يكون ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية يوجب تحقق العيد معه وههنا ليس كذلك انتهى **واقول** قوله
دليله غير صحيح بعد ما تقرر لان المقدمة المأخوذة فيه القائلة بانه اذا رأى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو ليلة المستقبلة اه غير مسلمة لا بل الحق انه
من ليل وافي لمذهبه مع ما ذكره ابن قدامة من اختلاف اهل الخلاف فيه فذهب ابو يوسف والثوري واحمد في رواية الى انه ان رأى قبل الزوال فهو ليلة
الماضية وان رأى بعده فهو ليلة المستقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى انه ليلة الماضية مطلقا وانه يلزمه
قضاء ذلك اليوم وامساك بقية احتياطا واما ما استدل به عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يجزئ فيه فانه المصنف ايضا فرض المسئلة فيما
اذا رأى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار حتى يلزم تجزيه او مسلم ان المسئلة ما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يجزئ اختيارا فهو مسلم ولكن لا اختيار
فيما نحن فيه وان اراد انه لا يجزئ مطلقا فهو غير مسلم بل يجزئ اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقية احتياطا كما مر وبتوجيه على ما ذكره
من الجواب ان المص قد فرض المسئلة فيما اذا علم ان ما رأى من الهلال هلال شوال بان رأى في يوم الثلثين تاما قبل الزوال فان ما قبله اقرب الى
الليلة الماضية فما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد اه ساقط وما فرعه عليه بقوله فلا يكون كل النهار عيدا اشد سقوطا واسقط
من الكل قوله النص يدل على الافطار عند رؤيتهم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده كيف ولو دل قوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس على نحوه من العموم خلافه ظاهر عرفا وشرعا **قال المص** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في نهار شاهد هلال رمضان في ليلة واحدة وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص
الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما لزم مالكا واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسق
بشهادة فاسقين على الاحتياط **قال** الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي لو رأى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم يشهد
لانه صادق عليه انه رأى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم عليه وقال
ابو حنيفة ان من رأى هلال رمضان وحده صام ان لم يقبل الامام شهادته لقوله صوموا لرؤيته وقد رأى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء
دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر
قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو اكل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط
بعد ذلك في تأخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى **واقول** الشرع والعقل برآن
من مثل هذا الدليل العليل الذي تكلفه ابو حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة في حق غير المقر وهلال رمضان لا في حق نفسه كيف يورث
شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال نظير ذلك ما قال الناصب بقا من ان ما تفرد ابو بكر روايته من حديث نحن
معاشر الانبياء لا نورث انما يكون خبرا واحدا ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه مشافهة عن رسول الله ص فافهم وايضا المأثور
عن الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات واغرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية للحنفية من تعليل ظهور الغلط في خبره بانه تفرد بدعوى
الرؤية من بين سائر الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى وفيه ان اراد استواؤهم في اصل الحس فسلم ولكن لا يلزم
منه الاستواء في الكيفية ايضا لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا فوجه المنع عليه ظهر من ان يخفى
قال المص رفع الله درجته واذ ذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يومي العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه قال ابو حنيفة ينعقد فان
صامه اجزأ والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم باجماع اهل الاسلام والمحرم لا تصح قربة الى الله تعالى
ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبي ص نهى عن صوم
هذين اليومين انتهى **وقال** الناصب حفظه الله قول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان او الغد
او من شهر كذا صامها متتابعا الى الوقت ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين وايام التشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق
حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه
اذا قال لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى هذا القدر صحيح عنده والدليل عليه انه نذر صوم مشروع والنهي لغيره وهو اجابة دعوة الله فيصح
نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي سقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب
ابي حنيفة ودليله وما ذكره انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قائل بها لكنه يقول بالزامه
ويؤاخذه به ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهي الصوم فيه ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا
بالنهي انتهى **واقول** انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية واذ صح نهي النبي ص عن صوم يومي العيدين واي
يوم نهي عنه فصوم ذلك اليوم معصية فلم يأمر الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح كيف يقال
انه نذر لصوم مشروع ومن اين علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهي عن نذر ذلك لاجل اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم

لنفس حرمة الصوم وهل هذا الا مثل ان يقال ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو لاستلزامه ما كرهه الله تعالى من خلط الانساب
بها والجمع بين اختين على امرأة واحدة وعلى اخت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطء وهل هذا الا هذر واقلاعبا بالدين والدخول في زمرة الملحدين قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز لغاقد الهدي صيام ايام التشريق بمنى وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالفا في
ذلك لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى انس ان
النبي صلى الله عليه وآله نهى عن صيام خمسة ايام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم
يوم العيد وايام التشريق لا للمتمتع العادم للهدي ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى **واقول**
نسبة المصنف الى الكذب بما نشأ من جهله بمذهب الشافعي فان ما نقله المصنف عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شروط
الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم مطلقا واما يوما
العيد فلا يقبلانه واما ايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العادم للهدي صومها عن الثلاثة الواجبة في الحج انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **مج** ذهبت الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة
اذا بقي من الشهر جزء واحد فما افاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل
وهو غير ثابت في القضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلث عن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه ولا قضاء كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه
فصار كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة انه من جن في رمضان كله لم يقضه وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد
وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه وهو قائم بعد الجنون الا ترى انه يلزمه
ضمان الاتلاف وصدقة الفطر ونفقة الخادم ويحل هذه الحقوق الذمة فان قيل فعلى هذا السبب والاهلية قد وجدا في المستوعب مع انه لا يؤمر
بقضائه فائدة في تخصيصه قال صاحب الهداية الجواب ان في الوجوب فائدة وهي صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف
المستوعب لانه يحرج في الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفة لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة الى صوم ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث
انتهى **واقول** الجنون فنون ومنها تكلف اصلاح كلام ابي حنيفة المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن حزم من ان قول ابي حنيفة
هذا في غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصا ولا قياسا لانه رأى على من افاق في شيء من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله و
هو لا يراه على من بلغ او اسلم حينئذ وقال بعض المالكيين المجنون بمنزلة الحائض وهذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله وما ندري ما في المجنون
والحائض انتهى واما ما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه عليه السؤال الذي ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لان الفرق بين قضاء
كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في الاول دون الثاني انما يتم اذا كان ذلك البعض الذي وقع فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر
الشهر كتسعة وعشرين يوما منه مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **يل** ذهبت
الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعي يصح بدون صوم وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وآله لا اعتكاف الا بصوم انتهى **وقال** الناصب
حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فان اعتكف ولبث في المسجد قدر ما يسمى عكوفا صح وان لم يكن صائما والدليل على
صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله قال كنت
نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال فاوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رواه
من الحديث فهو من كلام عائشة وهو موقوف ولا يعارض المفصل انتهى **واقول** يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث البخاري
واقرانه اعتكافها تبعا للنهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا ليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص
الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الرياء وجمع الخاطر عن الوساوس الى غير ذلك واما ما ذكره من ان ما رواه المصنف من حديث عائشة موقوف
فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامة رواها متصلا الى النبي صلى الله عليه وآله وابن حزم رواها متصلا الى عائشة وروى من طريق عبد الرزاق عن سفيان
الثوري عن حبيب ابن ابي ثابت عن عطاء عن عائشة قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روي بسنده الى عطاء عن ابن عباس وابن عمر انهما
قالا جميعا لا اعتكاف الا بصوم الحديث ثم اقول يدل على ايراد رواية البخاري اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اضطرابها واختلافها ومخالفتها
لعدة احاديث مروية في جامع الاصول معناها ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في المسجد الحرام ولما رواه ابن حزم ومعناه عن ابن عمر وقيس بن دينار
عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وآله فقال النبي صلى الله عليه وآله اعتكف فصم انتهى فان في هذه الرواية
قد وقع الترديد بين اليوم والليلة كما لا يخفى ثم قال ابن حزم بعد نقله ذلك ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى **واقول** حكم بعدم
صحة الخبر بفهم وتعليله لذلك بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر وتحامل وتعصب باهر وانما دعاه الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب
مولانا امير المؤمنين عليه السلام والذين جاهدوا معه في حرب معوية الباغي امام ابن حزم والا فظاهر ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي

ذكره في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة في عداد اكابر الصحابة والسابقين عبد الله بن بديل شاهد لهذا لا يتصرف ذهن من له
اطلاع على احوال السلف عند سماع ذلك الا اليه قال صاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله وصاحب
سره وقد شهد عبد الله مع النبي ص غزاة حنين وطائف وتبوك وكان له قدر وسيادة تامة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم امير على
رجالة عسكر امير المؤمنين ع وكان من اكابر اصحابه ع وعن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيف ويقول شعرا يتوكل
النصر والتوكل ثم التمس في الرعيل الاول مشى الجبال في حيازيم الهبل والله يقضي ما شاء ويفعل وهكذا كان يستحي من قتل الاعداء ويسبق الصفوف حتى وصل
الى معوية وحمل عليه وابعده عن موضعه وفر اصحابه الذين كانوا حوله فهجموا على ذنبه بالسيف والنصل والحجارة حتى صار شهيدا والظاهر معوية الى اسماء بنت الاشهاب منها
السيادة والنجابة قال كان هذا في اول الفتوح اللهم ظفرني على اشر واشعب قلبا فان لبيس في عسكر على مثل هذا الرجل غيرنا وروى عن يزيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل
قام يوما بصفين في اصحابه فخطب حمد الله واثنى عليه وصلى على النبي ص ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وخادل الناس بحق الله
الحق وضلل عليكم بالاعراب والاحزاب ومن لم يضلل الله ويزرع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا
الطغاة فقاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزيهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتهم مع
رسول الله فوالله ما هم في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى واقول لم يزل هذا ضيع القوم في انهم اذا وجدوا في سنة حديث
رواه شيوخهم احد من سبعة على ان جهلوا ونسبوا الى الكذب لو كان من اكابر اصحاب النبي ص واما من يسب في النصب كعبد الله بن عمرو العاصي وابيه وغيرهما من البعضا
البغاة فهو عندهم من اوثق الناس واصدقهم فالله المستعان من شدة تخاملهم وانحرافهم ونصبهم قال المص رفع الله درجته وفي مذهب الامامية الى انه اذا اذن الزوج
او امته في نذر الاعتكاف فنذرتا انعقد ولم يجز له منعها وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له منعها وقد خالف في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلانه دال على تحريم المنع من الايتيان بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرهما باذنه جماعا انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز لامرأة ان تصوم تطوعا بحضرة زوجها الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشروع في النافلة لا يوجب
الاتمام فلزوجها ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع وهذا مخالفة للعقل والنقل انتهى واقول ان المص فرض المسئلة
في الاعتكاف المنذور دون المندوب خلاف ما يدل في نقل فتوى الشافعي في المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المندوب بجواز الرجوع المنع تم كما يرشد اليه
النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي النيشابوري حيث قال قبل الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرعان احدهما اذا اذن العبد او زوجته في الاعتكاف وشرع في الاعتكاف
وكان الاعتكاف منذورا بانه وكان منذورا ولم يشترط فيه التتابع فلان يرجع فيمنعها من تمضي في الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرطا التتابع في النذر لم يكن
له اخراجها لان الزمان المنذور يتعين له بالشروع فيه صار كالواجب لان له صوم النذر وليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجها عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعهما كالحكم في
اذا اكره على الخروج عن المسجد وسيذكره وقال ابو حنيفة لا يمنع العبد من كمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المرأة تملك بالتمليك فيصير كانه ملكها
منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعها وشبه الاذن لها في صلوة الجمعة وشرعا فيها لم يكن
له اخراجها منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع لا يلزم قبل تمامه فيفارق الجمعة لانها بالجمعة يؤديان فرضا وههنا لا وجوب انتهى ولا يخفى ان الدليل عليه
من وجوه منها مخالفة مدلوله لعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم واما قوله وههنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف المنذور والاتيان
بالنذر لا يصح واجبا ثم ان الناصب قد يقطع الله دابره قد ولى الدبر عن تدبيرها وقع عن ابو حنيفة فهو لم يقطع دابر الابراد كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته وفي
مذهب الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فعليه قضاؤه فان اخره الى رمضان اخر فاعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز
في الرمضان الثاني وهو خلاف المعقول لتساوي الشهرين وباقي الشهور والشهور ايضا مع ان مذهبه القياس وجواز العمل به وفي تماثل اشد من التماثل هنا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة مقدرة كشهر مثلا وجب الوفاء به وان عين المدة المقدرة كهذه الاسبوع او هذه العشرة
او عشرة من الايام او شهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرق اخر عصى وبنى ولا يجب الاستيناف ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من وجب على نفسه اعتكاف
ايام لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاها واما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان اخر تجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم في رمضان مطلقا لا يخصصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا
لم يجزه الرمضان الثاني عنه لانه لم يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضرة فظاهر انه لم يجزه عنه صوم
يوم الاثنين من ذي الحجة الاتية انتهى واقول مراد المص قدس سره كما يناسب عليه ما ذكر كلامه انه اذا الى المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان في رمضان اخر بعد
اجزاه ذلك القضاء لا انه اجزاه على وجه الاداء وبالجملة ضمير فان اخره في قوله فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر الى اصل الاعتكاف المنذور
كانوهم الناصب لان الغرض انه مذهب ولا معنى للقول بتاخيره ما فان كذا الضمير لا يجوز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في الرمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا تشنيع المص على
ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحصل معنى كلامه مع غاية وضوحه فاني بما يشهد على اعوجاج فهمه وقلة تحصيله والحمد لله على السلامة من مثله قال المص رفع الله درجته وفي مذهب
الامامية انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الايتيان والوفاء به قال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتولي
وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام والاقصى او مسجد المدينة تعين ويقوم الاول مقام
والاخير مقام الثاني لا عكسه او عين مسجدا غير الثلثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى واقول ذكر صاحب المسائل على وجه ذكرها الناصب

الثاني

الى الشافعي وهو فيه فقال الشافعي في احد قوليه كذا وقال في الاخر لا يتعين المسجد الاقصى بل البيت قال صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة
فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عداهذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره لزم احد
امرين اما خروجه عن عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بانا انما نقول المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله
لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا متفق عليه فتعين بالتعيين النذر لمسجد النبي وما ذكره لا يلزم فانه اذا
فضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا مخالفة في المغني بين ما ذكره المص وبين ما ذكره الناصب كما
لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم ايضا من شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يمكن ولا
يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى حماية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة
حيث قال وقد روي عن ابي يوسف انه ان نذر صلوة في موضع فصلى في افضل منه اجزاه ولا يخفى انه يلزم منها ان من نذر صوم يوم فجاهد الكفار
فانه يجزيه من الصوم لانه فعل خيرا مما نذر وان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه وهذا خطاء لانه لم يرد بنذره شرعا كما اشار
اليه المص قدس سره **قال** المص رفع الله درجته صريح مذهب الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القرآن
العزيز وهو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي انه اذا طرء في الاعتكاف الحيض او الجنون
او السكر والردة انقطع ولا يحتسب ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم انه نقل خلاف المذهب انتهى **واقول** ان اراد بقوله انقطع
انه لا يبطل فهو عين ما نقله المص من مذهب الشافعي في المغني لا خلاف وان اراد به معنى اخر فلا بد من تصويره والتكلم عليه ولو سلم وجود معنى اخر له فقوله
قد اصطلحوا على ان يعبروا عما تقرر عنده مقلده مذهب من المذاهب الاربعة بقولهم هذا هو المذهب في المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو
المذهب ما اصطلحوا عليه فلا يدفع هذه المخالفة الشافعي للقرآن وان اراد غيره ما افتى به الشافعي فهو كذب صريح لانه لم يذكر في المتابيع الشافعي
نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف تدبر **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الخامس في الحج** وفيه مسائل **الاولى**
ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت واتموا الحج
والعمرة لله انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي ان شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر ولا من المسلم للكافر لان
الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فيفرع عن الخلاف في ان الكافر مكلف بالفروع اولا وقد ذكرنا في قسم علم الاصول تحقيق
هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد منه انه يعاقب على ترك الاصول لا انه يؤمر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير ان يؤمر
بالفروع فاي فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال بوجوبه على الكفار بالاية لشمول الناس الكافر والمؤمن فمن غرائب الاستدلالات لان من
المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول
نعيم بن مسعود وبالناس الثاني قريش ثم ان قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز تمكين المشرك البتة فكيف
يجب عليه ما لا يكون واجبا وهذا من الغرائب في الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم اعجب من هذا تشنيعه على ابي حنيفة بمخالفة
النص بئس الرجال وبئس المذهب انتهى **واقول** كلام المص في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية مع الحنفية
في ذلك مشهور وكلام المص صريح بما ذكرنا لا اخفاء فيه اصلا كما لا اخفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع
لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء والغسل وبهذا ظهر انا لا نفرق
في الوجوب بين الصلوة والحج وسائر الواجبات وليس في كلام المص ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله
فاي فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم مدخول بانا لا نسلم ان العام بقاؤه على عمومه لا يقوم دليل على ارادة خلافه كما في
الاية التي استدل بها الناصب في منع المردود فان تخصيص لفظ الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والناس في الاية التي استدل بها المص لا دليل على ارادة
الخصوص منه فوجب ابقاؤه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين للمسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك والاتصاف بالنجاسة
فلا غرابة في الاسلام وانما الغرابة في دين الناصب المخالف لعموم حاج فيه لذلك الدين والفهم التابع للوهم والتخمين **قال** المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي اذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب وكفى في القدرة على الزاد مسئلة الناس وقد خالف
في ذلك القرآن العزيز قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى ميمون بن مهران وابن عمر وابن عباس وابن مسعود
عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعائشة وانس بن مالك عن النبي انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى
قال الناصب غفر الله له قول مذهب مالك اصح مما رواه عن مالك فانه يجعل المسئلة في حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلها
بلا ان يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفة الحديث انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص عن مالك عما لا نعرف للناصب مجالا لانكاره
صاحب المتابيع عنه فقال ومذهبي مذهب مالك يجب عليهما اي على القادر على المشي والكاسب مطعما والقادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام
في نفي جعل التجدي والسؤال عن الناس في حكم الزاد اذ لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وذله المنهي عنه بقوله ليس للمؤمن ان

يذل نفسه الى غيره لك من الاخبار والآثار وايضا الجمع بين السفر ماشيا والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر صفح في دين الاسلام ولو كان عادة
فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها كما ان رخص السفر يعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته
ج ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة بنفسه او بمن يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستقلال
قائدا يركبه بنزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه القيام بحقه كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا
وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه بخلاف النص لان الكلام في حصول الاستطاعة في
حق الاعمى وعدم حصوله وهذا لا يخالف ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى **واقول** الاستطاعة قد تكون بالنفس وقد تكون بالاعوان والاتباع
الا ترى انه يصدق من لا يحسن البناء بنفسه ان يقول انا مستطيع لبناء دار اذا تمكن منه بالاستيجار والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة
بنفسه فهو مطالب هذا البيان مع انه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على المتعدد عند ابي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك بقياسه على
الجهاد وفرق بانه ليس هنا للقتال تامل **قال** المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه ترك ما لا
وكذا الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان ذمته مشغولة بالحج
والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء فيجب ان يقضى عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وان لم يوص بالايفاء دين يتعلق بها ومذهب ابي حنيفة
ان النيابة تجزي في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج التبرعية جائزة كما في حديث الخثعمية فانه ص قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبرع
ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من ماله فلا يخالف النص انتهى **واقول** قوله ص في حديث الخثعمية حجي بصيغة الامر مما ذكر فيه من سؤال
المرأة عن حكم ابيها مات ولم يحج صريح في الوجوب فدعوى وروده في التبرع تبرع لابي حنيفة بالكذب مع ان هاهنا احاديث اخرى صحيحة صريحة
في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال مالك وابو حنيفة انها
مستحبة وقد خالفا في ذلك القرآن والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي ص الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت عائشة
يا رسول الله ص على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فاخبر ان عليهن جهادا وهو الحج والعمرة فثبت انها واجبة انتهى **قال** الناصب
خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج في العمر الا مرة واذا وجب الحج وجبت العمرة وعند ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله ص الحج فريضة والعمرة
تطوع ولانها غير موقتة بوقت ويتادى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذه امارة النفلية فلا يخالف النص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول**
ما ذكره الناصب من الحديث وجميع ما في معناه قد طعن فيه ابن حزم فانه بعد ذكر جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة
كلها اما احاديث جابر فالحجاج ارطاة ساقط لا يحتج به والطريق الاخرى اسقط واوهن لانها من طريق يحيى بن ايوب وهو ضعيف عن العمري الصغير
وهو ضعيف واما حديث ابي صالح فلم واما ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام سخيف لم يات به قرآن ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه قائل
بان الصلوة على رسول الله ص فرض ولو مرة في الدهر وليست موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت والاحرام للحج فرض
عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة باطل وما استدل به عليه تزويج للباطل بما هو اشد منه بطلانا فتدبر **قال**
المصنف رفع الله درجته و ذهب الامامية الى ان التمتع افضل من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول
النبي ص لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وجعلتها عمرة فاسف على فوات العمرة يدل على الافضلية انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران ثم التمتع افضل من القران لان الافراد يفرد اداء كل واحد من النسكين
على حدة وهذا افضل والتمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي بافعالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران ولهذا كان افضل والقران
الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تاسف على فوات الكثرة على العمرة في شهر الحج ولان مقصوده من هذا الكلام نفي
قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال ص لو علمت ان هذا الكلام مقرر بعد بينهم بجعلها عمرة دفعا لهذا الظن باطلا لا استحب
واقول ما ذكره الناصب في وجه افضلية الافراد معارض بما ذكره المصنف في كتاب التذكرة من ان التمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكمال
افعالهما على وجه اليسر والتسهيل والترجيح معها لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك ولما ذكره
المصنف من الحديث فانه ص بعد ما امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران لكن ذلك تاسفا على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله
وحله لسياقة الهدي ومن البين انه ص لا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تاويل الحديث من التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله
المصنف في تحقيق هذا الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المصنف في هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر باطراف المرام فنقول قال قدس سره قال
علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد والقاسم وسالم وعكرمة وهو
احد قولي الشافعي واحدى الروايتين عن احمد وهو مذهب اصحاب الحديث لقوله ص ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه مرغبهم

وبعض الامر الوجوبي عطفها على الحج لا اصل الثاني بين المعطوف والمعطوف عليه

قال ابن حزم لا يصح في وجوب العمرة شيء اصلا وهو الحق الذي لا شك فيه وما عداه مكذوب مسند على العمرة التي هي الحج الاصغر وما عداه مكذوب مسند على العمرة التي هي الحج الاكبر وما عداه مكذوب مسند على العمرة التي هي الحج الاكبر وما عداه مكذوب مسند على العمرة التي هي الحج الاكبر انتهى

فلا يحرمهم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وابي موسى وعائشة ان النبي امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد
والقران الى التمتع ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلوا الا من ساق الهدي وثبت على احرامه
قال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي لجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم
حلوا من احرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا الذي قدمتم بها متعة فقالوا
كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج فقال افعلوا ما امرتكم فلولا ان معي الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقال رسول الله فقال
قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن
طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق عن ابيه قال لما فرغ رسول الله من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل عند فراغه
من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فاقبل رسول الله على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس
هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يامرني عن الله ان امر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج
الى منى ورؤسنا تقطر من الماء وقال آخرون يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما
صنع الناس ولكني سقت الهدي فلا يحل من ساق الهدي حتى يبلغ الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي
فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد الى يوم القيمة وشبك اصابعه وانزل الله في ذلك فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من
الهدي وفي الصحيح عن ايوب بن ابراهيم بن عبيد عن الصادق قال سالته اي الانواع افضل فقال التمتع وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله يقول لو
استقبلت من امري ما استدبرت من فعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانواع
ولان التمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الراي الى ان القران افضل لما رواه
انس قال سمعت رسول الله اهلهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل
وان لم يسقه فالتمتع افضل لان النبي قرن حين ساق الهدي ومنع كل من ساق الهدي من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى الخيار والافراد وهو
مذهب الشافعي وروي ذلك عن عمر وعثمان وابن عمر وجابر وعائشة ان النبي افرد بالحج وتمتع كون النبي افرد فانه قد روى ابن عمر وجابر وعائشة
من طرق صحاح عندهم ان النبي تمتع بالعمرة الى الحج ولان روايتهم اختلفت فمرة وامرة انه افرد ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا
يمكن الجمع بينها فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال اني لانهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله ولان النبي امر اصحابه بالانتقال
الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخير الدال عليه ثم اكد ذلك
بتاسفه على فوات ذلك وحقه انه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدي لا يقدح عنهما عمر وعثمان ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة
نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال
علي ما تريد الى امر فعله رسول الله تنهى عنه وقال علي لعثمان الم تسمع ان رسول الله تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله في حجة
الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله وصنعناها معه فلا نقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لانهاكم عنها وانها لفي
كتاب الله وقد صنعها رسول الله فهل يحل تقليد من يخالف رسول الله في خلاف ما فعله رسول الله قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن
عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين
احق بالاتباع واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبي الذي قوله حجة على الخلق اجمعين فكيف
يعارض بقول غيره قال قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي فقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول
قال النبي ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال وسئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف اباك فقال عمر لو يقبل الذي يقولون قلما
اكثروا عليه قال افكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف في ايضاح المرام انشاء الله تعالى قال المصنف فلله در جنة ذهبت الامامية الى ان
المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف فيه العامة الاربعة وقد خالفوا في ذلك قول النبي من لم يسق هديا فليحل
وليجعلها عمرة ولا يمتثل قول النبي بقول عمر انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام مبهما بان ينوي الحج والعمرة
او كليهما ومطلقا بان لا يزيد على نفس الاحرام والاولى افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما يشاء من النسكين او كليهما وان كان في
غيرها انعقد عمرة وليس له الصرف الى الحج في الاشهر وقول النبي يحمل على الاحرام المطلق فانه يتم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها لا ان المراد منه التحلل من احرام
الحج في شهره فان هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع في الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عمدا انتهى واقول عدة ما تمسك به القوم في هذه
المسئلة ليس الا ما اشار اليه المصنف قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم تحكم لا طائل تحته وارادة الفرار عما يتوجه اليهم
من شناعة مخالفة امر النبي بما بعد نهي عمر ولهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض لذلك والتفوه بذكر تفصيل رواه في مذهب الشافعي من
غير ان يذكر دليلا عليه وقد نقلنا في المسئلة السابقة من كلام المصنف التذكرة ما يرشدك الى فساد قول هذا ايضا ولنذكر هنا خلاصة ما ذكره

ابن حزم وهذا المقام تحقيقا للزام وتأكيدا للالزام قال بعد ذكر الحديث الذي ذكر ما نصه ونظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق
عائشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد روى عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن لا هدي معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل ابو بكر امر جابر بن عبد الله وعائشة رضي الله عنهم
وحفصة ام المؤمنين بن اسماء بنت ابي بكر الصديق وطلحة وموسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب
وسراقة بن مالك بن جعشم وعطاء بن ابي رباح من الصحابة ورواه عنهم هؤلاء نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه الا الله تعالى فلم يجد
احد الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذا باخبار لا حجة لهم في شيء منها منها انهم ذكروا خبرا رويناه من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد
الرحمن بن نوفل عن عروة عن عائشة خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بحج او جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث منها الى الحرم ثم قدح على سند هذا
الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك فهذا لا حجة عليهم لانهم لا ندري ان كان نهيهما فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في
ذلك ثنا احمد بن محمد بن مفلت ثنا ابن مفرج ثنا ابراهيم بن احمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصائغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد بن
زيد قال ثنا هشيم ثنا خالد وهو الحذاء وقال حماد عن ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وبلغني عن سعيد بن
منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرنا عمر بن الحرث عن عبد العزيز بن ثلثة عن ابيه عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة وحج فقال علي بالمهل فضربه
حلقه والحال انهم يخالفونهما ويجيزون المتعة حتى انها عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فسبحان من جعل لعمر وعثمان عن فسخ الحج عمرة حجة
ولم يجعل لهما عن متعة الحج حجة ومنعهما عليه حجتان هذا العجب فان قالوا انما جاء سعد ابي وقاص وغيره قلنا وقد وجب فسخ الحج ابن عباس وغيره
ولا فرق واحتجوا بما روينا من طريق البزار ثنا عمر بن الخطاب السختياني ثنا الفضل بن دكين ثنا ابان بن ابي عياش حدثني ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر قال
يا ايها الناس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا اصحاب محمد وهذا مما خالفه
الحنفيون والمالكيون والشافعيون لانهم متفقون على اباحة متعة الحج واما حديث عمر فانما هو متعة النساء بلا شك لانه قد صح عنه الرجوع
الى القول بها في الحج ثم لو صح لما ما ذكره الناصب من ان قول النبي صلى الله عليه وسلم يحمل على الاحرام ويخص به فيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يؤتى في سنة
ثابتة ان تحمل على كذا ومخصصة بكذا او خاصة بقوم دون قوم الا بنص قرآن او سنة صحيحة لان امر النبي على عموم الامر والحين الطاعة لها والعمل
بها فان قيل هذا لا يؤتى بالرأي قلنا فيجب على هذا ان يصح احد من الصحابة يقول ان ما خصوا به او منسوخ ان يؤتى بقوله واقرب ذلك قولهم في
المتعة انها خاصة وقد خالفوا ذلك واحتجوا من طريق وكيع الرازي عن الحرث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا او لمن بعدنا قال بل لكم
خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه بيقين كما اوردنا من طريق جابر بن عبد الله وسراقة
بن مالك قال لرسول الله اذا امرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله الفسخ لنا هذا ام لابد فقال رسول الله بل لابد لابد ومن طريق البخاري حدثنا
ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطاء عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا
جميعا قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم صبح رابعة من ذي الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدم مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا
فبلغ ذلك الغاية فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله انا لابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت من امري ما استدبرت
ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم العامنا او للابد قال بل للابد هكذا رواه مجاهد
عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والنسخ وصح امر ذلك ابدا والله ان من سمع هذا الخبر ثم خالف امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بكلام حدثنا سامرة ان لمالك تكبعن بالكذوبات لكنح الكسبوت واما ما ذكره الناصب بقوله لان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهر رمضان فقد
ذكر ابن حزم انه من الباطل لكل احد ان يقصر بقوله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة على انه اراد جوازها في شهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس
من انكاره ان يكون الفسخ خاصة لهم ولغيرهم دون ذلك ومن ضل ذلك فقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم جهارا انتهى ولابن قدامة الحنبلي انه قد صدق
في هذا المقام فادخل الكتابة المسمى بالمغني فانه يعني من نوع انتهى قال المتمنع الله درجته صح ذهبت الامامية الى ان المتمتع اذا احرم بالحج
وجب عليه الدم واستقر قال مالك لا يجب حتى يرجع جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان معه هدي فاذا اهل بالحج فليهد من لم يكن معه هدي فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله انتهى وقال
الناصب خفضه الله قول ان صح ما روي عن مالك فانه مبني على ان استقرار الدم انما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة
ولا مخالفة للحديث لانه لبيان الهدي وكذا الكتاب في هذا المبين والهدي انتهى واقول ما ذكره من مبنى مذهب مالك بناء على غير اساس فالمراد
من الهدي في الآية والحديث ثلاثة ولا مجرد سوقه بل تكرر تربيته وعلفه لا مراد الهدي مستلزم لامر الهدي مستلزم لامر الزائد ومن الحديث صريح فيما ذكرناه ظهور
ان المراد من قوله فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي ذلك فافهم والحديث رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المصنف قدس سره في
التذكرة وهذا سلم الناصب كما ترى قال المتمنع الله درجته ذهبت الامامية الى ان نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا

وقد خالف بذلك قول الله عز وجل وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي ع انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى انتهى **وقال**
الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي ان التمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات وما يأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كلا الاحرامين من النية ولا
يلزم ان ينوي في احرام الاول الاحرام الثاني انتهى **واقول** كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما التزم به الشافعي لذلك ان الاحرام ينعقد
بالتلبية من غير نية ويلزمه ما اتى به والا يتحقق عليه كما لا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال وتمييزها مطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بتعليقه
الى امور اربعة ما يحرم به من حج وعمرة مقترنا بالى الله تعالى وبذكرها ما يحرم له من تمتع وقران وافراد وبذكر الوجوب والندب فيما يحرم له من حجة الاسلام
او غيرها والتلبية لا يدل على شيء من ذلك **قال** المصنف رفع الله درجته **ي** فهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصير بقدر
مصير الناس الى اهله ويمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب بل متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم انتهى
وقال الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه صام بها وان لم يتوطن
لم يجز صومها ولا في الطريق ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى ايام
التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فح يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه
رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز فظهر ان ما جنبه تاويل معنى الرجوع فلا يخالف النص انتهى **واقول**
تاويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التاويل العليل لا يدفع مخالفته للنص فان ذكر المسبب وارادة السبب انما يصح اذا كان السبب مختصا به فيما نحن
فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ واكمال افعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على ان الجواز انما
يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس ههنا قرينة كذلك فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **ي** فهبت الامامية الى انه لا يجوز الاحرام قبل الميقات
وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي ع فانه احرم من الميقات ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا
عني مناسككم انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة
التوقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما
ان تحرم بهما من دويرة اهلك كذا قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر
وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه لان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله ص
فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وبتبيين المواقيت للناس انتهى **واقول** فيه اولا ان ما ذكره اولا من الاتفاق مع المخالفة الامامية بل المخالفة
ابي سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن حتى فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات
واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس في جواز الاحرام
قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى وبينه وبين الامام نهر ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة
واما المالكيون فان حملوا الاثار التي رويناها على ما حملها عليه الحنفيون فقد اعطوا القول على صوابهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه
على ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما حده رسول الله ص وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المصنف في التذكرة اطبق الجمهور على جواز
الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن وعطا ومالك واحمد
واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا
ما رواه الجمهور ان النبي ع احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال ع خذوا عني مناسككم فوجب تباعه من طريق الخاصة قول الصادق ع من احرم
بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات لا احرام له ولانه احرم قبل الميقات فكان حراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير
بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوجة النبي ع انها سمعت رسول الله
يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثانيا ان
ما ذكره من قول علي ع وعمر في تفسير الاية مدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث انكر قولهما ذلك وقال انما قالا اتمام العمرة ان تنشئها
من بلدك ومعناه ان تنشئ لها سفرا من بلدك يقصد له ليس ان تحرم بها من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره احمد ولا يصح ان
يفسر بنفس الاحرام لان النبي ع واصحابه ما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي ع واصحابه ما
احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك وكان النبي ع واصحابه تاركين لامر الله تعالى ثم ان عمر وعليا رضي الله عنهما كانا يحرمان
الا من الميقات افترى بهما بان ذلك ليس باتمام لها ويفعلان ما هذا لا ينبغي ان يتوهم احد ولذلك انكر علي على عمران احرامه من مصره واشتد
عليه فكره ان يلبسا مع الناس مخافة ان يؤخذ به فيتم اكرما اتمام العمرة واشتد عليه ان يؤخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فتعين حمل قولهما في ذلك
على ما حمله عليه الائمة انتهى وثالثا ان ما ذكره في الجواب عن استدلال المصنف مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل
النبي ع اولا ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض انه ع لم يفعل ذلك قط الا عن الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا لا يجوز

قال المصنف رفع الله درجته وبه ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرط الطهارة فلو طاف المحدث والجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة
طاهرا وان رجع الى اهله جبر بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله ص فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا عني
مناسككم وقال ع الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق انتهى وقال الناصب خفضه الله هذا قول مذهب الشافعي ان شرط الطواف
الطهارة عن الحدث والجنب فلو طاف في طهر ثم احدث او جنب او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطأه في طوافه نجاسة بطل طوافه ولو
احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل ويستحب والدليل عليه ما روي عن قوله ص الطواف صلوة الا ان الله
اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابي حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت
العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة
ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة لظهور اثر الجنابة لورود الحديث فيها فلا مخالفة
للنص انتهى واقول ما ذكره من ان الاصح عند ابي حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال
ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع
التصريح في شرحه بان القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول الجصاص الرازي قال ابن قدامة الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة
ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرائط لصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لان الطواف
ركن الحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى فتامل قال المصنف رفع الله درجته وبه ذهبت الامامية الى ان الطواف منكوسا وهو ان يجعل البيت
على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبر بدم وقد خالف فعل النبي ص فانه طاف مستقيما وقال خذوا عني مناسككم
انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان يبدأ بالحجر الاسود بحيث يجاوزه بكل البدن في المرور فلو ابتدأ بغيره او حاذاه
ببعض البدن والبعض يجاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني
او مشى الى الباب فقهقر واستقبل البيت واستدبر وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الحفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب
ابو حنيفة الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاختلاف بالصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده واجب لا فريضة فلا مخالفة للنص
انتهى واقول انما المفهوم من نص الآية مجرد وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفة لكن نص الحديث الذي رواه المصنف قد بين ان الواجب هو
الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص وما حديث الاحتفاظ بالصورة فلا صورة
له بل لا معنى له فتامل واستقم كما امرت قال المصنف رفع الله درجته وبه ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف وقال الشافعي انهما غير واجبتين
وقد خالف قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبي ص فانه صلاهما وقد قال خذوا مناسككم عني انتهى وقال
الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجب ركعتا الطواف وليس ثابتة بهما التحية والدليل على انه سنة فعل النبي ص وهو يدل على
ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر واما قوله تعالى دليل على الصلوة في مقام ابراهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتأدى بالفريضة المكتوبة
فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى واقول ان الآية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد
بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عنده غيرهما بلا خلاف وهو مروي عن مولانا الصادق ع قال المصنف رفع الله درجته وبه ذهبت الامامية
الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فان جابرا روى انه عليه الصلوة والسلام خطب
الناس ثم اذن بلال انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس ذهبت الامام بهم الى مسجد ابراهيم ويخطب فيهم
خطبتين خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر صورة الاخلاص ثم يقوم الى الثانية ويأخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ
منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب
الشافعي وما نقله رواية عن ابي يوسف ولا يفتى به انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان مذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي هو الاصل
لا انما وهم ذلك من كلام الهداية حيث روى القولين عن ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منهما فوهم ان ابا حنيفة مخالف له موافق
للشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله المصنف رواية عن ابي يوسف لا يفتى به فجرأة دعاه منه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية
في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح عندي ثم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني ان يخطب قبل الاذان لورود
خبر جابر وهذا لا يقتضي ان يكون المفتى به عليه سيما مع مخالفة بعض الشارحين كما عرفت وايضا قد ذكر في كتب الحنفية ان كل قول قاله اصحاب ابي حنيفة
كان قولا لابي حنيفة فقول الناصب انه رواية عن ابي يوسف لا يجدي نفعا ولو غضضنا عن ذلك كله وسلمنا انه لم يكن قولا لابي حنيفة ولا
مفتى به بينه فلا ريب انه قال به ابو يوسف وفي بعض المراتب فهو دليل على حقانية تلك المرتبة ويحصل غرض المصنف من مرور قوله
ان عدول القوم الى غيره انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده تدبر قال المصنف رفع الله درجته وبه ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا
صلوا خلف الامام المسافر بعرفة لا يقصرون الا اذا بعدوا المسافة وقال ابو حنيفة يقصرون وان قرب المسافة مع انه مذهب الحسن التقصير انتهى

في اربعة برد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول ان صح رواية القصر لاهل مكة من ابن عباس
فلعله لوجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصرا ويكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى **واقول** هذا كله رجم بالغيب ومنى الظلام لا
الزمام واختلال النظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح الفاسد بمثله لان كلتا المقدمتين اللتين خاول اصلاح كلام ابي حنيفة والبناء عليها
مهملة ممنوعتان لا بد لاثباتهما من دليل ثم لا يخفى ان الواقع في بعض نسخ الكتاب بدل ابي حنيفة مالك وهو موافق لما في التذكرة حيث قال وقال
مالك في الاذان على لم القصر لان لم الجمع فكان لم القصر كغيرهم والفرق السفر انتهى فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته فذهبت الامامية الى ان
بطن عرنة ليس الموقف وقال مالك يجزيه وقد خالف قول النبي ص فوقفوا كلها موقف وقفوا عن عرفة وارى عرفة انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول الخلاف
في تعيين عرفة وان وادي عرنة منها او لا فان صح ان مالكا جعله من العرفات فالحديث عنده اولا يطلق عليه العرفات انتهى **واقول** الخلاف في تعيين عرفة
بعد اخبار النبي ص بان وادي عرنة ليس من مواقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال استناد مالك بحديث اخر لا يجدي نفعا والاستناد بالاطلاق العرفات على
وادي عرفة على تقدير ثبوته سيندفع بمخالفة الحديث المذكور كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يجمع بين
المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد خالفا فعل النبي ص قال جابر
جمع رسول الله بين المغرب والعشاء الاخرة بمزدلفة باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب
الشافعي ان يصلي باذان واحد واقامتين لحديث جابر ولان الوقتين تداخلا فيكفيهما اذان واحد والصلوتين تفرقتا فاحتاجتا الى اقامتين
ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية
جابر ان النبي ص جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته ولا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها
لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث خلافا لمخالفة النص انتهى **واقول** كفى فضيحة للناصب واثمة انه استدل الامام الشافعي على وجوب
اقامتين بحديث جابر ثم استدل على مذهب ابي حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض جابر في الرواية او استنباط
احد من الشافعي والحنفي عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضائح عجز الناصب لهالك نزول الدبر واعرض عن اصلاح ما
نسبه المصنف الى مالك **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا
فعل النبي ص فانه فعله وقال خذوا عني مناسككم فتاركه في عهدة الامر وقوله ص من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى **وقال** الناصب غفر الله له
اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة ليست من اركان الحج فان فات لم يبطل حجه وفعل رسول الله ص لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى
واقول ان المصنف يستدل بمجرد فعل رسول الله ص على كون المبيت ركنا بل استدل على اصل شرعيته بفعل النبي ص وعلى وجوبه باقتران فعله ص لمسائل
الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الاخر المذكور وقول الناصب الحديث غير ثابت تعنت لا يخفى على متتبع الاحاديث نعم قد استدلوا على
ما ذهبوا اليه بحديث اخر توهموا انه معارض للحديث المذكور وهو قوله ص من صلى معنا هذه الصلوة فاتى عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا
فقد تم حجه وبانه مبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى واجاب المصنف عن مرة عنها في تذكرة الفقهاء بان الحديث حجة لنا لانها كانت صلوة
الفجر حين اذا علق تمام الحج على وقوف الشمس انتفى عند عدمه وهو المطلوب والقياس باطل ومعارض بقياس فيبقى دليلنا سالما على انا لا نوجب حقيقة المبيت
ولا نجعلها ركنا بل الوقوف لاختياري تامل **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى جواز الرمي بالحصا وما كان من جنسه كالبرام ولا
يجوز بغيره كالمدر والاجر والكحل والزرنيخ وغيرها وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى الصفر
قد خالفا فعل النبي ص فانه جمع الحصا وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال ايها الناس عليكم بحصا الخذف انتهى **وقال** الناصب غفر الله له
اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون المرمي حجرا فلا يجزي اللؤلؤ والجص والنورة والزرنيخ لانه لا يسمى حجرا ويجزي الرخام والبرام وامثاله
مما يصح اطلاق الحجر عليه ومذهب ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر
بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه ليس من اجزاء الارض والحاصل ان الخلاف في ان التعبد في رمي الجمرة برمي الحجر او بالرمي مطلقا وكلاهما ممكن فاخذ
كل من المجتهدين باحد منهما واما قوله ص بامثال هؤلاء فارموا فيصح ان يراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان
المقصود فعل الرمي اعم ومن الظلام لان هذا امر تعبدي لا يستقل العقل بادراك جهة حسنه ولهذا نقل شارح الهداية عن الشافعي انه قال لا يجوز الرمي
الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي ص رمى بالحصى والمرمي بمثل حصى الخذف فلا يتناول غير الحصى
ويتناول جميع انواعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره به لانه في موضع لا يدخل القياس فيه انتهى واقول ايضا يشكل ذلك بالرمي بالياقوت و
الفيروزج ونحوهما من الجواهر فانها من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي بها وانما اجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية
وهو ان الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة بالرمي بها لا تكلف لاشتراط ما لا دليل عليه ليس مما ذكره الناصب موافقا
لما في العناية من ان رمي الذهب والفضة والجواهر ليس بمراد الارمي بما لا يتاعد العرف اللغة نعم قد يحصل بهما النثار والاشاد ايضا وهذا
لا يوجب عدم التمييز بينهما كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الحاصل لا يحصل له لان الخلاف في ذلك ان جائز عقلا لكنه غير ممكن شرعا الظهور

ان فعل النبي ﷺ برمي حصى الخذف قد سد باب جواز الرمي بغير نوع ارادة ما يماثل تلك الحصى من حيث الارض مما تحمل وتستقر بنا دنى على جبل الا من تمام الحديث
وهو على ما روى عن ابن عباس انه قال له رسول الله ﷺ غداة العقبة وهو على راحلته هات القط لي فلقطت له حصيات هي حصى الخذف فلما وضعتهن في
يده قال بامثال هؤلاء الحديث ولو جاز مثل التاويل الذي ذكره الناصب لفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع اضافة الحصى فيها الى الخذف وتقييده
بذلك لجاز ان يفهم من قولنا لغيرنا اشتر لي مثل هذا الياقوت والعقيق ارادة اشتراء الغير وزنج والدر والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول
بذلك الا احمق مثل الناصب **قال** المصنف رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر وقال ابو حنيفة
لا يخطب وخالف في ذلك فعل النبي ﷺ فانه خطب فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي ﷺ بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح ان النبي ﷺ خطب يوم النحر
انتهى **ف اقول** لا بد من بيان ما ثبت به عند ابي حنيفة ان النبي ﷺ بعد رمي جمرة العقبة افاض الى مكة حتى ينظر في صحة ثبوته به وعدمه والدعوى المجردة
غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروها احد من اهل مذهب ابي حنيفة فالظاهر هنا ان من كان بينه من الحنفية فهو كالمتكلف الجواب عن ايرادات المص
على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق ودخل فلم يظهر عليه ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب واحدة منها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة
والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر الخ ثم في كلام الناصب خزايا لا يخفى على الناظر **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد خالف في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبي ﷺ رأى رجلا يقول لبيك
عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال النبي ﷺ حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسالت امراة من خثعم رسول الله ﷺ ان فريضة
الله في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على راحلته فهل له ان احج عنه فقال النبي ﷺ نعم فقالت يا رسول الله ﷺ هل ينفعه ذلك فقال
نعم اولا كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه فاجاز لها النيابة فبطل منع ابي حنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده ينفعه ثواب النفقة وشبهه بالدين
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال الا يستطيع بالنفس لكبر او مرض او غيرهما يلزمه الاستنابة والاستيجار
سواء كان حجة الاسلام والقضاء والنذر للاحاديث الواردة في هذا الباب ومذهب ابي حنيفة ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة
تجري فيه عند العجز قال في الهداية ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على
انه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد الا هذا فلا مخالفة للنص **ف اقول** ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من ان الحج عبادة مركبة انتهى
آه كلام الهداية ودلالته على انه مذهب ابي حنيفة لانه كثيرا ما يذكر المفتي به في مذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب ابي حنيفة ولو سلم فقد روى في
الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج والامر ثواب النفقة بعين ما نقله المص عن ابي حنيفة فعلى تقدير صحة عدم اشتراك ابي حنيفة في هذا الحكم
مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقصود كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على
المحرم مطلقا وقال الشافعي اذا لم يكن له فيه اثر من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل او وصيلة لاجله فحلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده وما
اثر لا يستغنى عنه ودون غير كدلالة يستغنى عنها وما صيد لاجله وقد خالف في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ولجميع المفسرين
على ارادة الصيد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم واذا اصطاد الحلال لا لاجله ولا دلالة من المحرم
اليه حل ولا جزاء والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابي قتادة انه خرج النبي ﷺ فتخلف مع بعض اصحابه وهم محرمون وهو غير محرم
فرأوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما راوه تركوه حتى رآه ابو قتادة وركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فسالهم رمحه فابوا فاخذه ثم اكله
واكلوا منه فلما ادركوا رسول الله ﷺ سالوه فقال هل معكم منه شيء قال معنا رجله فاخذها النبي ﷺ فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله
قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله ﷺ قال لحم الصيد لكم في الاحرام
حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم فهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة المستغنى عنها في حكم عدم الدلالة واما نص الكتاب فهو يدل على تحريم
اكل الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصد وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى **ف اقول** الاحاديث في هذا الباب متعارضة لما قال ابن حزم من انه
روي عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى لرسول الله ﷺ حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروي هذا
الحديث ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله ﷺ حمار وحش فرده عليه وقال لولا انا محرمون لقبلناه منك قال ابن حزم وفي هذا اللفظ الاول من
طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش
عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب عن يحيى بن سعيد القطان عن
ابن جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله ﷺ اهدى له لحم صيد فرده وقال انا لا ناكله الا حرم وهذان خبران
رويناهما من طرق كلها صحاح وهذا قول روي عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن داود انتهى كلامه والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافقة
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد في قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ان يكون اسما بمعنى المصيد اي الحيوان الممتنع

حطبة بعلم الناس بها لتاكدهم من الفتوى الامامية الى الحج ١٢ ابن بدائه الحنبلي

بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الاية وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجيء مصدرا
بمعنى الاصطياد كما فسر به قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل ههنا على الصيد ايضا اي ما صيد منه اما بان يراد به ما يكون اصطياده لا
لاجل الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان وبطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك الصيد واما ان يحمل
الصيد على ما ذكرنا انفا والطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد حينئذ ما يحل اكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من
التملك اعني ماله فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا فلس له كالجري والمار ماهي والزمار ونحوها **قال** المصنف رفع الله
درجته **كذا** ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا لغيره لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى **وقال** الناصب اقول عرفوا الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة
فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال التوحش بالمملوكية فليس في حكم الصيد فلهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى **واقول**
من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه
بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الخمر هو المسكر المائع بالاصالة ثم يقول الجامد منه بتاثير النار او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان
الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة استمر عليه فيها زوال
الوحشة بالعرض وما لا يزال عنه اسم الصيد لا يصلح ان يكون انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر من كلامه ان التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه
فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عندنا اصطيد فيلزم ان لا يسمى
ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **كذا** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله صلعم بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبع والبقرة
عن سبع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى
البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر ليس حسبكم سنة رسول الله صلعم ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء
حتى يحج عاما قابلا يهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل دون الهدي لكن اذا شرطه لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه
لانه بني على الاستيسار وفعل النبي يدل على الندب لا على الوجوب انتهى **واقول** من غاية سعة جهله ان ضلالة الناصب وعناده انه جنى على
ما امر بتحريف مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية اظن انها من جملة مخترعاته كل ذلك ليتاتى له الرد على المص باصلاح كلام مالك
بموافقة الشافعي والرواية المذكورة مع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل
العلم وحكي عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل بما لا بد له منه من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية ولانه تحلل قبل اتمام نسكه فكان عليه الهدي كالذي فاته الحج و
بهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قول منهم بتمامه وبالتفصيلات المذكورة عن احد
من الصحابة رضي الله عنهم فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض الله الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الاية عموما ايجاب الهدي على كل من احصر
باي وجه احصر والى فعل رسول الله صلعم اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره صلعم من حج ان يقول اللهم
محلي حيث حبستني الحديث انتهى واما ما ذكره الناصب من ان بناء النص في ذلك على الاستيسار يدل على جواز الهدي لا على وجوبه فهو دوم بان معنى
ما استيسر لكم اي ما يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل على وجوبه واعلم الناصب نعم ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا
للوجوب فيجب ان يكون جائزا وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **كذا** ذهبت الامامية الى انه اذا احصر العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه
ويستحب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي حيث صده
المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم
لان النبي نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التوقيت التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه
الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لان ذلك يتعذر بل المراد ان يبعث بالقيمة حتى يشتري الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عند
ازدحام الاحصار قربة والاذاة لم يعرف قربة الا في زمان او مكان علم ما مر فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وعمل رسول الله صلعم في نحر الهدايا بالحديبية وليس من الحرم مفاد من ابا روى مسلم عن
عن ابن عباس ان رسول الله صلعم امر اصحابه ان يبدلوا الهدي والذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا مخالفة لفعل النبي **واقول** يتوجه انتهى
اولا ان تاويله لقول ابي حنيفة بان مراده من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينها بل ان يبعث القيمة هو من مخترعات الناصب الجاحد المسكين الظالم المرجوم ولا
يوجد في شيء من كتب ابي حنيفة وثانيا ان ما ذكره من تفسير الهدي بما يهدى الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر

كما دل عليه فعل النبي ص في الحديبية قال ابن حزم ليس في الآية تخصيص ذلك بالمحصر وحده بل هو حكم كل من ساق هديا في حج او عمرة فالحاج القارن اذا كان
يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة او بمنى فله ان يحلق راسه والمعتمر اذا اتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة
قبل ان يحلق راسه والمحصر اذا صد فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق راسه ان كان مع هؤلاء هدي ولم يقل الله عز وجل قط ان المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه
مكة بل هو الكذب على الله تعالى نسبة اليه عز وجل انتهى قال الناصب اما ما ذكره من ان دم الاحصار قربة آه فمقول بموجبه وذلك لان اصل سوقه انما كان قربة
الى الله تعالى وبذلا في سبيله فاذا منع عن سوقه الى الحرم يتقرب اليه تعالى بذبحه في اثناء السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله
ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله ص ان مكان اراقته ودمائها متقربا الى الله تعالى عند الاحصار
هو مكان الاحصار وزمانه ورابعا ان ما ذكره من ان عمل رسول الله ص معارض بما روى مسلم مردود بان ذلك في الآية وهذا على تقدير صحة روايته
وذلك مشهور وهذا خفي وذلك مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته كر ذهبت الامامية
الى انه يجوز للممتنع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الآية وفعل النبي بالحديبية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا مذهب الشافعي ومالك الى ان الاحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا تتوقت هكذا نقل عنه وحمل فعل النبي ص بالحديبية على لزوم الرجوع لانه
كان بلاد الكفر فيحل وليس هذا في حق غيره لان بلاد الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لفعل النبي ص انتهى واقول نعوذ بالله من الهوى ومما يحمل عليه من
المكابرة على الحق والظن الكاذب مما يكذب ظن الناصب ان التخصيص الفارق لا بد ان يكون من العقل او النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق
بين الاحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم وبين الاحصار الناشي من اهل الاسلام حين كون بلاد الحجاز
من بلاد الاسلام وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكر في التواريخ ما هو من جرى من الكفار في الحديبية
فتامل وانصف قال المصنف رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل الا انه لا يحل له النساء حتى يطوف طوافين
في القابل وما يرى من يطوف عنه وقال مالك والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى على احرامه ابدا فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام في حصر المرض والعدو وقول النبي ص من كسر او عرج فقد حل وعليه حجة اخرى انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل الا اذا شرط عند الاحرام لحديث ضباعة بنت الزبير واما
انه لا يجوز له التحلل بالشرط لان التحلل بالهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالاحلال ينجو من العدو لا من المرض فالمريض يصبر في الاحرام حتى يبرأ
ثم ان كان فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الاحرام ابدا لان السبب وهو المرض ليس بابدي فلا يلزم كون الاحرام ابديا وليس هذا الا الاستبعاد
والتشنيع واما الآية فوارد في الاحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى واقول قد مر الكلام في تحقيق الآية واما نسبة
تضعيف الحديث الى الترمذي فمغلط بل الجوف قد رواه ابن حزم في كتاب المحلى باسناده الى عائشة من عدة طرق منها طريق اسحق بن راهويه
ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها عن عروة بن الزبير ثم قال فهذه آثار متظاهرة لا يسع احدا الخروج عنها ثم روى عدة احاديث
اخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي انه قال يصح الحديث قلت به ثم قال قد صح وبالغ فهو قول احمد واسحق وابي ثور وابي سليمان
ثم قال وشنعوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف للقرآن لانه تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله مع ان الآية حجة عليهم لا علينا
لانهم يقولون من عرض له عارض من مرض ونحوه لم يحل بعمرة فانه الحج فقد خالفوا الآية في اتمام الحج واما نحن فانا نقول ان الذي نزلت عليه هذه الآية
وامر ببيان ما انزل عليه لنا قد امر بالاشتراط في الحج وان محله حيث حبسه به تعالى بالعذر الناقد فنحن لم نخالف الآية اذ اخذنا ببيان النبي ص وانتم
خالفتموها بآرائكم الفاسدة الى مخالفتكم للسنة الواردة في ذلك وقالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا كذب من ادعى
ان هذا الخبر خلاف لهذه الآية بل انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر لمرض لم يحل الا بعمرة برأي لا نص فيه واما نحن فقلنا بهذه الآية ان لم يشترط كما امر الذي
انزلت عليه هذه الآية وامر ببيانها لنا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى انه يجوز للمحرم الاشتراط وقال احمد ومالك الشرط
لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة له التحلل من غير شرط فان شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي ص لضباعة بنت الزبير اجري
واشترطي وقولي اللهم محلي حيث حبستني لما شكت مرضها وانها تريد الحج انتهى قال الناصب خفضه الله اقول كان الحديث لم يثبت عندهم ان الرواية فانه روى
المذاهب على ما هي عليه كما مر فيما سلف انتهى واقول قد بينا في المسئلة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه
فانكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وفرار عن قبول الالزام الذي لزمه كالقضاء المبرم فلا يجديه نفعا واما ما ذكره فيما سلف ان المصنف
يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد اوضحنا فيما سبق ان هذه النسبة ليست على ما هي عليه وعلمه ما عليه ولو كان ضادا فيه ذلك فكان لا بد
من ان يذكر من كتب هو لا مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المص واذ ليس فليس قال المصنف رفع الله درجته كي ذهبت الامامية
الى انه ليس للزوج منع المرأة عن حجة الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي ص
لا تمنعوا اماء الله مساجد الله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ولو احرمت تطوعا بغير اذن زوجها فله تحليلها كالصوم
التطوع لان حق الاستمتاع ثابت في حقه فليس له المنع بالتطوع ولو اراد ان يحرم بالفرض فله المنع لمعنى المذكور فان احرمت بغير اذنه فله التحليل فان

تحلل فله الاستمتاع والاثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع ثابت حال الاحرام فليس المنع بالاحرام والحج على التراخي والطاعة للزوج فرض معين
لا تراخي فيه والحج فريضة على التراخي والفرض الذي على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليلها ايها فلان
الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرائط ومن الشرائط اذن الزوج ولم يتحقق
هناك واما الحديث فهو وارد في حضور الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر وخاصة حديث وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا مخالفة
للحديث انتهى كون الحج على التراخي ثم كما ذكره المص في التذكرة وكذا ما ذكره من عدم انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة
في ذلك فسقط الدليلان وما ذكره من ان من الشرائط اذن الزوج لا دليل عليه بل هي مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الاية
مدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون
من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل **قال** المص رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى ان وجود المحرم ليس شرطا في وجوب الحج
على النساء ولا اداءه بل يكفي الامن من المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء لا في الثقات الواحدة وقال مالك لا تكفي الواحدة وقال ابو حنيفة
المحرم شرط في الوجوب قد خالفوا قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يجب الحج على المراة حتى تامن على نفسها وبضعها بزوج او محرم بنسب او غيره او بنسوة ثقات وان لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قال النووي في التتمة
والغزالي في الترغيب يكفي امراة واحدة على ظاهر المذهب ولو امتنع المحرم فجاء الزمها الاجرة والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المراة بغير
محرم فالسفر بغير المحرم من المراة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالف عموم الاية **واقول** يكفي في
سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط
كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال العدي بن حاتم يوشك ان
يخرج الظعينة من الحيرة يوم تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق من كان صحيحا في بدنه مخلى
سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق قال سالته عن المراة تحج بغير ولي فقال نعم اذا كانت امراة مامونة تحج مع اخيها
المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق قال سالته عن المراة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك
ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من يد الكفار وما روي عن ابي هريرة من انه قال رسول الله لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم مخصوص بالمتخلصة من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل ايضا على السفر في
غير الحج كما ظاهر حديث الجواز وما قيل من انها انشاءت سفرا في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط المحرم في حج التطوع
فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر **قال** المص رفع الله درجته لم ذهبت الامامية الى استحباب تقليد
هدي السياق واشعاره ان كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال انه مثلة وقد خالف فعل رسول الله فانه اشعر ذلك بذي الحليفة
ثم اهل بالحج انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ما نقل من كراهة اشعار الهدي عن ابي حنيفة فما راينا من مذهبه وان صح فلتعارض الحديثين
او للقول بالنسخ انتهى **واقول** ما نقله المص عن ابي حنيفة في هذه المسئلة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكره في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته
والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن اعجب العجائب
واين الحديث المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى يتاتى الاعتذار بذلك واما احتمال النسخ فلا يخالف الاصل ومكابرة
على الخوض والظاهر والذي يشهد على ثبوت النسبة الى ابي حنيفة ويزيده ايضاحا بل شناعة وافتضاحا ما ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب
اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة وهذه طامة من طوام العالم ان يكون مثلة وشيء فعله النبي ان
لكل عقل تعقب حكم رسول الله ويلزمه ان يكون الجماعة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك وان يكون القصاص من قطع الانف وخلع
الاسنان وجدع الاذنين مثلة وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب المحارب مثلة وانما المثلة فعل
من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك باعوام فصح انه
ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لابي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء اهل عصره الا من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء
انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته لم ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم ومنع ابو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي قالت
عائشة ان رسول الله اهدى غنما فقلدها انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفي
التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر الذي بها ودم الاحصار جابر فيليق بجنسها
ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فايدة التقليد وسنة التقليد انما ورد في البدن عنده فلا
مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغيير ما والظاهر من كلام الهداية انه في صدد ذكر ما تقرر عليه الفتوى عند الحنفية
ولهذا قال لا يسن تقليدها عندنا اه وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة تدليسا وبالجملة الهدي ما يهدى الى البيت

من تبرا وبدنة او غنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص الغنم وقد صح عن ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقا وانما الذي ذهب
اليه استحباب تقليد البدنة فقط كما ذكره في الوقاية وشرحه مخالفا للتفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية زاعما انه بيان لمذهب ابي حنيفة و
يرشد ايضا الى صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم وراى مالك اشعار البقر ان كان لها
استمر وقال ابو حنيفة لا يقلد الهدي المتعة والقران فخطاء مقلوب بل الابل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد ولا يشعر والغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك والشافعي
يقلد كل هدي ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبي ثم قال وقال بعض من اعماه الهوى واحمد انما معنى ما روي عائشة من هدي الغنم مقلدة انما هو
انها فتلت قلائد الهدي من الغنم اي من صوف الغنم وهذا استهتار للكذب في خلاف ما رواه الناس عنها من اهدائها الغنم مقلدة ونعوذ بالله من
الخذلان انتهى هذا وما ذكره موافقا لما في الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه لا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لا يصلح حجة
عند الخصم مما ذكره من عدم فائدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنه في البدن كلها عند ثابت وعاو بحرده مخالفة للسنة لا يلتفت اليها
الامر اعتبار ان يصدق بغير دليل فانسلخ عن فطرة الانسانية **قال** المص رفع الله درجته **لد** ذهبت الامامية الى انه اذا رمى المحل صيدا قوائمه في الحل و
راسه في الحرم من الحل فاصاب راسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو مخالف لعموم الامر بالجزاء فيما يهلكه في الحرم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول ذهاب ابي حنيفة الى عدم الجزاء ههنا لانه يصدق عليه انه في الحل لان العمدة في الوقوف على القوائم لا الراس فلم يقتل صيد الحرم وان اصاب راسه لان
العمدة في الحل فهي القوائم انتهى **واقول** لا يخفى ان المص قدس سره لم يقيد الصيد في المسئلة بالواقف فيشمل الطير المتحرك في هواء الكعبة الذي سبق راسه
رجلاه والحيوان المفترش على الحرم الخارج قوائمه منه والقاعد على بره في الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتجه الجواب بان العمدة في الوقوف على القوائم على انه لو
ما ذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش في الحرم حال كون قوائمه خارجة عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه انه في الحرم ولا اقل من ان يصدق
عليه ان عمدته فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العمدة في الوقوف على القوائم دون القاعد فذلك انما يفيد اثبات صدق دخول الصيد المفروض في الحل
دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي ههنا عليه كما توهم بل على تحقق صدق هلاكه في الحرم كما اشار اليه المص في تقرير الدليل ولا ريب ان العمدة في الهلاك
فيما نحن فيه هو الراس الذي يكون من الاعضاء الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاك راسه وكان راسه في الحرم صدق ان
الهلاك كان في الحرم والاشبه ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذي اصيب في الحرم انما وقع عقوبة لما تضمن ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل
عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من اعضاء الصيد فعند اصابته للراس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحق ان الصائد
ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول في الحرم مضمون مطلقا والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب صادرا من الحرم ولا يدفع الضمان
كون كله او بعضه في الحرم تدبر **قال** المص رفع الله درجته **الفصل السادس في البيع** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية
الى انه يجب ذكر الجنس في الغائب قلوفا لعبدك ما في كمه والصندوق والدرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف
في ذلك لنهي النبي عن الغرر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان شرط المبيع صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك
عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح لشرط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان التنازع
ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع لان في الاشارة كفاية في التعريف وجهالة الوصف فيه لا تفضي
الى المنازعة فهو ينفي الغرر المنهي عنه في الصور انتهى **واقول** وبالله التوفيق ان ما ذكره الناصب الذي باع اخرته بدنياه واتبع هواه من ان الاشارة
كافية في الاعراض المشار اليها وان الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة دعوى بان مخالفان لما جرت به عادة الناس لا دليل عليها من الكتاب ولا السنة
ولا الاجماع ولا القياس بل لا اشارة في الامثلة المذكورة الا الى الكم والصندوق والدرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجرا او مدرا فيحصل الغرر
كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحت نهي رسول الله عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى
او باع وقول الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي على ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر
الثابت عن رسول الله انه نهى عن بيع الحب قبل ان يشتد قالوا فنفى هذا اباحة بيعه بعد اشتداده فهو كما مر بعد لم يره احد ولا يدري صفته
والجواب ان هذا قول لا حجة لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فاعجبوا
لجرأة هؤلاء القوم على الله تعالى بالباطل اذ احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه من شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصا فهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد
ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى اوجبوا بهذا الخبر ما ليس فيه ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغائبات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها
البائع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد ثم لم يلبثوا ان نقضوا ذلك كله بطرف فجوزوا بيع لحم الكبش قبل ذبحه وبيع الزيتون في الزيتون قبل عصره وبيع الاذان
في الضروع واحتجوا في ذلك بانه كله مجهول لا يدري صفته وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا ونحن نجيز بيع الحب بعد اشتداده كما قوا كما
وبيع الكبش حيا ومذبوحا كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن وبيع النوامي ثمرا لانه كله مرئي ظاهر ولا يحل بيعه دون كمامه لانه مجهول
لا يدري احد صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوامي دون الثمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى ان المشتري اذا راى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع

الامر
المتضمن قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الاية ١٢

اي كون العمدة في وقوف الحيوان على القوائم لا يثبت المدعى الكلي ١٢

حيث قال الحيوان الامر بالجزاء فيما يهلكه في الحرم ١٢

كالله بالمعصية الحفظة

مسائل عنده والشرط قد حصل فاي معنى لثبوت الخيار ولو ثبت لخيار ههنا لثبت في البيع الحاضر انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قوله ان اراد بها
بالشرط ما شرط فيه الخيار فهذا يجامع الرؤية والشرط بحسب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد بالشرط ما شرط براءته من العيب فالخيار معقول
وليس هو كسائر البيوع لوجود شرط البراءة فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** اولا اختار الشق الاول ونقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفاء
به اذا لم يرا المشتري المبيع عند البيع واما اذا راه فقد صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء به وثانيا اختار الشق الثاني ونقول
انه مع كونه راجعا الى خيار العيب الى خيار الشرط العقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد
راه المشتري على هذا الوصف قبل البيع وعنده او شرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين وراه المشتري على هذا الوصف فلا معنى للخيار لان
الخيار في المبيع بالوصف دون الرؤية انما هو لاجل دفع مظنة لاجلها شرط الخيار فاذا وضعت المظنة عند البيع لا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول
الناصب وليس هو كسائر البيوع اه تدبر **قال** المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما في المجلس وهو مروي وقال
ابو حنيفة ومالك لا خيار ههنا وقد خالفا قول النبي ص المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب
لم يذكر هذه المسئلة اما لعجزه عن الجواب او لذهوله عنها من غاية الاضطراب او لسقم ما كان عنده من نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب **قال**
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز في الثوب والدار خيار
يوم لا ازيد واذا كان قريبا وما لا يتلف الا بعد مدة جاز الشهر او الشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز الزيادة على ثلثة ايام وقد
خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبي ص المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي ان لكل
من المتبايعين شرط الخيار ثلثة ايام فما دونها في البيع وابوا عما لا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف او من طرف كالسلم والا فشرى من
يعتق على المشتري فانه لا يجوز له وحده وكذا مذهب ابي حنيفة ان خيار الشرط جائز في البيع للبائع والمشتري ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل
فيه ما روي ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبن في البياعات فقال النبي ص اذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلثة ايام فثبت
بالحديث تعيين الخيار الى الثلث والاستدلال بالاية على نفي تعيين الخيار في الثلث من عجائب استدلالاته فانها تدل على حلية البيع في نسبته
لها بالخيار وبتعيين الثلث في الخيار وعدمه وكذا بالحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط في نسبته له بجواز الشرط انتهى **واقول**
يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله ص لحبان بن منقذ عهدة ثلثة ايام لا يدل على المنع عن الزائد اذا كان انضباط الحاجة وجب ان يقدر بقدرها
كما قاله مالك والغالب الحاجة الى الزيادة على الثلثة ولما كان الحاجة تختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان
من المدة التي يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصير حجة لهم مع انه كان ذكر المص في التذكرة مسطورا في كتب فقههم دون مشهورات كتب
احاديثهم والتحقيق ان اصلهم في ذلك تحريم عمر الزيادة على الثلث لما فهم من الحصر في الحديث المذكور وحيث روي عنه انه قال ما احل
لكم اوسع مما جعل الله ورسول الله لحبان بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ايام ان رضي خاطب سخطا ترك خطاء اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة بفهم عمر
وتحريمه فانه ليس اهلا لان يحلل او يحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصوره عن استدلال المص بالاية ليس بعجب يندفع تعجبه بان بيع
الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراطه ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون مخالفا في عموم قوله تعالى
احل الله البيع فظهر ان الاية تنسبه ولا تدل على عدم تعيين الثلث في الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز
الشرط لدخول ان لفظ الشروط في الحديث عام ومطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بالدليل خارج فذلك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما مر
فظهر ان العجب استدلال الناصب وما مر خليفته بحديث حبان على تعيين الخيار الى الثلث وبالله التوفيق **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى جواز بيع الاشياء بشرط ما سائغ وقال ابو حنيفة والشافعي ببطلانهما معا وقد خالفا الاية والخبر السابقين على هذا البحث انتهى **وقال** الناصب
غفر الله له قول الشرط عند الشافعي ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافي العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم
النسبة الى العقد وهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل والدليل ما روي في الصحاح ان رسول الله ص نهى عن بيع وشرط والاستدلال
بالاية والخبر في هذا البحث مثل الاستدلال بهما في البحث السابق انتهى **واقول** التفصيل الذي ذكره الناصب ليس اصل مذهب الشافعي بل هو فتوى
اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها واخذ على اطلاقها لزم النهي عن الشرط في البيع مطلقا لان الشرط المذكور
فيها اعم من الشرط المنافي وغيره فيقدح في اعتبار ما نسب الى الشافعي من الشرط المنافي وقال المص في التذكرة ان هذه الرواية ليست على
الاطلاق اجماعا لما ياتي من جواز الشرط في العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح وعدم صحة
ما نسبه الى الشافعي من الفتوى واما استدلال المص ههنا بالاية والخبر السابقين فالجواب عما اورده الناصب عليهما ههنا هو الجواب عما اورده عليهما
هناك والله الموفق للصواب **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا تبايعا نهارا وشرطا الخيار الى الليل انقطع بدخول الليل وان
تعاقدا ليلا وشرطاه الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان
الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر يتصل الى الليل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فساوى

الليل لعدم الفارق والحنفية قال الموسومون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب ابي حنيفة ان الليل تابع للنهار بدون العكس
مثلا اذا قال ما رأيتك يوما فيدخل الليالي فيه بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله لهذا المعنى لانه اذا تبعا في الليل وشرط الخيار الى النهار فيدخل
النهار الذي بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر الى غروب الشمس فلا يخالف الحديث انتهى **واقول** ما نسب الى ابي حنيفة من انه مذهبه ان الليل تابع لها
آه لا يصلح لاقبال العقل اليه ولا التزيل المنقل عليه العرف لا سيما عند ذلك ايضا خصوصا اذا ذكر في متن العقد الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة
الغاية جعلت فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رأيتك يوما
وانه يدخل فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه فانما هو بخصوصية جمع الايام اذ لو قال ما رأيتك اليوم لم يفهم الا عدم رؤيته في ذلك اليوم من غير
انضمام الليل اليه وهو ظاهر جدا **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا شرط الخيار لاجنبي صح وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بين المشترط
والاجنبي وقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما يتناول الاجنبي فاثبات حق الشرط لاجنبي ولا دليل عليه البتة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول
الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون له اصالة لان الاجنبي لا يختار الا لمصلحة المشترط فيكون الخيار في الحقيقة للمشترط وهذا حكم باشتراكه فيه انتهى **واقول**
ان اراد بنفي اصالة الخيار عن الاجنبي عدم استقلاله في الاختيار الذي فوض المشترط اليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كما لو شرطها لاجنبي
لم يكن للاجنبي شيء وان اراد به انه لولا الشرط واشتراطه لما كان للاجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه فان الاجنبي
ح في حكم من جعل حاكما بين المتبايعين فربما يختار للمشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قول الاجنبي لا يختار الا لمصلحة
المشترط محل المنع اذ ربما اختار ما يختار ويوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين تأمل **قال** المصنف رفع الله درجته ح وذهبت الامامية
الى ان الغبن بما لا يتغابن العادة بالتغابن بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال ابو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد خالفا في ذلك قول النبي حيث نهى عن
تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق وانما يكون له الخيار مع الغبن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي
ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى زجاجة مثقوبة ثقوبا جوهرية بثمن بالغ فلا خيار ويشترط الجوهرية بثبوت الخيار للمخلف ولو لم يكن
لها قيمة بالرفيا والعقد الدليل ان المبيع قد استجمع شرائط الصحة فاحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من البائع لخلو الغبن عن الغرور
بل حصل من تقصير المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لاشتماله على الغرر انتهى **واقول** ما ذهب اليه
الشافعي باطل ودليله عن حلية الصواب عاطل اذ مقدمات الثلاث كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن عن كل من البائع والمبيع محتمل كيف وما مثل
الناصب من الزجاجة المثقوبة ربما عاد فيها البائع ما يشتبه حالها على اكثر الحذاق العارفين بمعرفة الجواهر كما بينا في الهدى من اشتباه كثير من ذلك
على الحذاق واهل الخبرة ويجلب في زماننا زجاجة خضر من بعض بلدان ساحل البحر المالح لا يميز بينها وبين الجوهر المشتري بالزمرد الا الماهر في معرفة الجوهر
والحاصل ان العقل والنقل يدلان على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة وهي الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرور فالفرق بين هذه الصورة
وبين الغبن الحاصل في الشراء عند تلقي الركبان باشتمال الثاني على الغرور دون الاول تحكم كما لا يخفى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار للمغبون
بان النبي صلى الله عليه وآله لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن لكن ارشده الى شرط الخيار ليتدارك عند الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع
لزوم العقد كالغبن اليسير كذا نقل المصنف في التذكرة ثم اجاب عنه بان ارشاده صلى الله عليه وآله الى شرط الخيار لا ينافي ثبوت طريق آخر له لان اثبات الخيار ينفع
لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والعيب وعدمه بخلاف الغبن فلما كان اعم نفعا ارشده صلى الله عليه وآله اليه والغبن اليسير لا يعده الناس غبنا فلا عبرة به انتهى
قال المصنف رفع الله درجته ط وذهبت الامامية الى ان الاثمان تتعين فاذا باع بدراهم وشرط تعيينها تعينت وقال ابو حنيفة لا يتعين وله ان يدفع
غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البيع انما وقع على عين شخصية فلا ينتقل الى غيرها يكون تعديا وصيانة لغير رضى المالك
وانه عين الغصب والعدوان واي فرق بين الثمن وغيره ولو عارضه على ثوب معين فدفع مساويه لم يكن له الالزام بالقبول وايضا يلزمه كون الثمن
هو الثمن بعينه لانه اذا اشترى بدراهم بدلها كان للمشتري ان يدفع عين الدراهم التي دفعها البائع اليه ثمنا عنها وهو محال واما النقل فقوله تعالى لا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتراضي انما وقع على هذه العين فعوضها يكون اكلا بالباطل انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله قول مذهب الشافعي انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين في البلد نقدا ان واكثر ولا غلبة لبعضها بالتعامل بطل ولو كان في البلد نقد
واحد او نقود وغلب واحد انصرف العقد اليه وان جهل نقد البلد استبدل به النقد الآخر لا يجوز الا بالتراضي ومذهب ابي حنيفة انه من اطلاق الثمن في
البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه تحري الجواز فينصرف اليه فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها وهذا اذا كان
الكل في الرواج سواء لان الجهالة المفضية الى المنازعة لا ان يرتفع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب في الرواج فحينئذ ينصرف اليه تحريا للجواز و
هذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء كالثاني والثالث جاز البيع واذا اطلق اسم الدراهم وينصرف الى ما قدر به اي نوع كان لانه
لا منازعة ولا اختلاف في المالية والذي ذكره من مذهب ابي حنيفة محمول على ما اذا اختلفت بالمالية فله الانتقال من العين الى غيره لعدم الاختلاف
والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع اكلا بالباطل انتهى **واقول** العرف والعادة قاضيان بان اشتراط تعيين الاثمان
انما يكون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج وكالاغراض والمالية ونحوها مثل قول ابي حنيفة انه اذا شرط دراهم

قال المصنف الاولى خيار الشرط ثابت لمن شرطه سواء كان عاقدا او اجنبيا او لاحدهما فيجب ضبطه الله مبدأ العقد قال تشرطا صبرا انتهى ٥٥٥

النهي حتى يعلم الكراهية عنها لا ينافي الكراهية عنها لعلة الشارع لصون العلة وهو عقلية الباب عن الخلل البلد استاذ ١٢

حدثنا محمد بن زرعة حدثنا ابن ثوبان الخيار ان ثبت الغبن ٥

اي الغبن الفاحش لا يبين نعم يخرج المغرر ١٢

بل بيتين الفهر مذكر ١٢

لا يتعين ولم ان يدفع غيرها على ما اذا لم يكن فيها الخلاف هرب بوجب الخروج عن فرض المسئلة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلا في قشره
الاخضر وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي صلى الله عليه وآله نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع
السنبل حتى يبيض انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع مرئيا ولو راى بعض المبيع فيما يستدل به على الباقي
كفى الصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان المرئي صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى
كفى وان لم يكن صوانا له بالخلقة كالتبن في السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفي فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من
شرائط صحة البيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع وحرم الربوا فلا يدخل في عموم الاية والحديث لم يثبت صحته انتهى **واقول** لا يخفى ان اللوز والبلوط
والفستق ونحوها مما لا يحتاج الى صيانة القشر لها في الاكثر ولا ضرر على اذالتها والشافعي لا يقول بان التهام مع ما فيه ايضا من الغرر وايضا لا ضرر على
الثمر من ازالة نواه مع الانفاق على جواز بيعه بلا ازالة نواه وقد استدل المص على ما ذهب اليه في التذكرة بان تلك القشرة جاهلة من اصل الخلقة فلا
يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود مستور فيما لا يدخر عليه وفيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن
والحيوان قبل سلخه واجاب بالمنع من اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما
ذكره ابن حزم ان بيع الحنطة في سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لان كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما في داخله بعض
الجملة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان التصرية تدليس يثبت الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو
مخالف لقوله من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله من ابتاع محفلة فهو بالخيار
ثلثة ايام فان ردها رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصرية حرام يثبت بها الخيار
ان جهل واذا علم قبل الحلب باقرار البائع او باخبار عدل ردها فلا شيء عليه وبعده وقد تلف اللبن او لم يقبل البائع ردها وصاعا من تمر قبل
اللبن واكثر الحديث الوارد في التصرية وان منعه ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده **واقول** نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره
في البحث والاجتهاد وقصور نظره عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله اول من قاس من الاستحسان والقياس
والا فالحديث في جميع المراتب كان اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الاثبات الثقاة ورواه عن هو لا يرى
يحصيهم الا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواتر ولا يرده الا محروم غير موفق وبهذا ياخذ السلف قديما وحديثا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان زوائد المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب سابق كان للمشتري رد الاصل بالعيب وقال الشافعي في ذلك قوله الخراج بالضمان
يفرق بين الكسب والولد والثمرة **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب مالك فلورود الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة
فلحصول المانع من الرد وهو حصول النماء في ملك المشتري فليس له الرد قهرا والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى **واقول** قد استدل اصحاب
الينابيع هو الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى شارح ابن مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله زمانا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد
العزيز برده عليه فاخبره عروة عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البائع قد قضيت قضاء بالامس فلا تنقضه
فغضب عمر وقال ائتوني بمن اراد قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وانفذ قضاء ابن ام عمر لا بل انفذ قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله ولو رد قضاء ابن ام عمر صاغرا لصدا
انتهى ويتضح به الدلالة على الرد فيكون انكار الناصب مردودا ويزيد ذلك وضوحا ما ذكره المص رفع الله درجته في كتاب التذكرة حيث قال لو باع
شيئا ثم ظهر المشتري على عيب ولم يتصرف كان له الرد والارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة
او القرآن وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البائع بسببها او تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة
بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهر الامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشتري عندنا وباذنه عند الشافعي فهذه الزيادة لا تتبع الرد بالعيب
بل يسلم للمشتري وترد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت في ملك المشتري ولان مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله
ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وآله قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد
بالخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فائدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة ما لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشتري مالك للعين
الغاصب غير مالك وقال مالك ان كان النماء مجددا وجد معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها لانه حكم تعلق برقبة الام فوجب ان يسري الى الولد كالكتابة
وهو خطأ لان الرد ليس بمستقر وقد حدث عيب عند المشتري منع الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من
الرد بالعيب لان الرد في الاصل تعذر لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يثبت له
العقد واذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان هذا النماء حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد البائع وكما لو كان كسبا والنماء ليس
موجبا بالعقد بل موجبه الملك كالكسب ولو اوجب العقد لوجب ان يعود الى البائع بفسخه وكذا يلحق بالنماء المنفصل ما يكسبه العبد بعمله او يوهب له
او يوصى له فان هذا يكون للمشتري انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان المشتري الحيوان الحامل اذا وجد به عيبا بعد الوضع

سابقا على العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي لا يرد وهو مناف للشرع لان الرد انما هو لتبيين كان الحمل من جملته فيجب ان يكون المبيع انتهى **وقال**
الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي ان الزوائد المنفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي ملك له والزوائد المتصلة يرجع الى البائع بعد الرد بالعيب
القديم السابق على العقد اي منافاة له للشرع وهذا من الزوائد المنفصلة حال الرد وان كان من الزوائد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع
انتهى **واقول** ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوائد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل مستقل ينفصل به عن اعتراض المص لا
لكان من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ولو** وطئ الامة ثيبا الى انه اذا وطئ المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يملك
ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت ثيبا وقد خالف في ذلك اجماع الصحابة لانهم افترقوا قسمين قال بعضهم ليس له الرد وقال
الباقون له الرد مع دفع مهر نسائها فالرد مجانا قول ثالث خارق للاجماع انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي ان كل شيء يثبت
الرد على البائع فالحدث عند المشتري يمنع الرد بها وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازالها المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا كانت
ثيبا فحدوث الوطي لا يثبت عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله لان الاختلاف يمنع وجود الاجماع والقسم
الثالث من الاختلاف لم يثبت اجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا للاجماع انتهى **واقول** قد اشار المص الى الدليل الذي
ذكره الناصب للشافعي في حكمه بالرد من غير ان يرد معها شيئا بقوله لانه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضى بالعيب فلا
يمنع الرد كوطي الزوج في الحرة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطي الثيب عيبا لما
فيها لما وجب عند فتح نكاح الثيب بظهور العيب بعد الوطي شيء من المهر مع الاتفاق على وجوبه في الجملة ولو كان الوطي كالاستخدام لما تحقق الزنا في الغالب
واما قوله ان اجماع الصحابة باطل بقوله اي بقول الشافعي فمنا لما استبعد في مسائل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع هذا بعضه في دعوى الاجماع
على امامة ابي بكر اذ المستعرح ان يقولوا ان قولنا بعدم صحة امامته يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اصطراب الناصب حيث
ابطل الاجماع المذكور ولا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع ان مآلهما واحد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته **ومذهب** الامامية الى انه اذا حدث عند البائع كان المشتري الرد والامساك فان تصالحا على دفع الارش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد
خالف في ذلك قول النبي الصلح جائز بين المسلمين الا ما حرم حلالا او احل حراما انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي انه اذا
هلك المبيع في يد المشتري ان مات او قتل ثم علم عيبه تعذر الرد ويرجع على البائع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان
دفع لم يلزمه القبول له الرد فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد والتصالح الذي ذكره انما يتصور بعد التشاكر ولا تشاكر ههنا فلا تصالح انتهى
واقول من البين ان ظهور العيب المستلزم لجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتشاكر من الطرفين فيصح التصالح ولعل الناصب اراد
من التشاكر التضارب والتقاتل قاتله الله تعالى **قال** المص رفع الله درجته **ومذهب** الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال
الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك ان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى **وقال**
الناصب غفر الله له اقول ما ذكره من الاية لا يدل على مطلوبه فان المص سلب الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك
والاية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الاية وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل
بها على اثباتها مع انه لا يدل على المطلوب انتهى **واقول** ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به صاحبه في هذا المقام وقد فصل ابن حزم الكلام
في ذلك موافقة للشافعي ومالك فلننقل كلامه ولا ثم نتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبه والاوهام فنقول قال
ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو
ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما فعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه لوجوه اولها انه
لم يقل الله تعالى ان هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر
على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير فهل يجب من هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه
ولا فرق بين ورود الايتين ونحن لا ننكر ان يكون في الاحرار والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلهم كذلك والثاني
ان هذه الاية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ما ذكر ملك الاموال وانما فيها انه لا يقدر على شيء فانما فيها نفي القدرة والقوة فقط اما
بضعف واما بمرض او نحو ذلك والثالث انهم اذا اسقطوا ملكه بهذه الاية فاحرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة والصوم لانهما شيئان وفيها انه
لا يقدر على شيء فوضح فساد تعلقهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث ولا يورث فنعم لان السنة وردت بذلك وليس في ذلك هذا دليل على
انه لا يملك والعمة لا ترث وليس ذلك دليلا على انها لا تملك ويخص الله تعالى بالميراث من شاء كما قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
وقال الله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل في هذه بنو البنات وخرجوا من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا اولادا و
اما قولهم ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا ان كانوا من اجل ان سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والحدود

لان الله

لان السلع لا يلزمها شيء من ذلك ويكفي من هذا قول الله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله
فقد وعدهم الله تعالى بالغناء واخبر ان الفقر والغنا جايزان على العبد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فيعدم مرة ويستغني
اخرى واما من لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالبهائم والجمادات وهذا واضح والقرآن والسنن شاهدان لصحة
قولنا ههنا اذ لم يات فرق في شيء من الاوامر بالفرق في الاموال بين حر وعبد قد صح ان رسول الله صلعم كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن مالكا له لم
يجب دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك واكله منها كما اتانا احمد بن محمد الخ واحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل
لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا جحد لهم فيها لانتم تخافونهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها او
انما خالفناهم هل يملكون اموالهم وكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله صلعم فسئل
عن خراجه فاخبره فامره بان يخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار
للسيد وبالله التوفيق انتهى كلامه وفي نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في دفع احتجاج المص بالاية الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على الوصف
يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك اكرم العلماء يدل على ان علة اكرامهم علمهم فيعم ايضا وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم ما وجد
الملك ولا يقدح في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الاية صفة للعبد المطلق والعبد والمنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة
على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك ووجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الاية التي ذكرها لا عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الاية في عدم افادة
نفي القدرة عن صاحبه مدخول بان ذكر صفة البكم في الاية التي ذكرها قرينة على ان المراد بنفي القدرة عدم قدرته على الفهم والافهام لغيره وما يلزمها فان
الابكم هو الذي لا خرس به ولا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا لشيء ولو بالارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه الاية ليس
فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال الخ مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق النفي تعم والوجه الدليل من نفي الفعل المعلو
بطلانه ضرورة فيبقى الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا انه كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الاية لا
يقتضي حصول الغناء للعبد والاماء حال العبودية لجواز ان يكون مراد الله تعالى ان يغنيهم الله بالعتق واما خامسا فلان ما ذكره من قبول النبي صلعم هدية سلمان
وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير التملك الشرعي كما ذكره في اخباره ولو سلم فمن الجايز ان يكون الهدية باذن سيده وعلم
النبي صلعم فقبلها تامل هذا واما ما ذكره الناصب من ان الاية وردت على طريق الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تعالى الامثال
لا يقتضي ان يكون وصفه تعالى المملوك فيها بعدم القدرة على الشيء كذبا بالاطلاق عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بان مثاله تعالى بصدق وصوابه كذا
يضرب الله الامثال للناس لا يق كونه يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه لانه يملك النكاح لانا نقول الاضافة الى الشيء قد يصح بادنى ملابسة كقولك
لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا الكوكب الخرقاء اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه وملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستباح في
غير ملك ولانه لما ملكه لم يملك السيد ازالة يده عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة قال الله تعالى رفع الله درجته ثم ذهبت الامامية الى ان الاجنبي
اذا اشترى عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وللغائب ان يعطي كل الثمن ويقبض عنه
ويقبض عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل الثلث فقال ليس
للحاضر ان ينفرد بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا احضر الغائب كان له ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف
في المسائل الثلث القواعد الفقهية المتهورة بين الامة فان المال للمسلم ان يتصرف في حقه كيف ما شاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب
الغائب لم يكن له قبض حق الغائب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع منه عقلا واذا اوفى عنه بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه
انتهى وقال الناصب غفر الله له قول قبض الشائع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا
اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل بحق القبض وهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف
القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة لقواعد التبرع انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين في الشائع
يكون عند الكل بتخليه كل لها فيخدمه واحد بكله يوما والاخر يوما الخ فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن
فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد مر ان له قبض الكل في حصته بطريق المهايات والتناوب مع الباقي وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى
ان له التصرف في حصة شريكه فهو ممنوع لانه تصرف بغير اذن صاحبه كما ذكره المص واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط
على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل
وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى البايع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد
التصرف في الكل الكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير الخ وقوله تعلق قبض المبيع للشريك قلنا
هذا لا يوجب التسلط والتصرف بحق هذا الحق حتما واما رابعا فلان قوله الاداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف القبض عليه فهو ماخوذ من كتاب
الهداية حيث قال انما اي الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة والبايع حق الحبس ما بقي

شيء منه والمضطر يرجع كسير الرهن وإذا كان له أن يرجع عليه كان له الحبس عنه إلى أن يستوفي حقه كالوكيل بالشراء إذا نقد الثمن من مال نفسه انتهى وفيه أنه
إن أراد بتوقف القبض عليه كونه مضطرا إليه توقف قبض حصة الشريك الغائب عليه لاضطراره لذلك إلى أداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار ممنوعان
قبض حصة الغائب لم يكن أمرا واجبا لازما عليه حتى يوجب أداء الثمن لأجله جواز الرجوع عليه وإن أراد به توقف قبض حصة نفسه لذلك واضطراره لأجله إليه
فهذا أيضا ممنوع إذ يمكن تحقق قبض حصته بنفسه بإلهامه بأن يستخدم العبد يوما ويتركه يوما آخر عند البائع كما كان له مع شريكه على تقدير حصول
ثم لا يخفى ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المص قدس سره **قال** المص رفع الله درجته
ح مذهب الإمامية إلى أن الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا أو أمة ولا يصح شيء من تصرف من بيع أو هبة أو غيرهما وقال
أبو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن الأكل
بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى **وأقول** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي أن المقبوض بالبيع الفاسد حكم المغصوب ويد المشتري
عليه يد ضمان كالمغصوب ومذهب أبي حنيفة أن البيع الفاسد يفيد الملك إذا اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري فإذا قبض المشتري المبيع
في البيع الفاسد بأمر البائع في العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته ودليله أن ركن البيع صدر من أهله مضافا إلى محله فوجب
القول بانعقاده لانتفاء الأهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند أبي حنيفة لا قضائه التصور فنفس البيع مشروع
وبه ينال نعمة الملك وإنما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وإنما يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي إلى تقرر الفساد المجاور إذ هو واجب
الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة أولى وهذا دليل أبي حنيفة وظاهر أنه يحكم بالملكية لوجود أصل البيع والفساد في حكم المقارن فلا يكون
من باب أكل أموال الناس بالباطل انتهى **وأقول** ما ذكره الناصب دليل لأبي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله أن ركن البيع هو الإيجاب والقبول
صدر عن أهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا إلى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحو مشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل
وهو ما أتى به من الإيجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر تلك المشروعية اللازمة لصدور الإيجاب والقبول من
العاقل كما مر لا أنه ناسخ له ويتوجه عليه أنه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الإيجاب والقبول لا نم وجوب القول بانعقاده وإنما يكون كذلك
لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن وعدم اشتراطه بفاسد ونحوها وهو ممنوع وأما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فإنما يسلم
لو أمكنت الصيانة إلا إن لم يظهر منه الاختلال بالشرط الشرعي وأما مع اختلاله بذلك فإهماله له فقوله وبوله سواء وهل هذا إلا مثل أن يقال إنه
إذا وقع الإيجاب والقبول بين رجل مسلم وامرأة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلامهما عن اللغو فيجب أن يترتب على هذا الإيجاب والقبول أثر كتحليل
البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد المجاور وهو الوطء دون عقد النكاح قد ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس البيع مشروع آه
وبالجملة إن الشارع لما شرع البيع لتنظيم الأمور الشرعية والمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط الشرعية المخفية حكمتها على غيره حتى لا يؤدي إلى
خلط الأمور والخبط والخروج عن الضبط حسما للناس عما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الأنبياء عليه وعليهم السلام لأنهم
كانوا يلازمون أصل التراضي وأصل التمليك وكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا آخر أصلا فإن الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرائط والكنى بمجرد التراضي
لأدى إلى الخبط من حيث إن أذهان العباد وعقول أهل الاجتهاد غير مستأثرة في الوقوف على جنبات الأمور ومخفيات الخطوب وسرائر الضمائر فهذا
العبد ينظر إلى الظاهر ويكتفي بأول الخاطر ويغتر بحضور الدرهم ولا ينظر إلى ما يحدث من الوزن والشرع إنما جرى على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي
إلى خبط نقصان في عقولهم ولا ريب أن عقول البالغين بالإضافة إلى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالإضافة إلى علم البالغين
العقلاء المبصرين فلا بد من مراعاة حقوق الله تعالى وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله لا تعتدوها فاكتفاء أبي حنيفة بمجرد تحقق الأهلية
والمحلية والركن هو الإيجاب والقبول لا يفيد ذلك والله سبحانه هو المستأثر بمغيبات الأمور فلا بد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد
وثانيا إن قوله النهي يقرر المشروعية عند أبي حنيفة مدخول بأن العندية بما لا يعبأ بها عندنا قوله لاقتضائه التصور قلنا تصور الشيء
ولو بعنوان مكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما تكلفوه في تقييده لا يقتضي كونه مشروعا أو غيره وقد تكلف صاحب الكافي لإصلاح
هذه المقدمة الفاسدة بأن النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي تقرر المشروعية لا نسخها لأنه يقتضي تصور المنهي عنه إذ النهي عما لا
يتصور لغو لا نريد به عدم الفعل مضافا إلى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين
أن يفعله باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي المعين في غير المنهي عنه فيصير مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه فيصير
فاسدا انتهى ومحصله مذكور في التوضيح وأورد عليه الفاضل المفتاز الي في التلويح بأن حاصله الاستدلال على أن النهي في الأفعال
الشرعية يقرر المشروعية من وجهين أحدهما أن النهي أولى بدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي أي المعتبر في الشرع لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح
بأصله واللازم باطل لأنا نعلم قطعا أن المنهي عنه في يوم النحر وصلاة الأوقات المكروهة إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك و
الدعاء وثانيهما أنه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لأن المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الأول أن الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل
هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة

الحايض بالمالك وعن الثاني انه يمتنع بهذا المنع وانما الحال مع المنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان بغير هذا التحصيل انتهى فاحسن تامله و

* ثالثا ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المفضي لفساد البيع ليس مجاوز البيع بل هو وصف بما عرفت الداخل في مفهومه وهو ظاهر وتوجيه صاحب الكفاية ههنا لا يرجع الى كفاية ورابعا ان قوله انما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يودي الى تقرير الفساد الجائز آمر على الشافعي حيث قال ان الذي فسخ الشرع عقبه المتضاد ولهذا لا يفيد قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الاناسة لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك للناصب الذي خلد الشافعي ودان بامامته ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال ابو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري وقد ملكه ملكا فاسدا واجاز عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا يفسخ الا ان يطول الامر او يتغير الاسواق فتصح ح ثم قال وهذا قول لا خفاء بفساده وهما على من تصح نفسه ما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا انما هو ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا وما عدا هذا فلا يعقل واذا اقر ان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يحب عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا واحتج بعضهم بان البائع سلطه عليه وبرد ثمنه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم ياذن الله تعالى فيه فليجز له على هذا ان يسلطه على وطي ام ولده وامته وهذه معاصي ضلال لا خفاء به واما قول مالك فاول ما يقول من قلده حد الناس المدة التي اذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها والا فقد ضللتم واضللتم وحد الناس تغير الاسواق الذي يجتمع به المحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصان ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجاز واصحة الفاسد بهذا المقدار فقد صح كل بيع فاسد لانه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا وشبهه في كل يوم ثم نسلم لهم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل اليه الا من قرآن ولا مسند ولا رواية سقيمة ولا قول احد يعرف قبله ولا قياس لا رأي له وجه بل هو اباحة اكل المال بالباطل فان قالوا حكمنا بذلك حيث ظننا انه مباح ولم نقطع بذلك قلنا قد حرم الله ورسوله هذا عليكم قال تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا فيما ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والفرض على من ظن ولم يستيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع فيما لا يتيقن عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وما عدا هذا فضلال لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب ان الحنفية استدلوا على مطلوبهم الفاسد بالاية التي استدل بها المتمسك على خلافه فقالوا ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة الملك بالعقد واجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الاية هو الذي من عنده ندري ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل للملك ولولاه لم نعرف شيئا من ذلك وهو الذي اخبرنا ان العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا ينقل ملك الاحق يتصف به المتفرق عن موضعها او التخيير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل باراءهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا بقول الله تعالى اوفوا بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الامر لرسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقدا الا بالتفرق من موضعها او بان يخير احدهما بعد الاخر كتعاقدوا الا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد ثم محصون معنا على انه لا يلزم احد الوفاء بكل عقد بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر نعم واكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا كمن عقد ان يشتري او ان يبيع او ان يغني او ان يزفن او ان ينشد شعرا فصح يقينا انه لا يلزم الوفاء بعقد اصلا الا عقد النصارى الوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفية ان من باع شيئا اخر غالبا وتعاقدا اسقاط خيار الرؤية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من اتباع ثمره واشترطا ان لا يقوم بما يجب عقد ذلك على نفسه فانه عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولعمري ان الحياء قليل في وجه من احتج بهذه الاية ثم قال بعد ذكر شطر اخر من شبهات الحنفية والحاصل ان القوم مستكثرون من الباطل والحق يتعرف الاسلام لمن اعتبرهم لم يخف عليهم التطويل في ذلك بلا طائل انتهى والسلام على من اتبع الهدى **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا حبس بعد مشاهدته بحيث لا يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعها وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانها مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة عليه كغيره واما النقل فقوله تعالى واحل الله البيع انتهى **و قال** الناصب غفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع القيل والقز وفي باطنه الدود الحي والميت ولا يجوز بيع بزر القز لانه بخس غير منتفع به مذهب ابي حنيفة انه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كان محرزا وهو قول الشافعي لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يؤكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز بيع دود القز لانه من الهوام وعند ابي حنيفة ابي يوسف يجوز لظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا فظهر ان ابا حنيفة منع بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى **و اقول** الجواب المنع من عدم الانتفاع كلا الامرين اما النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه منافع للناس فضارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهائم التي لا ينتفع بها الشيء غير النتاج بخلاف الحشرات التي لا نفع فيها البتة فان هذه يخرج منها الحرير وهو اخر المال وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مطلقا

الزنبور لوضوح القياس مع الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احد سبقه الى
المنع من بيع النحل وعدوه القرامطي **قال** المصنف رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شراءه مباشرة ولا بوكالة الذمي
وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل مسلما في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تعالى فاجتنبوه وما روي ان النبي حرم التجارة في الخمر وقال ان الذي حرم
شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه وشاربها وبائعها ومبتاعها وساقيها
وقال الناصب غفضه الله قول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة بها الخمر حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر
او شرائها ففعل جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال
الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا ورثها ثم اذا كان خمرا يخللها وان كان خنزيرا يستبرئه فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول
بتخليل الخمر فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا
وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي واما ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول ان تخلل الخمر فغير
ابا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء ليعلل بانه جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مطلقا كما ذكره المص وصرح به صاحب الوقاية وهذا
عين تجويز التجارة كما لا يخفى ثم اي حاجة للمسلم الى تعريض نفسه لمعرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار صيرورته خلا مع كثرة الخل الحاضر في اسواق
المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى هفوة ابي حنيفة في هذه المسئلة وهذه من شنعه الذي نعوذ بالله من مثلها **قال** المصنف رفع الله قدر جنته
كا ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا انتهى **وقال** الناصب غفضه الله قول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة
في البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في النهي والاجتناب وينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى **واقول** الكلام ههنا في
صحة البيع شرعا وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم بفك رقبته لا في انه يجب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع
حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه شيء مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصله هذا ايضا والحاصل
ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه المسلم فاسدا ولو صح ذلك للزم كون نكاحه المسلمة ايضا جائزا لاتحاد طريق المسئلتين
وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الخلاف في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل ههنا بدلا استيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي
وسبيلا نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم اي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه الكافر من الكفار على مسلم من المسلمين
بدلا استيلاء اصلا وقيل اريد به نفي الحجة في الاخرة لاتصاله بما قبله اعني قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل
الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا وما يقرب من هذه المسئلة
في اصل المعنى وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتد الحسني او الحسيني او العباسي او المنافي او القرشي
فلحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان القرشية ان ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت وارقت فان اسلمت
كانت مملوكة تباع وتستحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يسترقها اليهودي والنصراني وقال ابو القاسم صاحب مالك ان
ذمم اهل الحرب في ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرار وحرائر فانهم يقرون عبيدا لهم وامائا يملكونهم ويتبايعونهم ثم قال اف لهذين القولين
وتبا انتهى ونقل في هذا المقام عن زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين انه باع حرا في الدين ثم قال قد رويناه هذا القول من الشافعي
وهي قولة غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من يتجر في الحديث والاثار انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدود
اذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في حال العقد والحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله
البيع وقوله من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من السلف في الثمر سنين ومعلوم انقطاعه
في خلال هذه المدة وكان الحق لا يتعين في الوجود ولا في الجنس قبل المدة فلا معنى لاشتراط وجوده انتهى **وقال الناصب** غفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المسلم فيه شرطه ان يكون مقدور التسليم عند الحل لتمكن ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى الحل لان القدرة على
التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند الحل حصل القدرة على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة لا يجوز
السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين الحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند الحل او على العكس او منقطعا فيما
بين ذلك لا يجوز وعليه قوله تعالى لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة لا
يتمكن من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول** ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة قد ذكر في السنابيع ان راويه
مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع لانه اجاز سنتين وثلثا في الثمر ومعلوم ان الثمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله
لان القدرة على التسليم بالتحصيل آه فهو تم بقول المص ولان الحاجة وبقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه فافهم **قال**
المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا شرط اجلا وجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز

وقد خالف في ذلك قول النبي واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله لا تبايعوا الى الحصاد والدياس لكن الى شهر معلوم انتهى **وقال**
الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي انه لا يجوز التأقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله الى اجل معلوم وان صح ما رواه عن مالك
فلانه جعل التأجيل الى الحصاد والدياس من جملة الآجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الشافعي عنده انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص
عن مالك فقد رواه ابن حزم عنه حيث قال واباح مالك البيع الى العطاء خلا واما اليوم فلا لانه ليس الآن معروفا قبل واجاز البيع الى الحصاد
والجذاذ والعمر قال وينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا الى آخره ولا تعلم الجهالة اكثر من هذا التحديد ولا غرر اعظم منه انتهى ثم ما زعم الناصب
اصلاحا لفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الآجال المعلومة انما يريده فساد فان كل عاقل يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما يتأخر
ايامها ويتقدم فان الحصاد والجذاذ يتأخران اذا كان المطر متواترا ويتقدمان بحر الهواء وعدم المطر وقس على هذا المثالين واما قوله لعدم
ثبوت الحديث عنده مدخول بانه لو تم مجرد مثل هذا الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج بما بينهم بما في صحيح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته **كذ** ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا وقال مالك هي بيع مطلقا وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين
بيع في غيرهما وقد خالفا قوله ص من اقال نادما في بيعه اقاله الله نفسه يوم القيمة واقالة نفسه العفو والترك فيكون اقالة البيع كذلك ولانها لو كانت
بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتأجيل والتعجيل وليس في الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح في السلم
لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبدين فمات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت
انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم البيع جائزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين الحديث وهي فسخ
لا يتجدد به الشفعة ولا يجب التقابض ان تقابلا في الصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا
يمكن جعله فسخا فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله
فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضياته ولا يحتمل ابتداء
العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث مرضوع وكذا لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو
الملك لا يقتضيه الصيغة اذ لا ولاية لها على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة ودليله واما ما استدل به هذا الرجل من هذا الحديث على نفي كون
الاقالة بيعا فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية مثل اقالة العبد لا يمكن هذه الارادة
لان اقالة العبد هو الفسخ والعقد ليس بعقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مطلقا يثبت فيها حقوق البيع مطلقا ومن يقول انها بيع في حق الغير لا يثبت فيها
حقوق البيع في حق الغير انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذهب اليه المص مؤيد بالاصل وبان البيع الفاظ خاصة ليست الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح
عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه ابعد عن العقل كان اهم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما رأى ان التعرض لها يفضي به الى
اثبات حقيقة النقيضين احترز عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فيتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا في حق الثالث فضلا
عن كونه ضروريا فانه اذا تقابل المتبايعان وفسخا عقد الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لا ان الفسخ ينقلب
ويصير بيعا في حقه وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالارث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك
قال المص في التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين وبيع بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيه الشفعة كالبيع فيمنع كونها نقل ملك بل افادة الملك
الاول فيها بعود الملك الاول اذا فسخ العقد انتهى واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريقة المشاكلة فمنع كونه تجوزا وخلاف الاصل مردود بان
استدلال المص بالجزء الاول من الحديث وهو قوله من اقال نادما في بيع فان جعل البيع ظرفا للاقالة يدل على انه غيرها فافهم **قال** المص رفع الله
درجته **كذ** ذهبت الامامية الى انه اذا خالف الانسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصانه لم يعتبر وقال مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق
او تعتزل وقد خالف المعقول والمنقول لانه مالك فله البيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبي عن التسعير انتهى
وقال الناصب غفر الله له التسعير هو تعيين السعر والحكم ببيعه بما سعره وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للمتبايعين التجاوز
عن تسعيره المزوم بمخالفة السلطان وخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك التعرض بالقول المذكور فلرفع الخلاف واختلاف
الناس مظنة وقوع الاختلاف في امر الاقوات وهو موجب للضيق والمخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ايقاع الخلاف
الا يرى انه لو باع في بيته لا يمنع فكذا المخالفة لانه انتهى **واقول** قد اجمل المص قدس سره في نقل مذهب مالك ههنا وتفصيله على ما ذكره
ابن حزم انه قال ليس لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك له ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم انه عجب جدا اذ يمنعون من التربص على
المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من ان البيع باقل من سعر الوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما يحصل
من فتوى مالك اهل البلد سيما الفقراء والمساكين على هذا البائع المحسن الى الناس لا ضيق ولا ضرر على اهل السوق لانهم ان شاؤا ان يرخصوا
كما فعل هذا فليفعلوا والا فهم املك باموالهم كما هذا املك بماله وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يبعد الخوف عن السلطان
على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ما ذكره من ان اختلاف الناس مظنة الاختلاف في امر الاقوات فان اراد بانه مظنة ان يقع الاختلاف

في سعر الا فوات بيعها باقل من المتعارف في السوق فليس بمضر بل نافع كما مر وان اراد انه مظنة الاختلاف بينهما بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد يجوزه
مالك كما مر فثبت عليه على الناصب مخالفته للعقل والنقل كما افاده المص قدس سره هذا واعجب مما ذكره المص ههنا من فتوى مالك ما نقله
ابن حزم عن اصحاب مالك وهو ان من اتباع سلعة في السوق يجبر على ان يشركوه فيها اهل تلك السوق قال وما نعلم احدا قاله غيرهم وهو ظلم
ظاهر ويبطله قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البائع الا مع هذا المبتاع لا غيره فالحكم به لغيره اكل مال الباطل بلا دليل
اصلا انتهى واقول لكن مالك معذور في هذا الفتوى لانه قلد فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم ايضا وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية
من ان عمر مر بحاطب بن بلتعة وهو يبيع زبيبا بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهى فتامل جدا **قال**
المص رفع الله درجته **الفصل السابع في الرهن وتوابعه** فيه مسايل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض
ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة انها شرط وقد خالف في ذلك قوله تعالى الرهن محلوب ومركوب وليس ذلك للمرتهن اجماعا فيكون للراهن انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك الى الغير كالبيع والهبة و
للراهن استيفاء المنافع التي لا يضر المرتهن كسكنى الدار وركوب الدابة وان احوج الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب واللبس ولم يشق المرتهن
بالتسليم لانه لم يكن موثقا به اشهد الراهن عدلين انه ياخذه للانتفاع وان كان موثوقا به مشهورا بالعدالة لم يكلف بالاشهاد في كل واحدة ومذهب
ابي حنيفة انه لا يجوز له الانتفاع باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا اجارة وهو متعد لو فعل ولا يبطل الرهن به ودليله ان القبض شرط في لزوم الرهن
فاذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدل بالنص في قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث لا يدل بصريحه على جواز التصرف مطلقا لجواز حمله على الحلب
والركوب باذن المرتهن ما لم يخرج من يده انتهى **واقول** ان الاية لو دلت انما تدل على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة نعم قد استدل
بالاية على اشتراط اصل القبض بانها تدل من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا كالايجاب
والقبول لكان قوله تعالى مقبوضة بعد قوله رهان تكرارا لا فائدة فيه وكما لا يحسن ان يقال مقبوضة وايضا الاية مسوقة لبيان الارشاد الى حفظ
المال وذلك لا يتم الا بالاقباض والقبض كما لا يتم الا بالرهن وكما ان الرهن ليس شرطا في الدين ينبغي ان لا يكون القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى
ان القبض في الاية للارشاد كما يرشد اليه اشتراطه بالسفر وعدم الكاتب والاجماع على ان استدامة القبض ليست شرطا بل لو وكل المرتهن الراهن
في القبض كفى عند القائل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع نافي الاشتراط اصالة العدم حيث لا دليل صالحا عليه فان قلت فاذا
لم يشترط القبض فعلى ما ذا يحمل قوله مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليتحرز بذلك عن المنافذ فانها ليست مما يستوثق بها
وعن الدين وعن ملك الغير مع عدم الاجازة وعن الطير في الهواء والسمك في الماء وعما لا يملكه المسلم ان كان احدهما مسلما الى غير ذلك هذا و
الحديث فهو بضم ما ذكره المص من الاجماع صريح في مدعاه فلا يجال الحمل على ما ذكره الناصب كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه الا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنيفة يجوز
له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسيئة حتى قال لو وكله في بيع ضيعة تساوي مائة الف دينار فباعها بدرهم نسيئة الى ثلثين سنة كان جائزا وهو خلاف
المعقول والمنقول لان العقل دل على قبح اضرار الغير والنقل دل عليه وهو قوله تعالى لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان المرهون يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال له القاضي اي ياذن له في بيعه واجباره والوكيل لا بد له ان يراعي غبطة
المرتهن فلا يبيعه الا باقصى القيمة حالا لا اجلا كما ثبت في الوكالة ومذهب ابي حنيفة انه صح بيع الوكيل بما قل او كثر والقرض والنسيئة وعند ابي يوسف
ومحمد لا يصح الا بما يتغابن الناس فيه ولا يصح الا بالدراهم والدنانير لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمراد بالنسيئة البيع بالثمن المؤجل وعندنا
يتقيد باجل متعارف ودليل ابي حنيفة ان الوكيل مالك للعقد مباشر له فله البيع بما شاء ولو كان الموكل لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله
البيع بما شاء ولا ضرر هنا لان الموكل سلطه انتهى **واقول** يتوجه عليه ولا ان الناصب لم يذكر دليل جواز بيع الراهن ذلك باقل من ثمن مثله و
بالنسيئة مع ان هذا هو الذي عنون المص المسئلة به وثانيا ان ما ذكره من الدليل على جواز مثل ذلك البيع للوكيل عليل لانه لا معنى لقوله الوكيل مالك
للعقد سوى قصد التلبيس وايهام ان الوكيل مالك للثمن وبطلانه ظاهر ولا نسلم ان مباشر البيع مطلقا له البيع بما شاء وانما نسلم كلية المشبه
اذا لم يكن وكيلا او وصيا فيها مجبورا عليه بدلا ثبات ذلك من دليل وثالثا ان قوله الموكل لو لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله مدخول بان
الخطاء في ظن الاهلية جائز بل قد وقع ذلك عن موسى عليه السلام في اختياره الرجال السبعين فظهر انه لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القرآن واختار
نبينا ص بعض المنافقين لكتابة الوحي فهرب الى الكفار واختار مولانا امير المؤمنين ع ابا موسى الاشعري ليحكم بينه وبين معوية بمقتضى الكتاب
والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه عن عمرو بن العاص وحكم برأي نفسه لحماقته ونفاقه والحاصل انه ع اختاره ليحكم له لا ليحكم عليه وتوضيح المرام ان الوكيل
انما وكله فيما نحن فيه لظنه فيه انه يراعي في ذلك البيع ما يراعيه اهل الخبرة بالامور ويحافظ على غبطته في ذلك فاذا ظهر من الوكيل بيع ذلك على الوجه
المخالف لرأي اهل الخبرة والبصيرة واوجب ضرر الموكل كان ذلك البيع فاسدا بالضرورة والاطلاق ايضا يقتضي ذلك لان الاطلاق محمول على المتعارف
بين الناس كما افاده المص في التذكرة والظاهر ان الناصب اخذ هذا الدليل من الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا انهم لزم من ذلك الحكم على الوجه الذي

قرره ابو موسى وقد عرفت فساده **قال** المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون
وقد خالف قول النبي ص لا يغلق الراهن الرهن لصاحبه له غنمه وعليه غرمه معنى لا يغلق اي لا يملكه المرتهن وقال م الخراج بالضمان وخراجه للراهن
اجماعا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يد المرتهن يد امانة فلا تضمن الا بتقصير ولا يسقط بتلفه شيء من الدين ولو
بعد الانفكاك الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابي حنيفة ان يده يد العارية فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف
فلا يكون الغرم عليه وكذا الضمان لانه عندهم من الخراج كما سبق انتهى **واقول** الذي استدل به ابو حنيفة على ما ذهب اليه في هذه المسئلة انما
هو حديث مذكور في كتب اصحابه بدلا على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم ايضا ولا مستند له غير ذلك وهو ما رواه عطاء عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن
فرسا فتلف عن المرتهن فجاء الى النبي ص فاخبره بذلك فقال ذهب حقك واجاب عنه المص في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني يرويه اسمعيل بن
امية وكان كذابا وقيل يرويه مصعب ثابت وكان ضعيفا ويحتمل ان يراد ذهب حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسقط عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى
واما ما اخترعه الناصب له واستدل به من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المنقول انهم الوقاية ومختصره وشرحها اتفاقهم على انه
لا يضمن العارية بالتعدي من المستعير ان هلكت العارية ولو بشرط الضمان على ان ما ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المص فان الحديث صريح
في ان الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب استدل على خلافه بان المرتهن يمنع الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن ثم الحديث الاخر
مع الاجماع صريحان في ان خراج الارض المرهونة على الراهن والناصب يرده بان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج فلذا آل الحال الى المجاهرة بامثال
هذا المقال بخواب الشتم واللعن النكال وجزاء السلاسل والاغلال وتمد ظهر بما ذكرنا ان ما اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة
وما ذكره اخرا من ان الراهن ثم من الخراج عنده من جملة عنده بانه المعدودة في الخرافات فانا لا نسلم ان العارية مضمونة مطلقا وانما تكون مضمونة ان
تلفت بتعدي المستعير كما مر **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب
الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل
في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمر لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فانه يمنع
من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله ص الرهن محلوب ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله ص له غنمه وعليه غرمه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك الراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزمه لان
النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لانه لا يلزم في قوله
تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما بينا انتهى **واقول** ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا وهو ان النماء المتصل لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك
لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر وكذا قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في حكم الاصل و
تعدي الرهن اليه فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك لغير الراهن واعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان ابا حنيفة واصحابه منعوا من مواجرة
الرهن ومن ان ينتفع به الراهن والمرتهن ثم تناقضوا من قرب فاجازوا للراهن ان يستعير من المرتهن وان يعيره اياه المرتهن ولم يروا بذلك خارجا من
الرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد وتعريه من البرهان وكذا لا نعلم احدا قال به قبله انتهى واما انكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على
تعطيل المنافع فكابرة صريحة لا يخفى على من تامل في كلامهما وفي تامل هذا واعترض بعضهم بانه اذا كانت المنافع للراهن كما كانت فاي فائدة للرهن و
اجيب بان الفائدة عظيمة اما في الاخرة فاجر العمل بما امر الله تعالى به واما في الدنيا فلان الراهن ان مطل بالانصاف بيع الرهن ويحصل المرتهن الانصاف
من حقه فاي فائدة تريد وان اكثر من هذه الفائدة **قال** المص رفع الله درجته هم ذهبت الامامية الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يجوز
وان كان الشهود من اهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وانما يحكم بالاعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وان صح نسبة ذلك الى عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن الاطلاع
عليه عنده فلا يسمع الشهادة عليه والاستدلال بالاية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار المدعي انتهى **واقول**
ان ما افتراه الناصب على مالك من انه نفى امكان الاطلاع على الاعسار المبلغ في المكابرة من اصل فتوى المالك كما لا يخفى على من له صدق تامل ثم مناسبة
الاية التي استدل بها المص ظاهرة لانها مقدمة لبيان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المص من ان الاعسار يثبت بالشهادة و
انما الذي لا يناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الاية لمدعى المص بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار انما هو ما ذكره يمكن ان يورد مناقشة
على الحصر المفهوم من كلام المص حيث قال وانما يحكم بالاعسار بالشهادة ودعوى ظاهر لان الحصر في كلام المص متعلق بالاعسار الذي لا يقر المدعي به
كما مقتضى فرض المسئلة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتى يختل الحصر والانحصار **قال** المص رفع الله درجته و ذهبت
الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة اعسار معسر به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة
الى ميسرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرين زيادة التثبت لان الناس يعلمون انه مفلس ويشتهرونه بالافلاس اثلاثا بعا
والاية على عدم المطالبة على عدم التشهير فلا يكون مخالفة عليه انتهى **واقول** الاصل عدم زيادة التكليف على ما حكم الله تعالى به ما استحسنه

الناصب في ذلك من ان الحبس هنا لاعلام الناس على الاستمرار منع الناس عن المعاملة معه فيما يتعلق بما علم من المعاملة بحيلة وعدم مبالاته بتفويت مال
الناس ولما اذا كان الافلاس والاعسار بحيث قضا ارضى بما وى وكان الرجل اخبره بالتجارة وتحصيل الاموال وكان له ملك في عقار في بلد اخر يمكنه ادا
حقوق الناس منه بعد ثمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس والالزام كما لا يخفى وايضا يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مسجد البلد اكثر من التشهير
الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الاسهل الانفع الى ما هو صعب وقل انفعا واما قوله والاية يدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فنقول
في جوابه نعم ولكن ما الذي ارتكب ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الاية واستدلاله على وجوب التشهير وهل مثل هذا الفتوى الا كالبول في الماء زعم
التشهير هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول الله صلعم حبس وابطل سائر الروايات التي ذكرها الحنفية للدلالة على الحبس فارجع الى كتابه **قال**
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بقيت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيشوشونه
ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى يسره فان اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم يأذن لهم منعوه من دخوله بيته وخارجا معهم وقد خالف قوله
تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي صلعم حذاء له ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص
يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء لا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك
يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على عدم الفرار انتهى وقد سبق منا ايضا الجواب عن مناقشته في الاستدلال بالاية سابقا ما هو جواب عن مناقشته فيها هنا
فتذكر وتامل وبالجملة الاية يدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على
ذلك لكان كلمة الا الدالة على الحصر تفسير قوله ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة بكون خروجا عن متابعة الوضع كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس دليلا فيهما وقال الشافعي انه دليل
في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول فان الوجدان يدل على ذلك وهو حكم يقيني مستفيد من الاستقراء بغيره من الجزئيات والوجدانيات
واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم في سبي قريظة بقتل مقاتليهم سبي ذراريهم وامر بكشف مؤتزرهم فمن انبت فهو المقاتلة ومن لم ينبت فهو
من الذراري وصوبه النبي صلعم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمسة عشر سنة
واما الانبات فلا دلالة له في ذاته على البلوغ لان الانبات الشعر في الانسان متفاوت بحسب الامزجة ولما لم يكن الاطلاع على البلوغ بالسن او الاحتلام من
الكفار متيسرا لعدم الوثوق بكلامهم في عدم الشهوة وجوز الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شان الكفار وبقي في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام
او السن هذا دليل الشافعي ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على
البلوغ لانه حكم يقيني فنقول لا نم هذا والاستقراء نم لانه مختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم او يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ بالاتفاق
منا ومنكم وايضا اقتضاء التفاوت بحسب الامزجة التقديم مرة والتاخير اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب
المزاج الحار مثلا عند الشارع الانبات في زمان اقتضاء ذلك المزاج وعلامة بلوغ صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه والتعقل لا يستقيم جعل ذلك
علامة ودليلا واما ما ذكره من ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر في الاصول
قال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم بنبت الاسرى خاصة وجعله هنالك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك لان من المحال ان يكون
رسول الله صلعم يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهي النبي صلعم عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان واحد بحلا بالغا
غير بحل بالغ معا في وقت واحد انتهى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال
ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضي للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا
يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه تعالى قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله
فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وهو خمس وعشرين سنة فان هذا انس اذا بلغه المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ
اثنا عشر حولا ولو ولد في مدة الحمل ستة اشهر ففي هذا المبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم في ضعف هذا المبلغ يولد له ابن فالظاهر ان يوثق منه رشدا ما في سن
خمس وعشرين فيدفع فيه والرشد بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يوثق منه رشد عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد فيدور
الحكم معها هذا مقتضى التخصيص عنده انتهى **واقول** جواب هذا ما اجاد فيه ابن حزم حيث اشار اليه فقال هذا كلام احمق بارد ويقال له هبك
انه كما تقول فكان ماذا فرق الله تعالى بين من يكون جدا وبين من يكون ابا في احكام الحمار في اي عقل وجدتم هذا وايضا فقد يولد لمن اثنى عشر عاما
ولابنه كذلك فهذا اربعة وعشرون عاما وايضا فجد الجد ابو جد فبلغوه هكذا الى التسع وثلثين سنة الى اربعين سنة لقول الله تعالى حتى اذا بلغ اشده
وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق واجاب المص في التذكرة بان الاية لا دلالة فيها وكونه جدا لا يدخله معنى يقتضي الحكم

اصل له في الشرع يشهد له بالاعتبار فيكون اثباتا للحكم بالحكم ثم هو ثابت فيمن له دون هذا السن فان المرأة تكون بعدة لاحدى وعشرين انتهى **قال** المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المرأة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج وليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة
ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان يتصرف فيها الا باذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فان انستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم والعجب انه اعطى السفيه منع الرشيد انتهى **قال** الناصب غفر الله له قول هذه المسئلة ما رأينا في كتبهم ما لنا به علم لما علمه من مفترياته
وان صح فلعله اشتبه عليه المرأة بالزوج في كل شيء انتهى **واقول** لم يذكر في الوقاية والينابيع مذهب ابي حنيفة حكم المرأة الرشيدة اصلا وانما الذي نسبه
المصنف اليه قد نسب مثله في الينابيع الى مالك واحمد فقال ومذهبه يدفع اليها حتى تنكح ولداه في زوجها حتى تلد او تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله فان
انستم منهم الاية انتهى فالظاهر ان الناصب يدل ما نكابا بحنيفة نظرا الى التشنيع ووقع التبديل سهوا من قلم الناسخ يدل على ذلك كلام المصنف قدس سره في
التذكرة حيث قال وقال مالك يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا نكحت دفع اليها مالها بان الزوج لا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث
الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لم ينفك عنه الحجر كالصغر فاذا كان للاب اجبارها على النكاح بل متى
بلغت رشيدة كان امرها في النكاح وغيره اليها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى مسلما لكن لفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا تقدر على معرفتها الا بمباشرة الاب
او بمباشرتها بعد وقوعه بالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشراء وغيرهما فانه يمكن معرفته
ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والمتحصل ان لم ير الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة وقد رآه منسوبا الى مالك واحمد وهم كالحلقة المفرغة كالعرقوب في خاتمة
كلامه بالباحث الكلامية فالانكار وارد والتوجيه مردود والوقوع بالرد من الكل والكل ظاهر على ان عدم وجدان الناصب ذلك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا
يدل على عدم صدور ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد
نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني الدمشقي حضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسئلة
فقال لا اتكلم الا في مسئلة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسئلة يقول ذلك ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان لم ير لك
حتى لم يجدوا مسئلة الا وقد ذهب اليها واحد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه
الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول ابي حنيفة لم ننقله من عند انفسنا انما كان قوله اولا ثم انتقل عنه ولم
نفهمه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذر وضيع للمعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة
لا يحجر عليه ويتصرف فيه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها اي مبذرا او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هو
مغلوبا على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه وانما يمنع
بالمنع من التصرف وقال تعالى فاقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفيه اتلاف المال
في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا بمعنى انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه
الحجر ويدفع اليه ماله فاذا ظهر بعد انفكاك الحجر عنه شيء من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم
الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على افعال
الجوارح في السفيه بل الحجر عنده على مفتي ماجن طبيب جاهل ومكاري مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل تدل على وجوب
المنع عن التبذير انتهى **واقول** اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من التبذير ثم كلام المصنف على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير
لغا يؤثر بالمنع من التصرف كما ذكره المصنف سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى
فيما ذكره الناصب غامز عن مقدمات المصنف اعادة لاصل فتوى ابي حنيفة بل الطائل هذا وقد استدل المصنف في التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة وقد
وافق الشافعي في نقل هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث وجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه
اولا حفظ المال لان الصبي ان لم يتلف المال فانه غير مأمور عليه لامكان صدور الاتلاف عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه
اولى ثم قال قال ابو حنيفة وزفر لا يحجر عليه ويتصرف فيه فلانه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد لانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان
القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس تلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه ولهذا يملكه العبد دون التصرف
في المال بغير اذن سيده انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار
وقد خالف قوله تعالى والصلح خير وقوله الصلح جائز بين المسلمين وهو عام فيه انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي انه لا يجوز
الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير
وكذا الصلح في الحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعي اذا كان كاذبا مثلا فصالحه
المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر والانكار والنزاع الباطن لا ينافي كون الصلح خيرا بالظهور وان ما يرتفع احد
قسمي الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع شيء منهما به وتفصيل الكلام في هذا المقام ان ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسئلة

منع لما استدلوا به في كتبهم فان المذكور فيها انه نظر الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كالوقاع مال غيره وتحرير
بطلان المعاوضة على ما لم يثبت بالصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير بغير اذنه بخلافه ههنا و
لان معنى شرعيته عندنا وعنده كما ذكره الناصر على قطع النزاع وهو شامل للخالص اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص
عينا او دينا او عينا فينكر المدعى عليه فيصالحه على مال اخر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الانكار صحته بحسب
الظاهر واما بحسب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعى به ظاهرا وصولح على قدر بعضها على الاقرار
او ببعض العين او بمال اخر لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا ودينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال اخر فهي باجمعها في يده مغصوبة ولا
يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في نفس الامر كذا لو انعكس كان المدعي مبطلا لان هذا كل اكل مال الباطل وانما صالح الحق المبطل رضا
لدعواه الكاذبة بكاذب وقد يكون مستدفع بالصلح ضررا عن نفسه وماله ومثل هذا لا يعد تراضيا يبيح اكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى مستندة الى قرينة تجوز
كالو وجد المدعي بخط مورثه ان له حقا على احد وشهد له من لا يثبت شهادته الحق ولم يكن المدعي عالما بالحال وتوجهت له اليمين على المنكر فصالحه
على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه صحة الصلح في نفس الامر لان اليمين حق فصح الصلح على اسقاطها اما لو توجهت الدعوى بالتهمة حيث
يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضا من جانب الشافعي على الاستدلال بالاية انه لا شك ان الاية ليست على عمومها
وان الله تعالى لم يرد قط كل صلح وان امرا لو صلح على ما حرم حلاله او على خنزير او خمر او على ترك الصلوة او على ارتداد او عقد على نفسه
كل هذا لكان صلحا باطلا لا يحل فاذا لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضاؤه الا صلح جاء القرآن والسنة بجوازه وليس في القرآن والسنة تصحيح
الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوها انتهى **واقول** فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على ما حرم الفرج ونحوه انما اخرجه النص
والاجماع عن عموم الاية والحديث العام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول وعلى هذا لا يلزم المجتهد البحث عن سائر المخصصات بان يصح
دخول كل فرد من افراد العام من القرآن والسنة حتى لو لم يصح من كتاب اخر وسنة اخرى كون الصلح على الانكار داخلا في ذلك العام لم يجز له الحكم
بجوازه كما زعمه ابن حزم لان القرآن والسنة لم يتكفلا ببيان ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم
اللوازم الباطلة فانها انما تلزم بعد البحث خروجها عن هذا العام **قال** المص رفع الله درجته ومذهب الامامية الى ان الحائط المشترك بين اثنين
ليس لاحدهما ان يدخل خشبة خفيفة فيها لا يضر فيه الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله ع لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب
نفس منه انتهى **وقال الناصب** حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذوع الا باذن الشريك
ولا ان يبني فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب من تراب كساير الاموال المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فما الكذب في نقل المذهب وما
اجراه على الكذب انتهى **واقول** نعم ما نسبه المص الى الشافعي ومالك كما وقع في نسخة الناصب قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك واحمد دون الشافعي حيث قال
لا يتصرف في الجدار الخاص المشترك بلا اذن الا في الاستناد واستناد متاع كالاستظلال وان منع على الاظهر قيل ومذهبهما اي مذهب مالك
واحمد جواز وضع الجذوع ويجبر عليه ان لم يضر لقوله ع لا يمنعن احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره قلنا محمول على تاكيد الاستحباب لقوله ص
لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ او عمدا من الناصب ليقتصر على مجرد التشنيع بعد
مطابقة النقل ويغض العين عن التعرض لدفع اعتراض المص عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر فعلى تقدير براءة الشافعي عن
المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح ان مالكا متهالك فيه بل احمد ايضا فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب من قبلهما كما لا يخفى **قال**
المص رفع الله درجته ويل ذهبت الامامية الى انه لا يجب على الشريك الجابة شريكه الى عمارة المشترك من حائط او دار او غير ذلك وقال الشافعي و
مالك يجب ويجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملك ولا ملك غيره فبأي وجه يجب عليه العمارة وقال ع
الناس المسلطون على اموالهم انتهى **وقال الناصب** حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجبار الاخر على عمارة الملك المشترك
كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لضارة او لعسار او غيرهما ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم بالة نفسه لم يمنع اذا عاد على
الارض المختصة به ويكون العائد ملكا له وهذا مذهب الشافعي ولم اعلم من اين له هذا الكتاب في الفقه الشافعي وينقل عنه ما يريد انتهى **واقول** نعم قال
صاحب الينابيع ولا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة ولو بما يتضرر به قيل مذهبهما يجبر وهنا المضرر كعلف الدابة
وفرق بانه لزم عند الانفراد انتهى فالحال في هذه المسئلة نقلا وتوجيها كحال سابقها تامل **قال** المص رفع الله درجته ويسير ذهبت الامامية
الى ان الضمان ناقل للدين وان المضمون عنه بريء وقال العقهاء الاربعة لا يبرأ وقد خالفوا قول النبي ع على كما ضمن الدرهمين عن الميت
جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين
عليك والميت منهما بريء قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى **قال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان
هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان يعرفه الضامن ويصح على الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة
الضامن والاصيل جميعا ومطالبة ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببعضه ومهما برئ الاصيل برئ الضامن وضامن الضامن

ولو برئ الضامن لم يبرأ الاصيل وبرئ ضامن الضامن لان الاصل في الضمان ثبوت الدين في ذمة الاصيل فلو برئ ذمته لم يتحقق معنى الضمان
للضامن في الحديث ان صح دل على ان رهان الميت لانه كان مفلسا فبالاداء برئ ذمته ولا دلالة على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما
تتحقق بالاداء وكذا حديث ابي قتادة فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى **واقول** جميع المقدمات التي بنى عليها الناصب الشافعي دعاوى مجردة
مطالب ببيانها من العقل والنقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديث ان صح دل على ان رهان الميت ولا دلالة على براءة ذمته
بالضمان اه ففيه ان الرهان في قوله ص كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدرهمين
عن الميت فانه لو كان هناك رهن هو لما احتيج الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما حديث ابي قتادة فهو صريح فيما ادعاه المص وليس
فيه ذكر رهن كان ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي ويقول وكذا حديث ابي قتادة **قال** المص رفع الله درجته ويذهب الامامية الى ان الضامن
المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له
الرجوع وان صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فلا مخالفة للنص ان صح لما ذكر ان المراد براءة ذمته بالاداء لا بالضمان ولا يفيد عدم جواز الرجوع
الى الوارث ان لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان تمام حديث ابي قتادة كما ذكره المص في المسئلة السابقة صريح في ان ذمة علق البراءة
بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل غير دافع لمخالفة النص كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ويذهب الامامية الى جواز ضمان ما
لم يجب بالجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله ع الزعيم غارم وهو عام انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجعالة الجائزة قبل العمل وبعد العمل بصيغة انما واذا استحق مال الجعل بعد اللزوم بشرائط صحة
الضمان يصح الضمان عنه واما الاستدلال بالاية على مدعاه فغير صحيح لانه وارد قبل اللزوم فلا يثبت به المدعى نعم يثبت به صحة الضمان مطلقا
بها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى **واقول** ورود الاية فيما ذكره مم ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين وانما العبرة
بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الاية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق اولى لعدم القائل بالفرق فثبت
المدعى **قال** المص رفع الله درجته ويذهب الامامية الى ان للوكيل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة منه وهو مخالف للمعقول والمنقول
لدلالة العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل في البيع في قبض الثمن والموكل ايضا مطالبته بالمال لانه ماله في الحقيقة فله الطلب
وعند ابي حنيفة ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لان المطالبة مطالبة بالمطالبة من شخص معين انتهى **واقول** ينوجه عليه ان
ما ادعاه من قبل ابي حنيفة من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله من غير
الوكيل عدم تسلطه على ماله فمبني على عدم تحصيله لمعنى التسلط او على تسلط ابليس عليه يقلبه كيف شاء **قال** المص رفع الله درجته ويذهب
الامامية الى ان اطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع نقدا بنقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضي ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوي
مائة الف درهم واحد الى الف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الانسان انما يرضى على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا
وقال النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسئلة وان ابا حنيفة ذهب الى ان
الموكل اذا وكل الوكيل بسلطه على الملك فله ان يتصرف كيف شاء ولو فوت غبطة المالك للموكل فهذا التفويت قد جره المالك الى نفسه كما لو باع
هو بنفسه شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فالاضرار انما جره هو الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **واقول** قد سبق
منا ايضا الكلام على ما ذكره في بيان هذه المسئلة ونزيد على ذلك ههنا ان ما ذكره ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل بسلطه على الملك غير مسلم لا بد له من
دليل **قال** المص رفع الله درجته ويذهب الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك
العقل والنقل فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك وهو منفي عن الوكيل وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا
مطلقا وهذا يصح عند ابي حنيفة وله الابراء وليس هذا تصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس
بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من التزييد مردود غير مرتبط بالمقصد فان النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا انما
يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور بها فيما في الابراء او بالصلح او بالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء او وكيلا
مطلقا شاملا للابراء وغيره فالتزييد بتقييد قبيح خارج عن البحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته كما ذهب
الامامية الى انه اذا وكله في الشراء فاشترى وقع للوكيل وقال ابو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل
يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل ولو دخل في ملك الوكيل لانتقل الى ناقل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ذكرنا
من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد وهو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله
بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج الى ناقل

انتهى **واقول** لا يخفى ان مباشرة الوكيل للبيع قوله انما وقع للغير وجب ان ينتقل الملك الى ذلك الغير ونحو عملا بالقصد كما لو اشترى الاب او الوصي
لمولى عليه فان الاجنبي فانه وافق فيه على وقوعه للطفل ابتداء ويلزم ما يقع انتقال ثواب الوكيل ونحوه ممن ينتقل عليه لو اشتراه للموكل ولم يقل بذلك
وقال الله قدس سره في بعض مصنفاته اورد ذلك على بعض الحنفية فاجاب بانه في الزمن الاول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل الى الموكل فالزمنا
بانه لم يرجح الانتقال الى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لانه مبني على التغليب باعتبارهم وله نظائر كثيرة انتهى واما ما ذكره الناصب من ان الوكيل ليس
مستقلا بالملك آه فيتوجه عليه انه لا معنى لعدم الاستقلال ههنا الا انه باع عن غيره بالوكالة لا لاستقلاله في خاصته في مثل هذا الى الناقل سيما اذا
صرح في متن العقد بانه يشتريه عن موكله الفلاني وهل هذا الا مثل ان يتوكل الوكيل في النكاح ليصير الزوجة زوجته له او لا ثم ينتقل الى موكله مع ظهور بطلانه
وايضا لا معنى للحقيقة في قوله بل الملك في الحقيقة للموكل لا الحقيقة الشرعية واذا اعترف بان الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح ان يقال
انه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول ابي حنيفة لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل **قال** الله رفع الله درجته **كد**
ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر لم يصح الوكالة فان ابتاع الذمي لم يصح البيع وقال ابو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع وعند ان
المسلم لا يملك الخمر اذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك وبملكه بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك النقل المتواتر من القرآن والسنة في قوله تعالى حرمت
عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات وقال ص ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله ص في الخمر عشرة من جملتها البائع ولا فرق بين
الوكيل والموكل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذه المسئلة من مذهب ابي حنيفة وذكرنا دليله وحاصله انه يقول هذا البيع
جائز لان المباشر اهل لا حرمة بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فاذا تصرف فيه جعله خلا فلا تجارة في الحرام انتهى **و**
اقول كل من له ادنى الف ومناسبة باحكام الشريعة يعلم انه كما يشترط كون الوكيل قادرا على ان يلي الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا
يكفي جواز تصرف احدهما دون الاخر فلا يصح توكيل المسلم الذمي في بيع خمر وابتياعه وان كان يملك الذمي ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من ان هذه
المسئلة عن ابي حنيفة من شنعه الذي نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا وقد مر ناعلى ما ذكره الناصب بما من الدليل وبينا ما فيه من الاضلال
والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فانه يضلك عن السبيل **قال** الله رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا وكل في بيع فاسد لم يملك
البيع الصحيح وقال ابو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل فان الوكالة انما تثبت للفاسد فالصحيح لم يوكله فيه وكما لا يجوز
ان يبيع مال الاجنبي كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لانه اجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول التوكيل بالبيع الفاسد ينصرف عند ابي حنيفة الى اصل البيع لانه مسمى البيع موجود والفاسد خارج
عن مسمى البيع لصحة الاضافة بدونه فيكون انصرافا الى الصحيح حيث هو مقتضى مسمى البيع عند الاطلاق ولا اقل ينصرف الى الوكالة المطلقة الفضولية
فيملك الصحيح انتهى **واقول** كلام الناصب ههنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة الى التعرض لما قدمناه
بالتفصيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال** الله رفع الله درجته **كد** ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبي فلو عقد عن غيره لم يقع
وقال ابو حنيفة يصح ان يكون وكيلا اذا كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله ص رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم
ان لا يكون لكلامه حكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل لا بد ان يكون اهلا للوكالة وهذا لا ينافي من الصبي
لتصور في عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والمأذون مثلهما والمراد بالمأذون الصبي العاقل الذي اذنه الولي والعبد
الذي اذنه المولى واذا وكل الحر البالغ والمأذون صبيا محجورا او عبدا محجورا يرجع حقوق العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما ولا مخالفة للنص لان
الصبي العاقل لا يكلف باداء ما التزمه في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى **واقول** معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف باداء
ما التزمه فقط وهذا ظاهر على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب من اعتبار ابي حنيفة للاذن في الصبي وتفسيره رفع القلم
بما ذكره افتراء عليه وانما الذي قاله ابو حنيفة على ما ذكر في كتب اصحابه انه يجوز ان يكون الصبي وكيلا في البيع والشراء وغير ذلك اذا كان يعقل ما
يقول ولا يحتاج الى اذن وليه لانه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين
البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر **قال** الله رفع الله درجته **كد** ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندي اكثر من مال فلان
الزم بقدر مال فلان وزيادة ما قل وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله ص اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد اقر بالاكثر فلا
يقع لاغيا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الاقرار بالمجهول ويجب التفسير ثم قال اذا فسره او قال مال
عظيم وكبير وكثير او اكثر من مال فلان قبل تفسيره بما قل ما يقول وان اكثر مال فلان لان قوله اكثر من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وان كان
معلوما بحسب الخارج والواقع وفي الاقارير يجب اتباع الصيغة ولما كان مجهولا بحسب الصيغة لم يكلف الا اداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في الاقرار
بالمجهول فلا مخالفة للحديث لان اقراره جائز على نفسه على مقتضى المجهول وهو الحمل على ما يقول انتهى **واقول** ان الله فرض المسئلة ههنا فيما
قبل التفسير واما فرضه مع التفسير فهو مسئلة قد وافق الناصب الشافعي في الذكر حيث قال او قال له زيد على اكثر من مال فلان قبل تفسيره بما قل ما يقول وان اكثر
مال فلان لانه يحتمل ان يريد بالمال ما يتعين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك او يريد ان مال زيد على حلال ومال فلان حرام والقليل

من الحلال اكثر بركة من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب ههنا غير رافع لكلام المص اصلا ثم ما ذكره من ان في الاقارير يجب اتباع الصيغة ان اراد
به يجب اتباع الصيغة فقط دون معناه فلا معنى له وان اراد به وجوب اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم المعتبرة به فلا ريب ان مدلول
الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولو اقل ما يطلق عليه المال فيلزمه بمقتضاه اداء الزيادة الى ان يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا **قال** المصنف
رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا قال له علي الف درهم والف عبد يرجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف الى ان كان المعطوف
عليه من غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضي ان يكون الالف دراهم وقد خالف في ذلك استعمال العقل
والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل والموزون وغيرهما فباي وجه خالف بينهما انتهى **وقال** الناصب حفظه الله
اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فوجهه ان المعطوف عليه ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه فيهما يكون
منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير اولى لان المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقرار فيحمل عليه وان كان غير المكيل
والموزون فلا انضباط له في الشرع فيلزم الرجوع اليه في الوصف وكانه يقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون في حكم المعلوم المعين فباعتبار
كونه اصيلا في الانضباط والمعلومية صار كانه هو المعتبر في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فان العرف واللغة
لا يقتضي الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى **واقول** تحقيق المسئلة
على ما قصده المص قدس سره انه اذا اقر احد باعداد مختلفة والى فيها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتمييز للجميع كقوله خمسة
عشر درهما وان كانت متعاطفة فان كان التمييز متوسطا بينها لم يرجع الى ما بعده قطعا بل هو على ابهامه كقوله مائة درهم وعشرون وان تاخر
عنها فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين عن الاخر لكن العرف قد يساعد على ذلك ايضا
والمثالان اللذان ذكرهما المص قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التفسير فالدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما هو جنس مستقل معطوف
على مبهم الجنس فلا يقتضي تفسيره وقد يخالف العرف ويدل على عوده الى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما او الف مائة درهم او الف و
ثلثة دراهم او الف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد احد تمييز كل عدد منها عدد مطولا مهذا له هذا واما ما ذكره الناصب
من ان غير المكيل والموزون مما لا ضبط له في الشرع اقراره على الشرع بل كاد ان يكون انضبط في العدد كالدراهم اكثر من المكيل والموزون بحسب الواقع الظاهر
على كل احد فكيف يقلب الشرع هذا الامر الظاهر الذي لا يحتمل تغيره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة الى العرف في كثير من المسائل و
ايضا فجعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلب ما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيرا للمعطوف عليه
وايضا لا يحصل لقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا
وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام في ذلك انه ان كان المسئلة على ما قرر من قوله على الف درهم والف عبد فيتوجه ما ذكرنا
وان كان قوله على الف والف عبد كما في بعض النسخ ويوافقه مسئلة الوقاية فيتوجه عليه انه اذا كان المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح
قول ابي حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا وانى لنا حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم
من جنس المكيل او الموزون او غيرهما حتى يفرع عليه ما حكم فتامل فانه دقيق جدا واما ما ذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض
الاسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذي دونه خرط القتاد يطالب باثبات ان الشرع جعل
ذلك تفسيرا اللهم الا ان يريد الشرع الذي شرعه ابو حنيفة والشافعي من عند انفسهما وهذا مما لا مناقشة فيه فتامل **قال** المص رفع الله درجته
كو ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو
على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا يخلص لبراءة ذمته الا بالاقرار فلو
لم يكن مسموعا لم يكن خلاص ذمته ولان الاصل في الاسلام العدالة وفي اخبار المسلم الصدق انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
انه يصح اقرار المريض في مرض الموت في النكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار
في المرض في حكم الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز
الاقرار الذي هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعرض المرض واما ما ذكره من مخالفة العقل فلا يلزم لانا اسندنا عدم القبول بفقد
اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه وكيف يتصور تخلص براءة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء وكذلك في المريض انتهى **واقول** جعل
الاقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب
المحلى يجيز اقرار المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيزه للوارث الا ببينة لكن بين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروي عن مالك انه
قال ان اقر لوارث بارية لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره له كالاجنبي وبالجملة خلافه مقصور في الوارث دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة
ومالكا قايلان باهلية المريض للاقرار على رغم انف الناصب الذي في قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يتمشى عن جانبهم ما ذكره من الدليل العليل
ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المص الجليل **قال** المص رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد ولا

ولا القصاص خالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل في حقه لا في حق غيره وقال ع اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه وبالسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان
يصدقه السيد ويقوم بينة ويتعلق برقبته ويدين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد او القصاص لان العبد من اهل العبارة
صحيحة ومقتضى الاقرار هو المواخذة فيؤاخذ به وما استدل به فهو من الغرائب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله
اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيؤاخذ باقراره على نفسه في حق المولى تابع انتهى **واقول** ما ذكره من استدلال
الشافعي بان مقتضى الاقرار المؤاخذة مردود بان وجود المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل كذلك يتوقف
على رفع المانع ودليل المص مانع من قبول اقرار العبد مؤاخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار للمؤاخذة في الجملة لا في الحال المتعلق حق
السيد بل انه يؤاخذ به بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث
ولا مخالفة للمطلوب وانما الذي تيرأ اي مخالفة منطوقه لكن يدفع ضرر مخالفته ان قوله ع بانفسهم ان اقتضى ان يكون اقرار العبد على نفسه جائزا
ايضا لكن منع عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان مستند هؤلاء المتفقهة ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل العقلي
بل استند واو ذلك الى ان عليا ع قطع عبدا باقراره وبان البينة يقبل عليه فالاقرار اولى واجيب بمنع استناد القطع الى اقراره لجواز اقراره
بتصديق المولى والفرق بين الاقرار والبينة ان الاقرار يتعلق بغيره المانع من نفوذه بخلاف البينة فافهم **قال** المص رفع الله درجته **كط** ذهبت
الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان علي درهم ثم قال يوم الاحد لفلان علي درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف
المعقول من مسالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرر الاقرار بالشيء الواحد وعدم تكليف المقر جمع الشهود في مجلس واحد انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني
فالمواخذة بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطاء لانه كلام
مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي يعيد المعنى الجديد يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يفيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال هذا
الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاءني زيد زيد مجيئين وكذا في سائر ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده
ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل على افادة الدرهم الاول يجامع التاسيس
ايضا بان يكون فايدة التكرار والاعادة اسماع المقر بالدرهم اقراره للشاهد الثاني في مجلس اخر كما اشار اليه المص قدس سره ففي الحمل على هذا المعنى
اعمال النوع الاخر من التاسيس عن معارضة اصل البراءة عن الزائد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك
الاصل الاصيل فظهر ان في اصله خطاء **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الثامن** في الوديعة وتوابعها وفيه مسائل **الاولى**
ذهبت الامامية الى انه اذا اودع الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيرهم وقال ابو حنيفة ان
اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن قد خالفا قوله تعالى يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال النبي ص اد الامانة الى من
ائتمنك انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر وازال يده ونظره عنها ضمن
سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي واما دليل مالك على ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو واجنبي
فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال لان العيال لم يعد في العرف اجانب ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في
الاداء انتهى **واقول** ان لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكن مستقلة بها دون زوجها من الاموال والودايع بضبط مفاتيح الخزاين والصناديق
وحفظها عن السرقة فلا يصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة وفي خارجة عن محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب
سكن مخصوصة بها مستقلة فيها دون زوجها او كانت ظئرة فاودع الزوج الوديعة عندها ليحفظها في ضمن ما يحفظها من الاموال فهذه الصورة
تصلح محل النزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن
زوجها في حكم الاجنبي ربما هذا ما سنح لي في الجواب عند المسودة ثم لما وصل الي نظري كتاب تذكرة الفقهاء للمص قدس سره
رايت انه اجاب بما يقرب جوابي هذا حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا لانتفاء العدوان
وان لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره واما مثله ولا
فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع به قال الشافعي في ذلك اذا استعان بزوجته او خادمه في حفظ
الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد ان اودع من عليه نفقته من ولد او والد او زوجة وعبد ولا ضمان عليه
بكل حال لانه حفظ الوديعة بمن يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع قدرته

على غيره فضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه اذا حفظ ماله بجاه مودعه وحرمته فقد سعى المالك لمالك بذلك بخلاف صورة
النزاع انتهى فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ورجع به الى المالك
وقال ابو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله تعالى على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وذلك يلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المودع بالعلف والسقي
فتركها ضمن وان نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الامر والنهي لزماه ولا يلزمه العلف من ماله كما لو امره بدفعه
الى غيره في الصورتين فذلك والا فان قال اعلفها من مالك فعلف رجع شرط الرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من ماله
بل اطلق لم يرجع ووكيله ليسقيها او يعلفها فان لم يظفر رفع الى الحاكم ليفرض عليه ويبيع جزءا منه ويوجرها فان لم يعلف حتى ماتت ضمن هذا مذهب
الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه
لم يقتض الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل او القاضي وبيع جزء منه واجارته انتهى **و اقول** لا فايدة فيما ذكره الناصب ههنا الا
تشريك ملة الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقدمات السخيفة لان المص قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم
للسقي والعلف فلا يحصل للناصب عن قبول الاعتراض ومنع الملازمتين البينتين واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلغو
من الكلام اذ يوجب ان يكون النزاع المتدينة بين الشافعية والامامية في هذه المسئلة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره من احتمال
الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقام نفسه تامل **قال** المص رفع الله
درجته **ج** ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بما لا يتميز خلطا لا يتميز ضمن وقال مالك ان خلطها بما دونها ضمن بالمثل لا يضمن وقد خالف في
ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهو ههنا متعد قطعا انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة
بمال نفسه وبمال المالك وارتفع التميز ضمن ودليل مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الدون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان
والله اعلم انتهى **و اقول** محصل كلام المص قدس سره ان المودع قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يحصل
من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه بقوله في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وهو خلطها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه
الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة باجود او مساو لاشتراك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة
تصرفا غير مشروع وتعييبها بالمزج المقتضي للشركة المقتضي الى المعاوضة على بعض مالا عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس في ذلك
مختلفة فربما كان المودع رجلا تقيا زكيا مباينا في تحصيل الحلال مسيئا للظن باكثر ما في يد غيره من الاموال ويجتنب عن الشبهة والاحتياط
كثيرا فالخلط في نظر مثل هذا يعد تقصيرا وايضا المص انما استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل الذي نسبه
الناصب الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه اذا انفق الدراهم والدنانير
المودعة عنده ثم رد عوضها مكانها لم يزل الضمان وقال ابو حنيفة يزول وقد خالف نصوص الدالة على الضمان ولا الاستصحاب ذهبت الامامية
الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرا
وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا بالاستيداع
الجديد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى **و اقول** الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مختل
قد اخترعه من عند نفسه وزانه وزان قولنا الرجوع الى الفقه يقتضي رجوع الفقه والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك
مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ماسك لها بامر صاحبها فلم يكن عليه
ضمانها كما لم يخرجها واورد عليه المص في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعد وان بخلاف صورة النزاع ثم ينقض على ابي حنيفة
بما سلم من انه اذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرا وبالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرا فكذا هنا انتهى
قال المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب حمار القاضي
ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف المنقول والمعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم يختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف المالك انتهى **و قال** الناصب خفضه الله ان صح
ما نسب الى مالك فلعله للتغيير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته انتهى **و اقول** الترديد
بقوله ان صح كسابقه ترديد انه مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب منه ومذهب مالك واحمد ان قطع ذنب
حمار القاضي تمام القيمة لان فيه وهنا في الدين ولانه اتلف عليه غرضه لانه لا يركبه غالبا انتهى ويتوجه على ما ذكره من الدليل ان الوهن في
الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزائدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك واما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته
فافسد زرعه او بان ضربه الحمار برجله ضربا مولما ونحو ذلك فلا واما اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا اذ لا يبقى

بمجرد ذلك الجمل في مدة عمره لامكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذا القوي والاستدلال البالغ في الهذار لا يليق
الا بمن ابتلي من الحمار **قال** المص رفع الله درجته في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه اذا جنى على عين مائلة غرض صاحبها فيها كان على الجاني
كمال القيمة لانه فوت عليه المنفعة المقصودة من البهيمة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالجنى عليه واما غرض المالك
فلا عبرة به لانها ان لم تصلح له صلحت لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطئ جارية الاب بالشبهة وجب عليه
مهر المثل كمن وطئ جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطئ جارية الاب التحريم المؤبد عليه انتهى **قال** المص رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى ان المنافع يضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا يضمن فان غصب ارضا فزرعها ببذره فلا اجرة عليه
فان نقصت الارض فالارش والا فلا وقال ايضا لو آجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالفوا العقل والنقل فان العقل قاض بقبح
التصرف في مال الغير وعدم اباحته فيجب العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وغير ذلك انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو
حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب غير متحقق عنده فلا تصرف في مال الغير بالاستيلاء و
هو قبيح انتهى **واقول** ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما نشاء من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء
عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة
في هذه المسئلة من عجائب الدنيا لان الغاصب في حال بين صاحبه وبين عين ماله حال بينه وبين منافعه فضمنها ولزمه اداء ما منعه
من حقه بامر رسول الله صلى الله عليه وآله ان يعطي كل ذي حق حقه وكراء متاعه من حقه ففرض عليه اعطاء حقه انتهى وقد استدل المص في التذكرة
على ضمان المنافع بوجوه اخرى وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال يبذل لتحصيلها
ولو استاجر عينا لمنفعته فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه
بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المص العقلية والنقلية فعلى تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لا يحصل
لا يكفيه لاثبات المطلوب به ما لم يدفع معارضة تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان
الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامرأة واجاب عنه المص
في التذكرة بان الفرق ظاهر فان المرأة رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعاره داره **قال** المص رفع الله درجته
وذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد
وجوده كالعدم وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب اهل هذه المسئلة وان ابا
حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع الفاسد ويجعله خارجا عن العقد انتهى **واقول** هذا ان الجعل اظهر بطلانا من اصل فتوى
ابي حنيفة فلا يدفع طعن المص عنه قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما
علم احد قط في دين الله ملكا فاسدا لانه لما ملك فهو صحيح ولا ملك فليس صحيحا واما ما عدا هذا فلا يعقل واذا اقر بان الملك فاسد فقد قال المص
والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله على انه لا يصلحه
فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا بحديث بريرة وهذا احتجاج فاسد وبراء الى الله ممن نسب الى رسول الله صلى الله عليه وآله انه
انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقر على هذا نفس مسلم واحتج بعضهم بان البائع سلطه عليه وفيه انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله
ما لم يأذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلط على وطئ ام ولده وامته وهذا لعب وضلال لا خفاء به **قال** المص رفع الله درجته ح وذهبت
الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض
بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال صلى الله عليه وآله اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص اذ لم يعتد اذا ضمن الام والولد كالجزء المتصل
انتهى **واقول** تحقق الكل بدون الجزء محال فضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا عليه ولا من حيث اتصاله
بالام ودخوله في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بما اشرنا عن غصب الولد اصلا ما نقله ابن حزم عن الحنفية ههنا واجاب عنه حيث قال
قالوا ليس مغتصبا لانه لم يباشر غصب الولد لانه بمنزلة ريح الفت ثوبا في منزل الانسان قلنا هذا باطل لان الذي دمت الريح الثوب في منزله ليس متملكا
ولو تملكه لما لزمه ضمانه وهذا الغاصب تملك ما تولد حاصلا بينه وبين صاحبه الذي افترض الله تعالى رده عليه وحرم عليه امساكه فهو معتد بذلك
يقينا فعليه ان يعتدي بمثل ما اعتدى انتهى وقال المص في التذكرة قال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها وهي انه يضمن بما يضمن به سائر الامانات
خاصة الا ان يطالب فيمتنع ذلك فانه يضمن كما في الامانات لان اثبات يده على هذه الزوائد ليس من فعله المحرم لانه يبني على وجود الزوائد في يده
ووجودها بفعل منه محرم منه وهو غلط لانه بامساك الام تسبب الى اثبات يده على هذه الزوائد واثبات يده على الام محرم ولان ذلك يتوقع

بقصد انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان
غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم ولقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي على اليد ما اخذت
حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب المظالم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال
ان ثبت ولا يخالف قول ابي حنيفة النص لان السرقة لها شروط اذا اجتمعت وجب القطع عنده ان من شروط السرقة انه ان لم يؤد الى المال يقطع انتهى
واقول المخالفة باقية لان الدعوى لا بد لها من دليل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع ثم وعند ثبات الرجل لا يروج الا على من اتاح عن النظر الا بانه
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى امكان غصب الاعقار ويضمن قال ابو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال
الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دل على وجوب الانتصاف والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع المالك منه كغيره
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار لان العبور
والنظر والوقوف فيها جائز ولا يمكن فيه حصول ما يعد استيلاء ولا يخالف النص لان الاعتداء لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى **واقول** لا يخفى ان
النظر مشترك بين العقار واكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور والوقوف فان جاز في بعض العقارات فانما هو العبور الذي لا يضر والوقوف
الذي لا يؤدي الى التصرف المضر كاداء صلوة وتنزه وتفرج معتضدا بدن النحوي وشاهد الحال مثلا واما العبور الذي يوجب الضرر كما اذا اتخذ
العابر تلك العقار مسلكا للدخول عما له في جنبه من ملكه والوقوف الذي يمنع الحرث ويفسد الزرع فهما يعدان استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب
المنقول اتفاقا فكذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد والاستيلاء وتحققهما ممكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع
وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد فليكن هنا كذلك وتفصيل الكلام فيه ان غصب العقار متصور في نظر
الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا او يزعجه باخراجه عنه والاعجز على كل تقدير اما ان يكون الغير
قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين فهذه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء بحصول اليد الاستيلاء حقيقة
ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اذ لا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحقيقه ظاهرا ودخل القوي على الضعيف مستوليا بحيث
اضمحلت يده فالتحق كونه غاصبا للجميع وقد اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذي به يتحقق الغصب لا يمكن في حق العقار ثم وما استدل به عليه
مدفوع مدخول بما ذكرنا وكذا الحال في قوله فلا يخالف النص قد وافقنا ابن حزم في هذه المسئلة فقال الحنفيون الارض لا يغصب هذا كذب منهم
لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حق ظلما وقد روينا من طريق البخاري انه قال رسول الله من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين فصح ان الارض يؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر امكان غصب العقار مع بعده شرعا وعرفا مراعاة لحال
خليفته الذي غصب فدكا عن فاطمة وتشكل بانهم لو سمعوا احدا قال من غصب فدكا يفرحون ويهنئون على ايذائه وقتله لكن مع توجه هذا
الاشكال ترى هذه الملاحظة والمراعاة اقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته واذهبت الامامية
الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب قال ابو حنيفة ان صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين اخذ الثوب ومطالبته
بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه وان كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته ابيض واخذ الثوب مصبوغا ولا
شيء عليه وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب المفاضة وانما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب والزامه بقيمته وكذا النقل لان النبي قال الناس
مسلطون على اموالهم فكان للغاصب اخذ صبغه وللمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان صبغ الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه ولزمه الارش ان نقص
وان لم يمكن فان زاد قيمته فلا شيء للغاصب وان نقصت غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما ببيع حقه ولو اراد
المالك اجبر عليه الغاصب على الموافقة ولو اراده الغاصب اجبر المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب اجبر على قبوله ولو رضي فلا بد من الهبة
هذا مذهب الشافعي وقد راعى قوانين العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من اخذ الثوب والزامه القيمة فهذا التسليط الذي جعله الله للمالك
على الغاصب فان المالك يتخير بين ما هو ابقع له والمغاصبة يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا
فاذا اخذ باحد المتقابلين ورضي به فكانه اخذ بالمقابل الاخر بخلاف باقي الالوان انتهى **واقول** نعم قد راعى الشافعي في هذه المسئلة قوانين العدل
لكن مقتضى الذلك من اهل العدل ثم لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسئلة الى الشافعي شعارا لطيفا وان ابا حنيفة قد عدل فيها عن
قوانين العدل واهله ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قوله تعسف ناشئ عن غاية التعصب كيف والتسليط الذي جعله الله للمالك
على الغاصب لا يقتضي الا استيفاء حقه لا غير وربما لم يمكن للغاصب اعطاء ما يفي بقيمة مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا
بنص الاية واما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاختلاف انما يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما الوصفان
الكاملان وابيض الاطايل تحت قوله فاذا اخذ باحد المتقابلين فكانه اخذ بالمقابل الاخر وهي دليل على اتحاد حكم الاخذ بينهما وكان في قول الناصب
فكانه اعتراف بذلك لو سلم فكيف يعقل ان يكون اخذ احد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذ احد الامرين

الذين لا يكون احدهما في البعد عن الاخر مرتبة في حكم الغذاء الاخر مع ان العقل يحكم باولوية انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلل صاحب البناية قول ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على الحال اذ سيما في زمن بني امية الذين كانوا يلبسون السواد وكذا في اعراب الحجاز وبوادي العرب وامثالهم ويعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه **قال** المص رفع الله درجته ويب ذهبت الامامية الى ان الغاصب يملك الغصب بتغيير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغيرا زال به الاسم والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل لص دار رجل ووجد فيها دابته وطعاما ورحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحن وقتاله عليه فان قتل اللص المالك فهو هدر وان قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقال صلى الله عليه وآله على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقال صلى الله عليه وآله لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان الزيادة في المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج لظهوره الى عين يستعمل في المحل ويحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة وقصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبنا وشق الخشب الواحا وذبح الشاة وشقها فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب بشيء من ذلك بل يرده مع ارش النقصان ونقص هذا مذهب الشافعي وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذين يملكهما السارق فان الدفع ح عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه ودابته واما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى **واقول** كفى في ثبوت كون ما ذهب اليه ابو حنيفة وهذه المسئلة جدير بالاستناعة واللائقة شهادة بداهة العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع التصحيح قال والحنفيين هيهنا اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا فانه يرد على صاحبه فان وجده قد قطعه الغاصب صاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو وما نقصه القطع وبين ان يعطيه الغاصب ويضمنه قيمة الثوب فان لم يوجد الا وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه الا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة تغصب فتطحن واللحم يغصب فيطبخ او يشوى ولا يخفى انه ليس في الجاهرة بكيد الدين اكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فمقال الكل فاسق اذا اردت اخذ قمح يتيم وجاورك او اكل غنمه واستحلال ثيابه فلا تمتنع ان يبيعك شيئا من ذلك فاغصبها وقطعها ثيابا على غنمه واذبح غنمه واطبخها واغصب حنطته واطحنها وكل كل ذلك حلالا طيبا وليس عليك الا قيمة ما اخذت وهذا خلاف القرآن في نهيه تعالى ان ناكل اموالنا بالباطل وخلاف رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد ولا يشك احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب قطع من شقة فانه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون بان يقولوا ان الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين للغصاب حجة في ذلك بخبر القصعة المكسورة وخبر المرأة التي دعت رسول الله صلى الله عليه وآله الى طعام ولا دلالة للاول على مدعاهم وكذا الثاني مع عدم صحته فالوا ايضا قسنا هذا على العبد يموت فيضمن قيمته فلنا هذا عليهم لا لهم لانه لا يقال لكل الغاصب انتهى لا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الرحى والدابة الذين يملكهما السارق آه لغو محض اذ بعد فرض صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحى ملكا للغاصب وهو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع ح عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه وفي دابته فهو الخافة نظير ان يقال ان السارق اذا سرق عمامة شخص وفخذه ولفه على راسه كان دفع صاحب العمامة اياه ح عن عمل اللف على راسه غير مشروع لانه يعمل بيده وبراسه فساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه من التمويه والتلبيس لان اراد بدفع ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام وسارقه مع الاخر فما هو حكم دفع الصائل فبطلانه ظاهر لظهور ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك الطعام ودفعه للسارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن ايضا تشنيع المص فيه بل في جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صائلا واجب الدفع دون السارق هذه شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا اغصب خشبة فبنى عليها وجب عليه ردها على مالكها وان افتقر الى تخريب ما بناه على جداره وقال ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها ردها وان كان البناء مع طرفها لا يمكن ردها الا برفع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول اما تقدم وقال صلى الله عليه وآله ولا يأخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا من اخذ عصا من احد فليردها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو غصب ساجة او رجعا في البناء او اجرا وبنى عليه البناء لزم الاخراج والرد الى المالك ما لم ينقص فان نقصت بحيث لو اخرجت فلا قيمة لها فهو هالكة هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فوجهان البناء ليس على خشبة مغصوب بل عليها وعلى غيرها فليس اخراجه بالرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى يلزم التخريب انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه قد اعترف في المسئلة السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون فائدة هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي بانه اذا نقصت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا ان فرض المسئلة ان يكون البناء على الساجة فقوله لان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب مغصوب يصير خروجا عن محل النزاع نعم حكى الكرخي على ما ذكره المص قدس سره في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناء لا يتصل بغيره قلعه ثم قال قدس سره والاول هو المشهور فلو سلم فاي دليل يدل على انه اذا كان البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجيه المؤاخذة في ذلك من الشارع انما هو لكون غصب

الخشبة وادراجها في البناء متعد لا لان البناء متعد حتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشب وبعضه على غيره ليس بتعد بل محض ولزوم التخريب ليس
لكون البناء متعديا محضا بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل المص رح
عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة للكر يستصحب بقاءها فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطا فخاط به جرح عبده ثم اجاب بان الفرق ان الخيط
لا يشبه المتنازع اذا كان يخاف من قلعه انه لا يلبس رده ولان حاجته اليه لذلك يبيح غصبه بخلاف البناء فافترقا انتهى **قال** المص رفع الله درجته
وان ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص الطائر فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو
متعد وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص
الطائر ليتبعه اذا كان ذلك وايل جنسه القفص سبب تام للانفلات والطيران فالتقييد بالتهييج كما ذهب اليه الشافعي مما لا وجه له على الاطلاق وعدم عد ابي حنيفة
الفتح سببا مطلقا دليل على ان الله تعالى يفتح عليه في استنباط احكامه واما عند ذاب الرجل فلا يصير حجة على غيره وانما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله
وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام
وتحقيق المرام فيما خالفوا فيه في هذا المقام ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصا عن طائر فطار وحل دابة فذهبت
فان كان قد هيج الطائر والدابة حتى طارا وهرب ضمنه قولا واحدا لانه الجاه الى الخروج واتلفه على مالكه وان لم يهيجها ولم يصدر منه سوى الفتح فاما ان يطير
في الحال من غير توقف او يقف ثم يطير في الحال او هرب عقيب الحل بلا فصل ضمن ايضا عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه
الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله وهيجه ولان الطائر يتنفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقان
اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما ان لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الحيوانات اختيارا الا ترى انه يقصد ما ينفعه وينفر
عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطائر اختيارا لان الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف
ثم ذهب والوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان ومن الشافعية من
فرق بين ان يخرج الطائر من غير اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه وتنفره واما ان وقف الطائر ولم يطر في الحال ثم طار
او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجها ضمن ايضا وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو
نفره او ذهب عقيب فتحه وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بئرا فوقع فيها انسان وللشافعية طريقان ايضا احدهما انه على قولين
واظهرهما القطع بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف مباشرة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب وخصوصا
والطائر والدابة قصدا واختيار والسبب ههنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر كما لو حفر بئرا فجاء عبد
انسان فرمى نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا وقع فيه انسان فان السبب انفرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة حصلت
ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطائر واهاج الدابة واشلى كلبا على صيد فقتله او الحق نارا في متاع انسان فان للنار فعلا لكن لما لم
يمكن احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه لان الطائر وسائر الصيود من طبعه النفور وانما يبقى للمانع فاذا زال المانع ذهب بطبعه فكان
حصول انه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا الوصل قيد مجنون فذهب واسير فافلت وقد ظهر ان اقوال الشافعي هنا
ثلثة احدها ان يضمن مطلقا وبه قال اصحابنا ومالك واحمد وثانيها انه لا يضمن مطلقا واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار وبه قال
ابو حنيفة مثاله ومثل القول الثاني وهو الاشهر عندنا انتهى **قال** المص رفع الله درجته **وان ذهبت** الامامية الى انه اذا جنى الغاصب
على المغصوب الذي فيه الربوا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك وارشه وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده على الغاصب
والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجانا بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء
سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسليط على الغير بغير موجب وباي وجه يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بماله سراية تزداد الى الهلاك الكلي كما لو ابتلعت الحنطة وتمكن فيها العفن
السارى او اتخذ منها هريسة جعل كالهالك ويغرم بدل كل واحد من اخلاطها المثلي بالمثلي والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول
المكث يتعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فالنظر الى تسليط المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا اعتداء بالمثل لان
المراد بالمثلية عدم التجاوز الى حد يجر الى الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى **واقول** لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك
بغير عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة والكلام في الشق الاول دون الثاني وايضا
الكلام في التخيير فيه لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله
وليس في التخيير هذا الاعتداء ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى انه
ليس في التخيير بين الامساك والرد الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا بالمثل كما صرح به بقوله
وهذا اعتداء بالمثل فتامل **قال** المص رفع الله درجته **وان** ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فماتت ولو بمملوك ونقصت قيمتها

بالولادة فيلزم ردها ورد الولد وارش النقص وقال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان سلمناها وزاد ولو نقص ضمن النقصان وقد خالف المنقول والمعقول
على ما تقدم انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان وطئ الغاصب المشتري منه محللا فان كان عالما بالتحريم فالولد حر
غير نسيب فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته يوم الوضع دفعة بلا جناية وفي الولد لو نقصت بالوضع جبر ارش النقص واما ابو حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب
ويجعله الجابر للنقص ولا مخالفة للعقل والنقل لانه لم يعده اعتداء انتهى **واقول** جوابه ان ابا حنيفة اي جعل يجعل في دين الله تعالى مثل هذه الجهالات
مع ان صريح العقل والنقل ابى عن اعتباره ومثل ذلك الكسب كونه جابرا للنقص وكيف يجبر به النقصان مع انه زيادة حدثت في ملك الغاصب مع انه لم
لم يكن في الام نقصان وكيف نقصان ملكه نقصان ملكه لولا نقصان في عقل القائل به **قال** المصنف رفع الله درجته فذهبت الامامية الى انه
اذا غصب من كل واحد الفا ومزجها فان الالفين مشتركتان بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل وكل منهما بدل الالف مبنيا على
ان الغاصب يملك بالتغيير وقد تقدم بطلانه انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب ثلثة دراهم او غيرها من جماعة
من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع ولم يقع التمييز ثم رد الى مالكها بقدر حقوقهم حل الاخذان ردا الى الكل وان رد الى البعض لزم المدفوع اليه
ان يأخذ الماخوذ على نفسه على الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل من ابي حنيفة فقد بناه على ان التغيير يملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى **واقول**
نحن قد ذكرنا ايضا وبينا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل منحرف عن سواء السبيل فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته فذهبت الامامية
الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين **قال** ابو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال**
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلا اطلاق بل العامل
لانه من توابع العمل فربما يكون الربح في البيع نسيئة ولا ضرر فيه انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحبه لنا بيع حيث قال عند ابي حنيفة
له ان يبيع ويشتري نسيئة وهو كل بلا اذن اذ يقصد بها الاسترباح واما ما ذكره من ان الاطلاق بل العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل
عليها وكيف يقول باطلاق يده مع ان في بيعه نسيئة خطر التلف والجحود والافلاس وبقاء العهدة قبل الاحوط كما قيل ان ان باع نسيئة وجب الاشهاد
وضمن بتركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة فمردود بان وقوع ذلك نادر والا يوجب الجرأة على الفتوى بالجواز فكم واستدل البعض
عن قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار ولانه يقصد به
الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع يدل على حاجة الموكل الى الثمن فاجزم
فلا يجوز تأخيره بخلاف المضاربة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل التاسع في الاجارة وتوابعها

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا استأجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى آخر فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع
واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى بها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال تعالى
اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل اوجب القصاص انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في الزيادة
للتعدي وان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لاستمرار حكم التصرف والنصوص ليست حجة عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى **و**
اقول ما تكلفه في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه بما افترى عليه انه من المقرر عنده كله رد في الظلام وليس لابي حنيفة المسكين عنه خبر اصلا
وانما بنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته فذهبت الامامية
الى انه يجوز الاستيجار الى اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول آخر الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى ان تأجرني ثماني حجج
ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة
فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة او سنتين او ثلثة او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط ان
يزيد على مدة يمتنع بقاء ذلك غالبا فلا يؤجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض
اكثر من مائة فما اكثر نبه في الافتراء على الشافعي والله اعلم وهو يجاز به انتهى **واقول** القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور
في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلث اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين
كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا والقول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المصنف قدس سره
رأى في غير هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي تفسير القديم او الجديد على انه لا فرق في مقصود المصنف بين ان يكون ذلك قول
الشافعي نفسه او قول اصحابه هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما وصل الي عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المصنف قدس سره
وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارة
يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع آخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوى والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقات يجوز المساقات سنين
وعند المساقات والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسألة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على ما لم يخلق وكان القياس يقتضي انه يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وانما جوز للحاجة اليه والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة

لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة ويتكرر فيها الزروع والثمار والمنافع فيتكرر بتكررها
والثاني انه يجوز ان يواجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة ويتضح طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز
الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر الغالب ظهور التغير على الشيء بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما عندهم انه لا تقدير
كما لا تقدير في جمع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد
بالاجارة سنين كثيرة كانه قال ولو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط لاختلاف اصحابه فمظنهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء
غالبا فلا يواجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة توجر الى عشرين سنة والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم
يواجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم تستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح وان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين في الغالب
اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك لعارض كانهدام الدار ونحوه في المدة فحصل من هذا الترتيب بعد اقوال الاول التقدير
بسنة الثاني التقدير بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالبا ومع الضبط الرابع التقدير من كل وجه وكل هذه تحكمات لا وجه لها
مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا
اذا ذكر الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يزوج امته ويملكه منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا بقي النكاح لا يجوز
تقدير المدة ففي الاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وان كانا
يختلفان في التقدير لمعنى اخر وهو ان الاجارة يتقسط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا اعتبرنا المنفعة في
جواز العقد مجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كالمنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى
استيجاره للبس سنة وكذا الزرع لا يبقى في الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين او غير ذلك تحكم كله لا دليل
عليه وليس ذلك اولى من التقدير بزيادة عليه ونقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لا بعمل معين فاذ هو كذلك فلا فرق
بين مدة وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والفرق بين ذلك تحكم بلا شك لا من فرق بغير قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب صلا ولا قول
تابع نعلمه ولا قياس ولا رأي له وجه يعقل والحلوق لا يؤمن قصر المدة كما لا يؤمن في طولها واما ان عقد الاجارة الى مدة يوقن ان لا بد من ان يحرم
احدهما دونها ولا بد من ذهاب الشيء الموجود دونها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى **قال** الشيخ رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه يجوز
ان يستاجر رجلا للبيع شيئا بعينه او يشتريه واجارة الدار ما لم يكن فيها كفر وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على صحة الجواز
ك ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلي فيه ولا يجوز ان يستاجرها ليتخذها ماخورا او يبيع فيها خمرا او يتخذها
كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن بعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار
للمعصية انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الاستيجار لتعليم حرفة او لخدمة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب
للمطالعة والكتابة منها وبقية بالزمان وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار
الدار لما لا يجوز عمله شرعا فان صح فقد ذكر انه يستاجر ولا يعمل فالوجه في منعه من الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا وفي
غير جواز الاستيجار لفعل المعصية لصحة العقد لكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** قد سكت الناصب عن
التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما متصلا بلا ظهور وجه في ذكرهما كذلك والظاهر انه انما سكت
لعدم اهتدائه الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح ان يوكل في بيع شيء بعينه لان ذلك يتعذر عليه
فاشبه غراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو تم فان الشاب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا
عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلي
فيه هو انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجد في كلام المص ليس لانه اراد به المسجد الموقوف المصطلح كما فهمه الناصب بل المراد
ان يجعلها المستاجر محل سجوده في صلوته واشار به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ايضا وقع فتوى ابي حنيفة فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعا و
اما ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل ففيه ان مخالفة العقل بعد باق اذا العاقل لا يستاجر شيئا لاجل
فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك وفوق ذلك المخالفة ما ذكره المص من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة
وهذا لما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه
بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المص في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس بان يواجر بيتا في الدار ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه
الخمر واختلفت اصحابه في تاويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لا يجوز اذا شرط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم الموجر انه يفعل
ذلك ولكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزمه بعقد الاجارة وان شرطه واذا سلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه
الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وعدمها سواء ويبطل به على اصله ما اذا استاجر بيتا للصلوة ويخالف اذا لم يشترط لانه لم يستاجر لذلك

الماخوذ بالتزيد من الاجر
البيت يجوز له ومن جوز
عليه من مخرج السنة الزيد الاجر
البيت ولو اخره ولم يشرط قيل

لفعل محظور وكان كالو استأجر امرأة للخدمة انتهى **قال** المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى انه اذا استأجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع
بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي ص حيث لعن ناقلها انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب فيما تقدم
ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العمل به وهذا خلاف في اصل المسئلة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح
او يجوز في فعل المعصية مذهب الشافعي انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح ولا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه
ولا يعمل به فالكلام في الانعقاد ولا العمل به حتى يدخل في وعيد لعن ناقل الخمر انتهى **و اقول** قد تقدم منا ما في تجويز ابي حنيفة الاستيجار
لفعل المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه لفعل كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه ذلك في هذه
المسئلة ولا تاويل اصحابه بما يدل ذلك وانما المنقول انه علل الجواز في هذه المسئلة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا
وعدم التعين لا يمنع عن الفعل فتجويز ذلك غير جائز **قال** المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز
وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى **و قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله ص لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة المساقاة
فلعدم صحة الحديث عنده انتهى **و اقول** مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء
الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم
واجيب بانه تم فان الثمرة يخرج وان لم يعمل واعترض على حديث معاملة ص مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال
لاحتمال ذلك لان الراوي هو ابن عباس قال ساقاهم النبي ص لانه ص ملك ارضهم ولهذا قال لعمر حبس الارض وسبل الثمرة وانه اجلاهم عنها قال ابن
عباس لما ساقى النبي ص خيبر واجلى اهلها اتوه وقالوا اخرجنا على ما اقرنا محمد فاعطونا نكيلكم فساقاهم على ذلك انتهى وتمام المقام ما ذكره المص قدس
سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جائزة عند علمائنا اجمع به قال اكثر الصحابة وسعيد المسيب ومالك وسالم والثوري و
الاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد وابن حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر ع وعلي ابائه ان رسول الله
عامل اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر
فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة
ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق ع ان ابا الباقر ع حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن
الصادق ع قال سألته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيسقيها من الماء ويعمرها بذلك بنصف ما تخرج قال لا
بأس ولان الحاجة قد تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا يجوز هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة لم تخلق
او اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارة نفسه بثمرة غير الشجر الذي لم يبق فيه منع كونها اجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة
ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه على المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا في معناه ثم قد جوز الشارع العقد في
الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما في ابطال
نص في جزئي اجماع بقياس نص آخر فلا سبيل اليه انتهى **قال** المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار
المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله ص المؤمنون عند شروطهم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من
التمر والعنب وتفاوت في الشرط فان علما قدر كل نوع نظرا او تخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي
ان صح فمحمول على دفع الخلاف انتهى **و اقول** الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا في التخصيص على الوجه المذكور جاز شرعا فالاتفاق مع تجويز الشرع
دافع للاختلاف فلا ثمرة لما اتى به مالك من الخلاف لا ثمرة للخلاف **قال** المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط
العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحائط او لا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه
وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله ص المؤمنون عند شروطهم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلامه معه جاز ونفقته على المالك لو شرطت على العامل صحت ولزمت ولا يشترط التقدير بل ينزل على الوسط
المعتاد واما ما ذهب اليه مالك ان صح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحائط يكون في حكم الشريك فيجب تقدير اجرة له كسائر الشركاء بخلاف
ما اذا كان موسوما بعمل الحائط فانه من تتمة ما يجب على المالك حصته معينة انتهى **و اقول** الظاهر ان في المسئلة اقوال ثلثة احدها الجواز
مطلقا وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز مطلقا وهو احدى الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه
بمنزلة ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن
من سيده لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا

لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا لعمله على ان ما منع الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كذا في التذكرة
والثالث ما نسبه المص ههنا الى المالك من القول بعدم الجواز مقيد او يتوجه عليه ما يتوجه على القائل بعدم الجواز مطلقا مع زيادة عدم الفرق
واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصلح الا عن لا يفرق بين القدم والفرق الدال لانه على انه يعتبر في الشراب علم عليه بعمل الحائط
وفيه ما فيه فتامل **قال** المص رفع الله درجته لكن ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف او الثلث او غيرهما وقال ابو حنيفة ومالك
لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي ص عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس
ان النبي ص دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي المعاملة
على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان و
الدليل على بطلانهما ان الماء فان ثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لانه
لم يثبت منهما شيء وذهب النووي من تابعيه الشامعين الى جوازهما للضرورة الداعية اليهما وقد وردت احاديث تدل على النهي عنهما واحاديث
تدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتاخرون الجواز والفتوى اليوم الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالكا وابا حنيفة رجحوا الاحاديث الدالة
على المنع انتهى **واقول** قوله الناصب كلتاهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من
المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتها في الجملة وهذا تناقض
صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله ص عن ذلك لكن فعله ص في خيبر هو الناسخ لمضمونها ومما يدل على ذلك ما
رواه ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله ص على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر
عليها الله ولرسوله وللمسلمين فسالوه ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله ص نقركم بها على ما شئنا فاقروا
بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا ان اخر فعل رسول الله ص الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر
من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معه فوجب استثناء اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض
او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتاخر ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح لقلنا
ليس نسخا لكنه استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله ص مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكن ثبت انه اخر عمله فصح انه نسخ صحيح
متيقن لا شك فيه وبقي النهي عن الاجارة جملة بحسبه ثم اي شيء بنسخه ولا تخصيصه فان قيل انما صح عن النبي ص النهي عن ان يؤخذ للارض اجر
او حظ وعن ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف ولم يمنعوا من اعطائها باقل او اكثر قلنا لا يجوز هذا لانه اذا اباح ص اعطاءها بالنصف
لهم والنصف للمسلمين ولم يمنع فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك من الاجزاء مما دون النصف داخل في
النصف فقد اعطاها ص بالربع وزيادة وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرنا وتفصيل الكلام و
تحقيق المرام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير
لفظ الاجارة جائزة عند علمائنا اجمع به قال علي ع وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وعلي ع وآل ابي بكر
وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو رواية
عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن زيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر ع ما بالمدينة من اهل بيت الا يزرعون على الثلث والربع وزارع علي ع
قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان جاؤه بالبذر فلهم كذا ما رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله ص
عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او ثمر وروي ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر ع عامل رسول الله ص اهل خيبر بالشطر
ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع هذا امر مشهور صحيح عمل به رسول الله ص حتى مات وخلفاء حتى ماتوا
واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله ص من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي
جميعا عن الصادق ع في الصحيح ان اباه حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم
عليهم قيمة فعامل اما ان تاخذوه وتعطوني نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقال بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح
عن يعقوب بن شعيب قال سالت الصادق ع عن المزارعة فقال انفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شيء قسم على الشرط وكذلك فعل
رسول الله ص بخيبر ابوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ
منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك
فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق ع قال لا باس بالمزارعة بالثلث والربع
والخمس وعن اسمعيل بن الفضل عن الصادق ع قال لا باس ان تستاجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث والربع واقل واكثر اذا اشترطت ان تاخذ الرجل
لانما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى ولان هذا اصل يتميز بالعمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة

واذا كانت الارض بين النخيل قال الشافعي العقد فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وابو حنيفة وروي عن ابن عباس الامران وجوزها الشافعي
في الارض بين النخل اذا كان بياض الارض اقل وان كان اكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الارض البيضاء مثله وروى رافع ابن خديج قال
كنا نخابر على عهد رسول الله ص فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول الله ص عن امر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله ص انفع لنا
قلنا ما ذاك قال رسول الله ص من كانت له ارض فليزرعها او ليمنحها فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله ص عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي ص من كانت
له ارض فليزرعها او ليمنحها فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله ص عن المخابرة قال ان تاخذ الارض بنصف او بثلث او بربع
ولا دلالة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه انما اتاه رجلان من الانصار وقد
اقتتلا فقال رسول الله ص ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع فهذا خرج على وجه المشورة والارشاد دون الايجاب كما في حديث رافع تضمن النهي
عن كراء الارض بثلث او ربع نحن لم نسلم ذلك فانه لا يجوز اجارة الارض بما يخرج منها او ربعه والزراع انما هو في المزارعة وهي غير مندرجة في الحادثة
والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الاجارة فلان القصة واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب تقدير احد اللفظين بما يوافق الاخر لئلا
تتنافى الاخبار ولان احاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل احاديثنا
قال احمد حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث رافع ضروب وقال ابن المنذر جاءت الاخبار عن رافع بعلل تدل على ان النهي كان لذلك قال زيد بن
ثابت انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبي ص رجلين قد اقتتلا فقال ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت
لطاوس لو تركت المخابرة فانهم يزعمون ان النبي ص نهى عنها فقال ان اعلمهم يعني ابن عباس اخبرني ان رسول الله ص لم ينه عنه ولكن قال ان يمنح احدكم
ارضه خير من ان ياخذ عليها خراجا معلوما ولان احاديث رافع منها ما يخالف الاجماع وهو النهي عن كراء المزارعة على الاطلاق ومنها اضطراب في السند
عند فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن ظهير بن رافع وتارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب طرحها واستعمال الاخبار الواردة في شان
خيبر فانها تجري مجرى المتواترة التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الاخبار الواهية ولو سلم سلامتها عن
الطعن وعدم قبوله للتاويل وقد تعذر الجمع فلا بد وان يكون احد الخبرين ناسخا للاخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة
رسول الله ص ثم من بعده الى عصر التابعين فاي وقت ثبت النسخ وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فان قال الشافعي
يعود النهي الى الارض البيضاء والتجويز في قضية خيبر الى الارض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة عليه بخلاف ما قلناه ولنا فانه الدليل ولان ما
ذكرناه اولى لعمل الصحابة والتابعين واهل البيت ع ودون ما قلتموه ولان ما ذكرناه مجمع عليه لان الباقر روى ذلك عن اهل بيت كل بيت بالمدينة
وعن الصحابة واهاليهم فقهاء الصحابة واستمر ذلك الى الان وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه فقد بينا
فساده والقياس يقتضيه فان العين تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها كالاثمان في المضاربة والنخل في المساقاة او بقول ارض فجاز
المزارعة عليها كالارض بين النخل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الارض لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى
الزرع اكثر منها الى غيره لكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف المال مع ان حديثهم تضمن الخطاء لان قول رسول الله ص نهانا عن امر كان
لنا نافعا والنبي ص لا ينهى عن المنافع وانما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى هكذا ينبغي فقه المسئلة وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يصح اجارة الارض بالطعام وقال مالك لا يجوز
وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو استاجر بالحنطة
او الشعير وصف ضبطا كما في السلم صح والا فيبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط للعدالة او صفة انتهى **واقول** ان
اراد انه محمول على انه لا يمكن الضبط مطلقا للطبخ فهو مع انه رد على ما نقله قبل ذلك في تقرير مذهب امامه الشافعي وان اراد انه محمول على ان
مالك افتى بعدم الجواز في صورة عدم الوصف الضبط لا مطلقا فبانه لا يجوز للفقيه اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده جائزا عنده فلا يحمل
كلامه على ذلك كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يوجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء
الاربعة اذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول
الشافعي انه لو استاجر لزراعة جنس او نوع معين جاز ان يزرعه ما ضرره مثله او دونه لا فوقه فلو استاجر لزراعة البر لم يزرع السمسم وبالعكس
جاز وهذا تصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة وقد ظهر انه افترى على المذاهب انتهى **واقول** قد جرت عادة الشافعية
والحنفيين والمالكيين على انهم اذا عجزوا عن نصرة فتوى امامهم انكروا معرفة ذلك مع ان للشافعي واضرابه كثيرا من الاقوال الذي لا يعرفه الا الخاص
من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسائل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصرات المقتصرة لما وقع عليه الفتوى
بين مشايخ الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم ايضا في باب البيع من كتاب المحلى حيث قال ان قول الشافعي بجواز بيع الحر والدين قولة غريبة لا يعرفها
من صحابه الا من تتبع الحديث والاثار انتهى **قال** المص رفع الله درجته **الفصل العاشر في المساقاة وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى**

وذهبت الامامية الى ان القبض بغير اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى وقال
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر ان يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ودخل في ضمانه ولو اذن له في القبض ورجع
قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن لدلالته على اذنه ورضاه انتهى واقول تحقيق
كلام المص قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب لاصلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره المص في التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار
ان شاء قبض وان شاء منع فان قبض الموهوب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كالواخذ المشتري
المبيع من البائع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لانه مستحق القبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه ما هنا فانه غير مستحق
فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه دخل في ضمانه فان اذن له في القبض وقبضها تمت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض الموهوب بطل الاذن
وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه به قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام
من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب يتضمن الاذن في القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب يتضمنه
وما تضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم يأذن له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان به بعد المجلس ولا نسلم ان القبض
والقبول تضمنهما الايجاب وانما القبول تثبته الشرع لا الموجب والقبض لم يوجد في لفظه ولو وجد في لفظه لم يبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى
ان الايجاب جوابه فاقتضاه بخلاف القبض انتهى اذا تقدم هذا فنقول ان اراد بالقبض في حضور مكون الواهب فاظر اشاهد القبض فهو خلاف فرض المسئلة
وان اراد كونه في مجلس حضره الواهب وان كان الواهب عند قبضه كان في زاوية اخرى من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نم ان هذا يقوم مقام الاذن فظهر
ان عدول الناصب عما ذكره المص في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من اصل دليل ابي حنيفة فرارا من المطر الى الميزاب قال المص رفع الله درجته
ب ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبي صلى الله عليه وآله الرجحان هبة
ارجح والرجحان هبة مشاع انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع
فتكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع ولا يتمكن في حصة الغير فلا يصح هبته واما قوله ان الرجحان هبة
مشاع فيقول ابو حنيفة وذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى واقول ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير ثم لا يمتنع في بيع المشاع
اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك ناجز كالبيع وانما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيهما ما يجري في البيع على ان الناصب لم يتعرض لما استدل
به المص بقوله والتسوية وان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه وكذا في
امتناع قبض المجموع في احدهما دون الاخر وبهذا علم ان ما استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما يقسم جار فيما لا يقسم مع تخلف الحكم
عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط فردود بان الاحتياط
موجود في جانب المساواة ايضا كما ان الرجحان احتياط لحال المشتري كذلك عدمه احتياط لحال البائع فبقي ان يكون ذلك هبة من جانب البائع اظهر
من حاله خالبا الغبن بالنسبة الى المشتري الذي ظاهر حاله الاسفاف وفتامل قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى لزوم الوقف بالعقد
الا بقبض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله تعالى الاصل وسنة الثمرة واجماع الصحابة وعلماء الامة انتهى وقال الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال وان اضاف الى ما بعد الموت وسلمه ولم يسلمه قبض به قاض ولم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات الناقلة في عوض
الواقف ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث يدل على جواز
الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى واقول جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد عند السؤال عن كيفية
وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج اليه عند لزومه اليه لان الاصل في العقود اللزوم كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته د ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تيم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف
على الفقراء والمساكين انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط
ان يكون تمليكا ولو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلثة منهم وعلى قبيلة ينحصر لزم تعميمهم وبعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل
المذهب على ما هو عليه انتهى واقول قال النووي في الروضة بعد ذكر طريقة للعراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف
في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا ينحصر وفي صحة قولان كالوصية لهم انتهى وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا
ينحصر جاز الاقتصار على ثلثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال فصل في مسائل منثورة
يتعلق بالباب احدها لو وقف على الطالبيين وجوزناه كفى الصرف الى ثلثة فعلم ان الناصب اغمض العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة
الثانية حاذفا عنه قول النووي وجوزناه لئلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول بينهم وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه على
ما هو عليه لعجزه عن حل الامر بما يوجب الاقناع فضلا عن تبيانه فيه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المص في التذكرة بان ذلك احد قولي
الشافعي حيث قال لو وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تيم وبني عدي ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لاصالة الصحة

ولا نفاجهة قربة وجهة صحة تمليك فجاز الوقف كالمحصور ولان من صح الوقف عليه اذا كان علاه محصورا صح وان لم يكن محصورا كالفقراء والمساكين
ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين جماعا مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم
وحصرهم كالوقف وقفت على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير معينين لانه يطلق على جماعة غير معينة
فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح اتفاقا ولو وقف على كافة بني آدم او على كافة البشر صح على ما اختاره
انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته هم ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او مقبرة واذن للناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقف او وقفته لم يزل ملكه عنه
وقال ابو حنيفة اذا صلوا او دفنوا زال الملك وقد خالف العقل الدال على اصالة بقاء الملك وقول النبي صلى الله عليه وآله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة المسجد واذن فيه لم يصر مسجدا الا ان يكون في مواته
نواه ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام الصيغة الدالة
على رضاه **واقول** هذا الجواب مبني على الظلام وتوجيه كلام ابي حنيفة بما هو اجدر بالطعن والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول مجرى توقف العقود
على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في انكاح العقد الايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم
قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الحادي عشر في المواريث وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى توريث ست
عشرة طائفة البنات واولاد الاخوان واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعم واولادها والخال واولاده والخالة واولادها والعم اخو الاب
للام واولاده وبنات الاعمام واولادهن والجدة ام الاب وام الام على الترتيب المذكور في تضاعيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا
على ترتيب ذكرناه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا ان يقدم المولى ومن ياخذ بالرد عليهم فلو
ترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والاخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويوافقونا في ان من ياخذ بالرد
اولى من اولي الارحام ويقولون اذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وفاقا
وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة فالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال وقد حاجنا
في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد بالاجماع على ان عيسى عليه السلام ولد آدم وقال رسول الله صلى الله عليه وآله ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال
لا ترموا على ابني هذا بولد ولا تقطعوا عليه وقد كان الحسن عليه السلام بال في حجره صلى الله عليه وآله فاراد واخذه فقال ذلك وقال صلى الله عليه وآله ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين
فئتين من المسلمين عني به الحسن وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال صلى الله عليه وآله الخال وارث من لا وارث له وروى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله ورث الخال
الاعتبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب
من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا والاسباب الثلاثة الخاصة وفضل
شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال الامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجح للفقه بانه يرد الفاضل منهم عليهم و
يورث ذوو الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية
بالعكس ودليل الشافعي ان النبي صلى الله عليه وآله جعل الولاء لمن اعتق وليس فائدة الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف ذوي الارحام فانهم ليسوا ورثة
بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتى النبي صلى الله عليه وآله بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذا رحم فلم يجدوا فقال اعطوه
اكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث وايضا الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث
ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله
واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب
انه ولد في التحقيق والاشتقاق اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب على تقدير توريثه بعمه والحجب بينهما ثابت
بالاجماع نعم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك ان عيسى عليه السلام ولد آدم لانه تولد ممن تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين
هما ولدا رسول الله صلى الله عليه وآله لانهما تولدا من فاطمة وفاطمة تولدت من رسول الله صلى الله عليه وآله ولكن لا مدخل لهم في الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم
ان الشافعي قايل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال ويرد على الامامية ان توريث ذوي الارحام لو كان لورثهم فلم يقدموا
الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي صلى الله عليه وآله
فهي مقدمة على جهة الرحم انتهى **واقول** ينبغي ان يعلم ان القرآن اشتمل على آيات من احكام الفرائض كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والآية التي
تليها واية الكلالة ولم تشتمل الآيات على جميع الفرائض ولكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يجدوه منصوصا
وكثر اختلافهم في ذلك من حيث ان مسائل الفرائض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرائض اصول خاصة واكثر
اصولهم واهمها ما سياتي من مسئلة العول والتعصيب فبسببها ما بينوا الفرق المشهورة الان وان كان لهم فيها موافق من غيرهم كما ستعرفه

واهل البيت عليهم السلام ادرى بما فى بيت النبوة اذا تمهد هذا فلنشرع فى بيان معنى الارحام فى الاية لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحم
لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب الاصفهانى فى مفرداته ان استعارة رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحدة واصل الرحمة وذلك
لانها مما يترحم به ويتعاطف نقول وصلتك رحم من اجل ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الامامية الى تسمية القرابة المطلقة رحما سواء
الذكر والانثى والوارث وغير الوارث والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد فى الشرع معنى اخر وضع هذا اللفظ
فوجب صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وان كانوا من قبيل يقيد
احدهما ذكرا والاخر انثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم ولكن تحريم الجمع بين العمة محتجا بان تحريم الاختين انما كان لما يتضمن قطيعة الرحم
وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة وابنة الاخ والاخت ويرده ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد فى العرف من القرابة والا كان
جميع الناس اقرباء لاشتراكهم فى ادم ع اذا عرفت هذا فنقول بعد تسليم صحة الحديث المذكور استدل به الشافعى يحتمل ان يكون عطف ذا رحم
على وارثا من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى غاية المرتبة فان فى الارث كما دل عليه قوله تعالى واولى الارحام بعضهم اولى ببعض الاية
طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى فيستحق الميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية
يستحق الميراث ومن البين ان ذوى الارحام اعم ممن يرث فى المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوى وارثا او ذا رحم تشكيكا
منه فى لفظ ما التمسوا لا تريد لهم بين الامرين وح يحصل الجمع بين الدليلين ويبطل استدلال الشافعى كما لا يخفى واما ما استدل به الناصب على
ان ولد البنت ولد فى الاشفاق لا فى الميراث بانه لو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب اى مردود بان انتفاء مثلية ولد البنت
لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفى الولدية ولا نفى الميراث مطلقا لجواز ان يكون عدم المماثلة فى المرتبة معلوما من خارج بما يخصص قاعدة تشارك
الاولاد الابرى ان ولد الولد ولد انتفاقا ولا يشارك الولد الصلبى ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا وارثا كما توهمه الناصب للزم تكذيب الله تعالى فى
سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو الابتر فانه تعالى على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شامت النبى ص عند وفاة ابنه عبد الله
عنه بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا فى التحنن والاشفاق دون من كان ولدا حقيقة لا يدفع الشماتة كما لا يخفى واما الجواب عن هذه
الاية الدالة على المباهلة اعنى قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابنائنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التى ذكرها المص صريحة فى ان
ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على نفى ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو قوله شعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا
بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والاية محمولة على حقيقته ويمكن ايضا ان يكون
للشاعر خصوص مع اصهاره واولادهم فانه ذلك لشجى وبغضه له منهم كما قال اخر شعر فان ابن اخت القوم مصغى اناء ما الم براحم خاله ما يجلد
ونظير هذا قول العجم خواهر زاده تا بايد خريد وبسنك تا بايد كشت ولما ما ذكره من الايراد على الامامية فهو مردود بما مر من ان فى الارث طبقات
ومراتب مرتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوى الفروض على ذوى الارحام من هذا القبيل والله الهادى الى سواء السبيل **قال** المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعى للبنت النصف والباقى لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولو
الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله وقول النبى ص يحوز المرء ثلث مواريث عتيقه ولقيطه وولده وجعل ميراث ولد الملاعنة له مرفقا
ولد الملاعنة امه ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الام له فرضان الثلث اذا لم يخلف
الميت ولدا او ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب والام او منهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى وللاثنين فصاعدا من
اولاد الام بالسوية والثانى السدس اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول الشافعى لم يورث الام انتهى
واقول مراد المص قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذ المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقى بالرد عليها وكذا
فى البنت عند انفرادها فلها النصف تسمية والباقى رد والشافعى لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقى من الثلث فى الصورتين لبيت المال والاية
حجة عليه كما ذكره المص الناصب فكيف يقول ان الشافعى لم يورث الام مغلطة ظاهرة الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر المص يدل على ان مخالفة
الشافعى مع الامامية فى ميراث البنت فقط لا فيه وفى ميراث الام معا وح اثبات ان الشافعى يورث الام دون الاثبات انه يورث البنت لا يجدى
فى دفع ايراد المص بل هو غلط اخر قدر **قال** المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا
فى ذلك عموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم وقوله ص الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله ص الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى **قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس يرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمى من الحربى وبالعكس ودليله على عدم توارث
اهل الملتين ما ثبت فى الصحاح عن رسول الله ص انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روى فى الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث
اهل ملتين شتى وايضا الاجماع على ان عليا وجعفرا عليهما السلام لم يرثوا ابا طالب وعن شر عقيل فباع الدور وقال رسول الله ص وهل ترك
لنا عقيل من دور وما ذكره من قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس منا حتى يدخل فى قوله يوصيكم انتهى
واقول احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر فى الحديث الاول من اصناف الناصبية وايضا المروى عنه ص لا يرث

الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم عن الكافر وعدمه واجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان التفاعل يقتضي
ذلك وهو لا ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي ص انه قال نحن معاشر الانبياء لا نورث وان الاسلام لم يزده الا عزا في حقه والاجماع الذي
ذكره انما هو اجماع النواصب والا فاهل البيت الذين هم ابصر بما فيه مخالفون لذلك وقد صرحوا بان عقيلا انما باع تلك الدور بعد موته لانه غصب
مال الغير سيما اقاربه واخوانه ولهذا قال علي ع في بعض كلماته انه جلعت جاف كما مر في مسئلة الامامة ويؤيده عدوله عن علي ع الى معوية ويدل على
ما ذكرناه ايضا ما يشعر به نقل الناصب من بعض اولاد رسول الله ص انهم لطهروا انه لم يكن احق الارث في بيت رسول الله ص منهما في حال حيوته ص
واما ما ذكره من ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم خطاب للمؤمنين وولد الكافر ليس مما حتى يدخل في الخطاب مردود بما مر من ان الكافر مخاطب
بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور واما الولد في الفرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس
منا حتى يدخل في الخطاب وهل هذا الكلام الا هذيان وهذيان واعن البهت والاضطراب كما ان سكوته عن التعرض لاستدلال المص بحديث علو الاسلام
وما في معناه صادر عن العجز والخفض في الجواب ثم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق ع قال المص رفع الله درجته ص ذهبت الامامية
الى انه لا ميراث بالتعصيب بل انما يرثون بالفرض اي او القرابة او السبب من الزوجية والولاء وقال الجمهور يورث بالتعصيب فقد خالفوا قوله تعالى
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فذكر تعالى
ان للنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون كما للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث الرجال دون النساء
وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب لا اقرب جماعا والبنت اقرب من ابن العم والعم يقتضي ان يكون ولد الصلب
اضعف سببا من ابن ابن ابن العم كما لو ترك ابنا وثمانية وعشرين بنتا للابن سهمين من ثلثين ولكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن
ابن عم لكان للابن ابن ابن العم عشرة من ثلثين والباقي للبنات انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي
الفروض للعصبات ولو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فايدة في تعيين الفروض لان الفاضل عن الفرض لازم فان قلت بالرد فلم لا يعين
او كما يستغرقه ذو الفرض والاجماع واقع على توريث ابناء الاعمام وهم ليسوا من ذوي الفروض واما ما ذكره من الدليل على بطلان التعصيب من
قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقضاء الجاهلية يقتضي عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس
من قضاء الجاهلية وما ذكره من ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تاخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة الميت وجماعته
فلهم قرابته ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب
فيلزم الاجحاف بقبيلة الميت وابطال حقوق اهلها وذويه وما ذكره من لزوم كون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم فغير لازم لان
السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوة الا ترى انه لو ترك ابنا من الصلب وابن ابن فضلا عن ابن ابن ابن عم فالولد الصلبي يحوز
كل المال ولا يذهب ابن ابن بفلس ومن ههنا يظهر قوة السبب في مسائل الفرائض لا يعرف بمقاييس العقل انتهى واقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فايدة في تعيين الفروض مردود بان الفايدة ظاهرة عند اجتماع
ذوي الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور وعدم ظهورها عند افراد البنت مثلا لا يقدح في افادتها مطلقا واما ما ذكره بقوله فان
قلت بالرد فلم لا يعين او كما يستغرقه ذو الفرض فهو في الحقيقة اعتراض على الله تعالى ورسوله ص فان هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب
ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان مجموع ما ذكره المص قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب الآية مع ما ورد في شان نزولها من حديث
جابر الجليل واحاديث كما توهم الناصب تكلم على كل منها على حدة بما شاء وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة هو العموم
للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم بذلك والقايل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ
ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم اه لا يدفع ما لزم القوم من مخالفة الاولوية
المستفادة من ايتاء ولي الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء
الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته اه مدخول بما قيل ثبت المرتبة ثم انقش ومن اين ثبت ان للعصبة حقا مع وجود البنت الصلبية
حتى يقال لزم ابطال حقوق عصبة الميت وهل هذا الا مصادرة على المطلوب واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد
الصلب اضعف من ابن ابن ابن العم بقوله لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه اه مدفوع بان الكلام ليس في تقليل البنات لنصيب الابن الصلبي
وعدمه بل الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب قللن نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان يكون الابن
الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا سترة به وكان الناصب لم يعقل معنى كلام المص مع وضوحه فاتى بما لا طايل تحته كما ترى
ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات ايضا بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسائل الفرائض وليس هذا مما يختص الناصب الضعيف بل كان
شان امامه الشافعي ايضا في الفرائض ذلك كما قال ابن حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرائض انتهى هذا ولا باس علينا
ان نذكر ههنا ما فصله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقص والابرام حيث قال هذه المسئلة ومسئلة

العول التي قد بيناها من امهات المسائل والمعركة التي بين الامامية ومن خالفهم عليها بنى عظم الفرائض واختلف القسمة على المذهبين اختلافا
كثيرا وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب فرض ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي
الفرض وقد كان في الصحابة من يقول بابن عباس في مذهبه فيه مشهور وحكى الساجي عن محمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك و
روى الاعمش عن ابرهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الاخر
وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المقصود في الحقيقة مرجع الجميع الى حرف واحد وهو دعواهم انهم رووا عن النبي ص انه قال ما ابقت الفرائض فلاولى
عصبة ذكر مرجع الامامية الى حرف واحد وهو انهم رووا عن ائمتهم ع الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على
ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه ادلة ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين فنقول اما اصحابنا الامامية فاحتجوا على
بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
مفروضا وجه الاستدلال ان الله اوجب توريث جميع النساء والاقربين فبطل القول بالتعصيب والمقدم حق والتالي مثله بيان الملازمة ان القائل
بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقية المقدم انه تعالى حكم في الاية بنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان
النساء جاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الاية ان قيل الاية ليست على عمومها لانها يقتضي توريث كل واحد من الرجال
والنساء مع وجود من هو اقرب منه وهو باطل واذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
قلنا بل الاية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالدين والاقربين ولفظ الاقرب يمنع الابعد بل يمنع القريب مع وجود
الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم لم يكف الحكم بتوريث بعض النساء والاجازة مثله في الرجال ويؤيد
عمومها في توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثونهن شيئا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت وبدون عمومها لا يتم
الرد الثاني قوله تعالى واولي الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها يتبين احدنا انه تعالى حكم باولوية
بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا بموافقة الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد ويقولون ان الوارث بالاولى الاقرب
ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت تتقرب
الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد وهي بواسطة وهو بواسطتين و
اولاده بوسائط وثانيها انه تعالى حكم بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد بالاولوية في الميراث وغيره اما الاولى العموم الذي يدخل فيه الميراث
واما ثانيا فلما نقل من ان الاية نزلت ناسخة للتوارث بعاقد الايمان والتوارث بالهجرة الذين كانا ثابتين في صدر الاسلام والناسخ للشيء
يجب ان يكون رافعا له ولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت رافعة لما نسخته ومن هنا يظهر فساد قول من ادعى ان المراد بالاولوية
في احوال الميت من الصلوة ونحوها وان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة قوله في كتاب الله مع انه لو سلم عدم نسخها للتوارث
فالارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تعالى في كتاب الله فالمراد به حكم كتاب الله ولا يختص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث
الاخبار التي رووها عن النبي ص كقوله من ترك مالا فلاهله وقوله ص في شخص خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء
التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث من الاهل قطعا فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب القائلين بالتعصيب الرابع
ان القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطا بوجود وارث اخر والمقتضي باطل والملازمة ظاهرة فانه لو خلف الميت بنتين وابنة
ابن عم فالعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن وبتقدير ان يكون معها اخ يكون الثلث بينهما اثلاثا واما بيان بطلان التالي و
هو المقتضي فلانه مخالف للكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلان احدا لم ينقل ان توريث الوارث مشروط بوجود اخر بل المعلوم من
دين النبي ص انه مع وجود الوارث الاخر اما ان يشاركه او يمنع احدهما الاخر ان قيل انما كان كذلك لان العم اولى عصبة ومع وجود ابن البنت فهو اولى
منه فلذلك منعناه وشاركه اختلف الاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولى عصبة فسنبين ضعفه وعلى تقدير تسليمه كان ينبغي ان يجوز لابن
وحده لانه اولى عصبة دون اخته اذ هو اولى من العم الذي هو اولى من البنت والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يجوز الجميع ويمنع البنت فما لا
ان يكون الابن كذلك ولا مخلص من هذا الالتزام توريث الابن بغير النصيب حتى تشاركه اختاه قيل توريث البنت مع اختها جاء من قوله
في حكم الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين والابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والاية عامة والعمل به يقتضي تقديم ارث
الابن لانه اولى عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكموا بمشاركة الانثى للذكر من الخاص وهو
العمدة كما اشرنا اليه واما الروايات المستفيضة بابطال التعصيب عن اهل البيت عليهم السلام وهي كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه
عبد الله بن بكير عن حسن البزاز قال امرت من يسال ابا عبد الله ع المال لمن هو ولا اقرب ام للعصبة فقال المال للاقرب فالعصبة في منه التراب
ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن ع عن رجل ترك امراة واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي ع يعطي المال الاقرب
فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال اخبرك ان عليا ع كان يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر الباقر ع

كتاب الفرائض التي خط ملأ رسول الله وخط على تبيده فوجد فيها رجل مات فترك ابنته وامه للبنت النصف ثلثة اسهم وللام السدس سهم يقسم
المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فلابنته وما اصاب سهما فهو للام قال وترك فيها رجل ترك ابنته واباه للبنت النصف وللاب
السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما فللاب ومنها عن عبد الله بن يحيى عن ابي عبد الله في رجل
ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شيء وغير ذلك من الاخبار ولا فائدة في الاكثار منها فانه
المعروف من فقه اهل البيت لا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا الى اثبات التعصيب بوجوه الاول انه تعالى لو اراد توريث ذوي
اكثر ما فرض لهن لفعل ذلك والتالي باطل فانه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب في بيان الملازمة انه تعالى اورث الابن الجميع
لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والام واشباههم فلو لا قصر ذوي الفرض على فرضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فائدة الثاني قوله تعالى
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه تعالى حكم بتوريث الاخت نصف
ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ ميراثها اجمع بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما سومذ سيكم لم يبق الفرق
بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ووجه الاستدلال ان
زكريا عم لما خاف ان يرثه عصبته سأل الله تعالى ان يهب له ولدا ذكرا بدليل قوله تعالى وليا يرثني ولو كانت الانثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر
مزية الرابع وهو عمدتهم كما اشرنا اليه سابقا ما رواه وهب عن ابن طاوس عن امه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحقوا الفرائض باهلها فما
ابقت فلاولى عصبة ذكر في اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة وهذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن سعد بن الربيع قتل يوم
احد فجاءت امرأته بابنتيه الى النبي صلى الله عليه وآله وقالت يا رسول الله ان ابا هن قتل يوم احد واخذ عمهما المال كله ولا ينكحان الا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وآله سيقضي الله
في ذلك فانزل الله تعالى في ذلك يوصيكم الله في اولادكم الآية ودعا عم العم فقال اعط الجاريتين الثلثين واعط امهما الثمن وما بقي فلك وهذه نص
ايضا واجيب عن الوجه الاول بان حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل اما اولا
فلاعتراف الخصم بنقصه عنه ولو كان الفرض مانعا من ازالة صاحبه عنه لم يجز النقص فما المانع من الزيادة بل الامر في النقصان اولى لان
النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل اخر فان عينه اعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما واما ثانيا فلان هذه الآية معارضة
بآية الاولى الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب وان كان فرض له لان آية اولى الارحام عليه وانما قلنا ذلك لان الله تعالى لم يمنع في الآية
من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دلت آية اولى الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرب الرحم والعمل بمضمون الآيتين اولى من اطراح احديهما لدلالة الاخرى
التي هو من اضعف الادلة واما ثالثا فلانه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل والا لادى الى التحكم وسنبطل الخبر بين المقتضيين للرد على العصبة انشاء الله تعالى
واذا بطل التعيين الزائد اولى الارحام والا لزم خرق الاجماع وبهذا الوجه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع الى ان الاخت لم يرث لها اكثر من النصف فلا ترد
عليه واما الاخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على بطلان التعصيب من حيث ان الله تعالى شرط
في توريث الاخ من الاخت عدم ولدها واذا كان لها بنت لم يكن ولدها معدوما واذا وجد المنافي للشيء استحال الاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب ان لا يرث
الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كون زكريا طلب الذكر بل الانثى والاعم بقرينة انه لما كفل مريم ورأى
من بركتها وكرامتها ما رأى دعا ربه فقال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الآية يقتضي انه لم يطلب الا مثل مريم فاعطاه الله
افضل منها ولو تنزلنا قلنا انه طلب الاعم ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه لو كان كذلك لكان بنو عم او بنات عم لم يرثوه بالعصبة بل الكل
من اولى الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا ليس الا توريثا العصبة مع ذوي الفرض معكم مع ان طلب الذكر جاز ان يكون لمحبة طبعه كما لا يخفى
من غاية الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرعه ثبوته في شرعنا لان شريعة نبينا ناسخة للشرائع وما يوافق منها كما
سبق على وجه الاتفاق لا لاستصحاب على ان الآية حجة لنا لا لهم لان قوله وكانت امرأتي عاقرا اي لا تلد فيقتضي انها ولدت لم يخف الموالي من ورائه
اعم من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم تبق عاقرا وان لم تبق عاقرا لم يخف الموالي فظهر ان الانثى تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجوه
احدها ان المروي عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضي رده عند اهل الحديث روى ابو طالب الانباري قال حدثنا محمد بن احمد الترمذي قال حدثنا
بشر بن هارون قال حدثنا الحميري قال حدثنا سفين عن ابي اسحق عن قارية بن مضرب قال جلست الى ابن عباس وهو يمكة فقلت يا ابن عباس
حديث يرويه اهل العراق عنك في طاوس مولاك يرويه ان ما ابقت الفرائض لاولى عصبة ذكر قال من اهل العراق انت قلت نعم قال ابلغ من ورائك
اني اقول ان قول الله عز وجل اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله اولى الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهل
هذه الا سرية تأويلها شيئا ما قلت هذا ولا طاوس يرويه علي قال قارية بن مضرب فلقيت طاوسا فقال لا والله ما رويت هذا
على ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم قال سفين المروي عنه هذا الحديث اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس لانه كان على خاتم سليمان
بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم اشد ايذاء يعني بني هاشم فكيف يتمسك بمثل هذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيها انه يقتضي خلاف ما هم عليه
في فرض وكثرة منها ما لو خلف الميت اخا واختا فقضاء ان الاخ يعطى ويحرم الاخت وهم يقولون الزائد عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها ما لو خلف

بنت

بنتا واختا وهما وهو يقتضي انه توريث العم دون الاخت ويعكسون الحكم فيها ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب مقتضاه توريث الزايد
بالاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون لبنت الابن السدس والباقي للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض في الزام فلا
يقدح عدم ذهابنا اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصدق اسمها على بنت
الصلب وبنت الابن بان ذلك لو تم لزم المساواة فيهما ولا يقولون به كما يصدق انه خلف بنتا للصلب يصدق انه خلف بنتين ان جعلنا ولد
الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الابنتين لم يشارك في الثلثين واما الخبر الثاني فراويه مطعون فيه عند اهل الحديث بما هو مذكور عندهم وانه
لم يرد الا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم معارض بما نقله الامامية كما ذكرناه وانه ورث بنت حمزة جميع ماله وعدم تسليم النقل مشترك وقد الزم
اصحابنا بالزامات شنيعة مترتبة على هذا القول مذكورة في المطولات ولا يعزنك نسبته الى الاكثر محدثيهم الى بعض اصحاب النبي المشهورين بجلالة
القدر وبالذكر والى بعض التابعين الذين اتفق لهم في الامة شاجيل لم يرتضوا ذلك في نظر الجمال وهو تعوا في اوهامهم لانتساب انفسهم الى سنة الرسول
المفضال فانك اذا تاملت في حالهم ومقالهم ادنى تامل علمت انهم لم يعتدوا بسنة النبي ولم يتمسكوا بالجماعة الكرام من الصحابة العظام وانما هم
اهل سنة صورية الطبق وجماعة جروه الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى احسان ظن بافعال اسلافهم من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا برهان
من الله ورسوله قادهم الى ذلك وهذا ميراث لهم بالتعصب من الصحابة الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الاباء والاسلاف والصرف
الشقاق والخلاف انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية الى بطلان العول مخالفين فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك اهل
والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا وثلثا ونصفا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من
اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب قبل ان اشرت عليه قال هيبته انتهى **و قال** الناصب حفظه الله اقول العول في الميراث ثابت بالاجماع وذلك الضرورة
الداعية اليه لاجتماع الفروض فتارك العول تارك امر الله تعالى لان الفروض اذا زادت على المال كيف يحكم فيها ان لم يكن العول ان اعطى بعضهم وترك البعض
لزم مخالفة امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يقال الا عند الضرورة الجابرة الى مخالفة النص واما ما ذكره ان اول من اعال في الفرايض
عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد وافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ عمر ولو قال هذا
فلا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه ولا انتهى **و اقول** فيه نظر اما اولا فلعدم الاجماع بعد صحة انتظام كلامه عند دعوى الاجماع حيث ادعى
اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول تارك امر الله تعالى فانه لا يمهد ان يقال في ترك الاجماع انه تارك امر الله تعالى وانما يقال
انه خلاف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع لا الترجيح من غير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك ثم لما ذكره المص من اظهار
ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من ان مخالفته لا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه ولا يرد وما بان دخوله فيه ولا لو سلم فقد ظهر انه
كان وجه على السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات دعواه ان ابن عباس كان تلميذ العمر الجاهل الذي قد من انه
اعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لان ما توهم لزوم ذلك فيه من صور
القول بعدم العول وهو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين لم يرجح هو حصول النصيب الاوفى
للبنتين ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين لو قلنا الا سهم واحد فاذا دخل النقص
عليها استوى ذوو السهمين وذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل المالوف من الشارع اعتباره اياه وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج
الالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال اذا اختلف المسلمون في هذه المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول
بان تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسئلة
وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امراة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين
الثلثين فان بدات بالزوج لم يبق للاختين حقهما وان بدات بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فلم يتفق راي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس
رضي الله عنه الخلاف وبالغ فيه وتفقت الامامية على عدم وان الزوجين ياخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرر
بالابوين او بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين ع وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق
ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق ع ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه ادلة نحن نذكر خلاصتها
فاما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تعالى المال نصفين وثلثا او ثلثين
ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا لكان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالة الثاني ان العول يؤدي
الى التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر واعلناها
الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وكذلك الثمانية ليست ثلثين بل ثلثا وخمسا
وذلك تناقض اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليس هو المفروض له شرعا واما الثاني فلان الله تعالى قد سمى الخمس
باسم الربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا معنى للاغراء الا ذلك الثالث انه ان وجب كون المذكور اكثر سهما من الاقاث

يبطل العول والمقدم حق باعتراف الخصم فكذا التالي والملازمة ظاهرة فيما اذا خلفت زوجا وابوين وابنا او زوجا وابنا وابوين وابنا او زوجتين
اختين لام واخا لاب ففي الوضعين يعطى الابن والاخ الباقي وبتقدير ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فهي تاخذ اكثر من الذكر قطعا
وبيان حقية المقدم ان الله تعالى فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما
لو خلفت المراة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس مع انه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تعالى لها مع عدم الحاجب
الثلث حذرا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا التزم فيما يخالف الصريح القران فهلا يلتزمه فيما يوافقه واما المنقول فهو العمدة من طرق
الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف قال حدثنا الليث بن ابي سليمان عن ابي عمر العبدي عن علي عليه السلام انه قال الفرائض ستة لسهم
الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوجة
ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع ولا تزاد المراة عن الربع ولا تنقص من الثمن وان
كن اربعا ودون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام عن الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث
الا الوالد والولد والدية تقسم على من احرز الميراث الا ان من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص
من السدس على قولهم يجعل النقص عليهم جميعا عن هذه السهام في حصر الثلثين من النصف والربع والثمن ذستة وعلى قولهم لا يجتمع الاستة وربع
ومع الصحيح اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرائض الا انه يدل على بطلان العول عنده ومنها ما روي عن عبد الله بن عباس
رواه ابو طالب الانباري قال حدثني ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحصيري قال حدثنا يعقوب بن ابراهيم بن سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني
الزهري عن ابي عبد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرائض والمواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج
عددا جعل في مال نصفا وثلثا وربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذا النصف قد ذهب بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري
يا ابا العباس فمن اول من عال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التقت عنده الفرائض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما
اجد شيئا هو اوسع لي ولكم ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق حقه وما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله
واخر من اخر الله ما عالت فريضة فقال له زفر بن اوس فايهما قدم وايهما اخر فقال كل فريضة لم يهبطها الله تعالى عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم الله
واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما ينزله عنه رجع الى الربع
لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة البنات والاخوات لهن النصف والثلثان فاذا الهين الفرائض عن ذلك لم
يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الراي على عمر فقال هبته والله وكان امرا مهيبا قال الزهري والله لو لا ان تقدم ابن عباس امام عدل
كان امره على الورع امضى امره وحكم به امضاء لما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله وان لم يبق فلا شيء له مبالغة في تقديم من قدمهم الله
عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع الا بان يفضل لهم شيء وروى ايضا عن ابن عباس انه كان يقول من شاء عنت الحجر لا سوى ان الله تعالى لم يذكر في
كتابه نصفين وثلثا واما ما ورد من طرقنا الخاصة عن علي واهل بيته في انكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه ابو بصير عن الباقر ع كان
امير المؤمنين ع يقول ان الذي احصى رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون وجها لم تجز ستة وروي عن ابن عباس ونحو ما تقدم
وروى محمد بن مسلم في الصحيح الفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال السهام لا تعول ولا يكون اكثر من ستة فقال هذا ما
ليس فيه خلاف اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثر اما الاول فمن وجوه الاول ان النقص لا بد من
دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام اما عند العايل فعلى الجميع واما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح
فكان دخوله على الجميع عدلا الثاني ان التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كما لو اوصى لزيد بالف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف سوى مائة فانها توزع
على نصيبائهم فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الوصية وان انكره منكر العول لكنه يعترف به فيما لو اوصى بنصف
تركته لواحد وبنصف لاخر وبثلث لثالث على طريق العول فانه ح يلتزم بالتحاص والعول الثالث ان الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن
ديونهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف الورثة لا يفيد لان الورثة وان
يكن لكل منهم قدر معين من المال الا ان لكل واحد جزء يجري مجرى المعين واما الثاني فما رواه عبيدة السلماني قال كان علي ع على المنبر فقام رجل فقال
يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنته وابويه وزوجته فقال علي ع صار ثمن المرأة تسعا وهذا صريح في اثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه عن علي ع
من انكاره واجيب عن الاول بمنع عدم ترجيح جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض فان المرجح الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف على
نقص من عداه فيكون المجمع عليه اولى به ولان النقص على خلاف الاصل في حق الجميع ترك العمل به في الجميع عليه فيبقى الباقي على الاصل بالاستصحاب
فظهر الترجيح عن الثاني بمنع الحكم في الاصل ووجود الفارق فيما ذكره من الفرض الذي يوافقهم عليه في الوصية وهو تصريح الموصي بارادة العول فيجب

لنبيه عليه السلام قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين فقدم الله تعالى هنا بالوصية وقال في الآية الأخرى من بعد وصية يوصي بها أو دين
الأمر فكيف يقاس غير المأمور به على المأمور به والثالث الفرق بين الدين والميراث فإنه يصح اجتماع ألف ألف وثلثمائة ألف وعشرة في مال واحد ولا تعده العقلاء
محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره ووجه الإمكان في الأول كان متعلقا في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فإذا أخرج
عن تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق استحقاق فلا يكون محالا ولهذا لا يعد أحد من الديان قسطه استيفاء مجموع حقه بل البعض خلافا لأبي حنيفة
الأرث لو فرض قدرة المديون على إيفاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان بجميع يجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح
احتساب عليه من الحق والميراث بخلاف الأرث وعن الرواية بالطعن في سندها أولا وبمعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال أبو طالب الأنباري
حدثنا الحسن بن محمد بن أيوب الجرجاني قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا يحيى بن أبي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وروى
الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال إن عمر بن الخطاب وقف في أمارة هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع فقال للبنتين الثلثان
وللأبوين السدسان وللزوجة الثمن فإن هذا الثمن باقيا بعد الأبوين والبنتين فقال له أصحاب محمد ما أعطى هؤلاء فريضتهم إلا أبوين السدسان
وللزوجة الثمن وللبنتين ما بقي فقال فأين فريضتهما الثلثان فقال له علي إنهما ما بقي فأبى ذلك عمر فأتى ابن مسعود فقال علي ما رأى عمر قال عبيدة
فأخبرني جماعة من أصحاب علي بعد ذلك في مثلها أنه أعطى الزوج الربع مع البنتين والأبوين السدسين والباقي على البنتين قال وذلك هو الحق
وإن أباه قومنا فإذا كان عبيدة راوي الحديثين عن علي هكذا فأي حجة فيه وحمله على ما رأى عمر وإن كان بحسب الظاهر إقرارا له على ما رآه الكل
ظاهر عدم الرضا به وإنما صار إليه لأمر ما لا يخفى ومن وقف على سيرته في من خالفه وكلامه ظهر عليه أن انقياده إلى حكم من كان قبله كان على
الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل إن الحديث لا يدل على الحكم بالتعويل على تخطئته ومعناه صار ثمنه الذي فرضه الله تعالى شاعا عند القائل بالتعويل
ولهذا أجاب عن بعض الفروض وسكت عن الباقي وخرج مخرج الاستفهام الإنكاري بحذف أداة الاستفهام ومثله في الشواهد القرآنية
والشعرية كثير واعلم أن قدماء الأصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات عرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر
الشيخ ره في التهذيب منها في المسألتين جملة انتهى ثم لما وافقنا ابن حزم من متأخري الجمهور في هذه المسألة والاحتجاج بكلامه وكذا لزم
رأينا أن نذكر كلامه في هذا الباب وأن نضيف إلى الأطناب قال في كتاب المحلى ولا يورث شيء من مواريث الفرائض وهو أن يجتمع في الميراث ذو فرائض
ميت لا يحتملها الميراث مثل زوج وزوجة وأخت شقيقة وأخت لأم وأختين شقيقتين أو لأب وأخوين لأم أو زوج وأبوين أو ابنتين فإن
هذه فرائض ظاهرها أنه يجب النصف والثلث ونصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يحط
كل واحد من فرضه شيئا حتى يقسم المال عليهم وربما ذلك على أن يجعلوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما يجتمع مثل زوج وأم وأختين شقيقتين
وأختين لأم فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يصح هذا في بنية العالم فإن جعل الزوج النصف وهو ثلاثة من ستة وللأم السدس وهو واحد
من ستة فهذه أربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو أربعة من ستة فهذه ثمانية وللأختين للأم الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة
يقسم المال بينهم على عشرة أسهم فللزوج الذي له النصف ثلثة من عشرة وهو أقل من الثلث وللأم التي لها السدس واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين
اللتين لهما الثلثان من عشرة فذلك خمسان وللأختين للأم اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول
أول من قال بهذا زيد بن ثابت وأنفذه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروي عن علي وابن مسعود غير مسند وذكر عن العباس ولم يصح
وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأصحابهم وهؤلاء القوم إذا اجتمع رأيهم على شيء كان أسهل
شيء عليهم دعوى الإجماع فإن لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعواه أنه قول الجمهور وإن خلافه شذوذ وإن خصومهم لا يرثون لهم من قولهم
في هذه الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وأيم الله لا أقدم على أن أنسب إلى أحد قولا لم يثبت عنده أن ذلك المرء قال إلا مستهل الكذب مقدم
عليه ساقط العدالة وأما نحن فإن صح عندنا عن إنسان أنه قال قولا نسبناه إليه وإن روينا ولم يصح عندنا قلنا روي عن فلان وإن روينا
عنه قولا لم ننسب إليه قولا لم يبلغنا عنه ولا ننكر بالكذب ولم نذكره لا علينا ولا لنا وروينا من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن أبي الزناد
عن أبيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه أنه أول من عال في الفرائض وأكثر ما بلغ فالقول مثل ثلثي رأس الفريضة وهذا يكفي في إبطال هذا
القول وأنه محدث لم يمض به سنة من رسول الله ص وإنما هو احتياط ممن رآه من السلف رضي الله عنهم ثم ابن الخير وقال القول الأول عبد الله بن
عباس كما روينا من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال الفرائض لا تعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن
إسحق عن الزهري عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال أترون الذي أحصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا إنما هو
نصفان وثلث ثلاثة وأربعة أرباع ومن طريق إسحق القاضي نا علي بن عبد الله هو ابن المديني نا يعقوب بن إبراهيم بن سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن
عوف نا أبي نا محمد بن إسحاق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود قال خرجت أنا وزفر بن أوس إلى ابن عباس فتحدثنا عنده
حتى عرض ذكر فرائض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم أترون الذي أحصى رمل عالج عددا وجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا النصفان
قد ذهبا بالمال أين موضع الثلث فقال له زفر يا أبا العباس من أول من عال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التقت عنده الفرائض وأدافع بعضها

بعضا وكان امرأ ورعا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله عز وجل ولا ايكم اخر فما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على
كل ذي حق ما دخل عليه من العول قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له عمر وايها ايتها يا ابن عباس
قدم الله عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن
لها الا ما بقي فذلك الذي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فان دخل عليها ما يزيله رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فان
زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فان زالت عنه شيء من الفرائض دخل عليها صارت الى السدس ولا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي اخر فريضة الاخوات والبنات النصف فما فوق ذلك الى الثلثان فاذا التمس الفرائض عن ذلك
لم يكن لهن الا ما بقي فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر بيد من قدم فاعطي حقه كملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس ان تشير عليه بهذا الرأي قال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا انه تقدم امام عدل كان امره على
الورع فامضى ما امضى ما اختلف على ابن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال في قول ابن عباس قال ابو سلمة وجميع اصحابهم وغيرهم فنظرنا
فيما احتج به من ذهب الى العول فوجدنا ما ذكره عمر من انه لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من اخر وزاد المتأخرون منهم ان قالوا ليس بعضهم اولى بالخطيئة
من بعض فالواجب ان يسووا بالخطيئة وادعوا على من ابطل العول تناقضا في مسألة واحدة فقط ما لهم حجة اصلا غيرها ذكرنا ولا حجة لهم
شيء منه ما قول عمر ما ادري ايهم قدم الله عز وجل ولا ايهم اخر الله فصدق فمثله لم يدع ما يتبين له الا انا على يقين وثلج من ان الله تعالى
لم يكلفنا ما لم يتبين لنا فان كان خفي على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد غاب عن عمر
جواز كثرة الصداق وموت رسول الله ﷺ واما الكلالة واشياء كثيرة فما كدح ذلك في علم من علمها واما تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى
لهم فباطل وتشبيه فاسد لان المال لو اتسع على ما اتسع الغرماء والموصى لهم ولو وجد بعد التحاص مال للغريم لقسم على الغرماء والموصى
لهم ابدا حتى يستوفوا وليس كذلك امر الغرماء فان كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لاكثر من نصفين او ثلثة
اثلاث او اربعة ارباع او ستة اسداس او ثمانية اثمان فمن الباطل ان يكلفنا الله عز وجل المحال وما لا يتسع الوسع ومن الباطل ان يكلفنا
من الخرج من ذلك والتخلص منه ما لم يبين علينا كيف نعمل فيه واما قولهم ليس بعضهم اولى بالخطيئة من بعض فكلام صحيح ازيد فيه ما ينقص منه
وهو الان الواجب حظ بعضهم دون بعض نص وضرورة ويقال لهم ههنا ايضا ولا لكم ان تحصوا احدا من الورثة مما جعل الله تعالى باجتهادك
وظنك لكن بنص وضرورة واما دعواهم التناقض من المانعين بالعول في المسألة التي ذكروا فسنذكرها ان شاء الله تعالى ونبين انهم لم يتناقضوا
فيها اصلا فاذ قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب ان ننظر فيما احتج به المبطلون للعول فوجدنا ابن عباس في الخبر الذي اورد من طريق
عبيد الله بن عبد الله عنه قد انتظم بالحجة في ذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض فيه واول ذلك اخباره ان عمر اول من مال الفرائض باعتراف
انه لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح انه رأى ما لم يتقدمه سنة وهذا يكفي في رد هذا القول واما ابن عباس فانه وصف ان قوله في ذلك هو نص القرآن نحو
الخبر وبين ان الكلام في العول لا يقع الا في فريضة فيها ابوان وزوج وزوجة واخوات وبنات فقط او بعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل في ان الله تعالى لم يرد
قط اعطاء فرائض لا يسعها المال ووجدنا ثالث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس احداها التي ذكر من تقديم من لم يحط الله تعالى قط عن فرض
مسمى على من حط عن الفرض المسمى الى ان لا يكون له الا ما بقي والثانية انه بضرورة العقل عرفنا ان تقديم من اوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن لا
يمنع من الميراث مانع اصلا اذا كان هو والميت حرين مسلمين واحد على من قدر ثم قد لا يرث لان من لم يمنعه الله قط من الميراث لا يحل منعه ما
جعل الله تعالى له وكل من قدر ثم فبالضرورة ندري انه لا يرث الا بعد من يرث ولا بد ووجدنا الزوجين والابوين يرثون ابدا على كل حال و
وجدنا الاخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن الا بعد من يرث ممن ليس من الثلثين فنظرنا فيما ذكرنا فان وجدنا المال يتسع لفرائضهم
ايقنا ان الله عز وجل اراد بهم في تلك الفريضة نفسها بما سمى لهم فيها في القرآن وان وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم واحدا واحدا فمن وجدنا
ممن ذكرنا قد اتفق جميع الاسلام اتفاقا مقطوعا به معلوما بالضرورة على انه ليس في تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى اتفاقا قطعنا ان الله تعالى لم يرد قط
فيما نص عليه في القرآن خلم نعطه الا ما اتفق له عليه فان لم يتفق له على شيء لم نعطه شيئا لانه قد صح ان لا ميراث له في النصوص في القرآن ومن وجدنا
ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمى الله تعالى له في القرآن وقالت طائفة ليس له الا بعض ما سمى في القرآن وجب ولا يقينا ان يقضى له
بالمنصوص في القرآن وان لا يلتفت الى قول من قال بخلاف النص الا بآية تصحح دعواه بنص اخر وهذا غاية البيان ولا سبيل الى شذوذ شيء من هذه
القضية لان الابوين والزوجين في مسائل العول كلها يقول المبطلون للعول ان الواجب لهم ما سماه الله في القرآن وقال القائلون بالعول ليس لهم الا بعضه
فوجب الاخذ بنص القرآن لا بقول من خالفه واما البنات والاخوات فقد اجمع القائلون بالعول وليس في اهل الاسلام طائفتين ثالث ولا
يمكن ان يوجد لهما ثالث اذ ليس في الممكن الا اثبات او نفي على انه لا يجتمع في جميع مسائل العول لهن ما جاء في نص القرآن لكن ما بعض ذلك واما الاشيء فكان
اجماعهم حقا بلا شك وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم به حجة اذ لم يأت به نص فوجب ان لا حق لهن بالنص ان لا يعطوا الا ما صح الاجماع لهن به فان لم يجمع
لهن على شيء فقد خرجن بالاجماع بالضرورة عن النص فلا يجوز ان يعطين شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا اشكال فيه وبالله تعالى التوفيق والا

المسئلة التي يدعون عليها التناقض في زوج وأختان لأب واختلاف الأم ومسئلة أخرى يدعون فيها التناقض على صيغة أخرى وهي زوج وأم
وأختان لأم فقالوا في هذه المسئلة أكل هؤلاء ذو فرض مسمى لا يرث منهم أحد بغير الفرض المسمى في شيء من الفرائض وليس ههنا من يرث مرة بفرض مسمى
فقد هو مرة ما يرث مرة ويحجب مرة فالواو الأولى للاختلاف من الشقائق أو الأب فقط والأم فقط ومن قد يرث وقد لا يرث شيئا من ابن الكلام السابق
بعض إثبات بعض قال البعض لما مسئلة الزوج والأم والأختين للأم فلا تناقض فيها أصلا لأن الأختين للأب قد ترثان بفرض مسمى مرة وقد لا
ترثان الا ما بقي أن يبقى شيء فلا يعطيان ما للميت من نص لهما ولا اتفاق وليس للأم ههنا الا السدس لأن للميت أخت فوجب للزوج النصف بالنص
للأم السدس بالنص وذلك الثلثان وللأختين للأم الثلث بالنص وليس فيه فهؤلاء كلهم مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من أحد مخالف
في حكمهم فوجب توريثهم بالنص والإجماع ويبطل حكمهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالإجماع المتيقن أن الله تعالى لم يعط الأختين للأب في هذه الفريضة
الثلثين ولا نصا لهما بغيره ولم يجمع لهما على شيء يعطيانه فإذا لا ميراث لهما بالنص ولا بالإجماع ولا يجوز توريثهما أصلا وأما مسئلة الزوج والأم
والأختين للأم فإنها لا تلزم بإسلامنا ويمنع أحد من الأخوة من الأشقاء من الأخوة وأما نحن فمن أخذ بقول ابن عباس في أن لا يعطى
الى السدس الا بثلثة فصاعدا من الأخوة فجوابنا وبالله تعالى التوفيق بأن الزوج والأم يرثان بكل وجه وفي كل حال وأما الأختان للأم فقد ترثان وقد لا
ترثان فلا يجوز منع من نحن على يقين من أن الله تعالى وهب له الميراث في حال ما لا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث الا بعد توريث من نحن على
يقين من وجوب توريثه وبعد استيفاء ما فرض الله تعالى عليه فإن فضل عنه شيء أخذه الذي قد لا يرث وإن لم يفضل منه شيء لم يكن له شيء إذ ليس في
وسع المكلف الا هذا ومخالفة القرآن بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف بالقرآن وللأم الثلث بالقرآن فلم يبق الا السدس فليس للأخوة
للأم غيره إذ لم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق **قال** أبو محمد رحمه الله وذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالفهم في ذلك الفقهاء الآخرون
وقد خالفوا كتاب الله حيث قال كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين وهو نص في الباب ولأنه نوع من البر
والأقارب أولى به من الأباعد كما قال تعالى ايتاء ذي القربى وقال تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه وكان
الوارث يستحق التفضيل لما يسبب شدة فاقته وفقره أو بسبب كثرة عياله دون غيره أو بسبب فضله وعلمه وفضله سعيه في الأموال الدنيوية فإن
العقل التفضيل ولا يمكن الا بالوصية ولا سبيل الى جواز التفضيل حال الحيوة فكذا يجوز بعد الممات انتهى **قال** الناصب حفظه الله أقول مذهب
الشافعي انه يصح الوصية للوارث اجازة الورثة بعد موت الموصي ولا يصح بدونها وان نقص عن الثلث ولو جازوا في حيوته أو أذنوا للوصية
أرادوا الرد بعد موته فلهم ذلك ولو جازوا بعد الموت لرضت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث منها ما روي في الصحاح عن أبي أمامة قال سمعت
رسول الله يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث فقد بين رسول الله في هذا الحديث
دليل عدم الصحة مطلقا وذلك انه قال ان الله أعطى كل ذي حق حقه والمراد ان الله أعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغيرهم لأنهم أخذوا
حقوقهم والثلث للتصدق وما استدل به عليه من آية الوصية فانها منسوخة بآية المواريث بالاجماع فلا يستدل به لان الاجماع على عدم وجوب
الوصية مطلقا فضلا عن الوصية لمن كان قرابة فالقياس يقتضي أن لا يدفع الزكوة الا الى الحال لانه لا يجوز دفع الزكوة الفريضة الى العيال وكذا
الوجوه العقلية انتهى وأقول ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على نفي وجوب الوصية الذي كان
قبل نزول الفرائض وعلى نفي الوصية مطلقا بمعنى مضائها وان زادت عن الثلث كما يقتضيه اطلاق الآية وتخصيص الوارث بالآية على الوصية لا
لولا الاستفيد من الآية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصي وأما ما ذكره من نسخ الآية بآية المواريث فمردود بأن الشيء انما ينسخ غيره اذا لم يمكن
الجمع بينهما وهو ههنا ممكن بحمل الارث على ما يفضل الميراث عطية من الله والوصية عطية من جهة الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الآية
فلا منافاة ولا ظهور بطلان دعوى نسخ الآية بالاجماع ترى الفاضل التفتازاني اعتذر عن ذلك في حاشية الكشاف بأن ذلك تأويل لا يخفى فساده
ايضا ولو سلم النسخ فهو رفع للوجوب لا الجواز وذلك لان مهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب يستلزم رفع جميع اجزائه كما لا يخفى
ولو اغتضنا عن ذلك وقدرنا حصول المنافاة بين الآيتين فهذه الآية توجب الوصية للوالدين والأقربين ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث
ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الآية وذلك لان من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب من يسقط
في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فآية الميراث مخصصة لهذه الآية لا ناسخة لها وهو ظاهر ودعوى الاجماع
ههنا كدعويهم الاجماع على خلافة أبي بكر وانما ارتكب المتأخرون من الجمهور هذه التمحلات محافظة على فتوى أئمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعين
لمذهبهم كما هو دأبهم حتى حكي عن بعضهم انه لما قيل له ان ما قلدت به الامام الشافعي في المسئلة الفلانية يرد على كتاب الله وسنة رسوله قال أيش صنع كان هذا
هو المذهب فتأمل **قال** أبو محمد رحمه الله وذهبت الامامية الى انه اذا أوصى لأقارب الميت من يعرف بهم الناس أنه قريبه وقال أبو حنيفة يعطى ذو الرحم
المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الأقارب لا غير وقد خالفا العرف في ذلك من غير دليل انتهى **قال**
الناصب حفظه الله أقول مذهب الشافعي انه لو أوصى لأقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والأنثى والفقير والغني والقريب والبعيد المحرم
وغيره وقرابة الأب والأم ووجه تخصيص يحتمله الأقارب بالمحرم انه يسمى في العرف القريب الأقرب ما نقل من مالك فهو مناقض لما نقل في الفصل السابق

ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى **واقول** ما ذكره في وجه تخصيص حنيفة غير متجه لان تسمية المحرم في العرف قريبا اقرب لا تخصيصه
اهمال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو القريب الى قريب هو ظاهر وقد وجد ذلك بوجه اخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالقريب في العرف بل القريب
من ينتهي اليه بواسطة وهذا كما في التذكرة خطأ لانه اذا اوصى لاقرب الاقارب دخل الابوان والولد اجماعا فكيف يكون الشخص من اقرب الاقارب
ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مناقضة ما ذكره هنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بان حاصل ما نقل في الفصل السابق
عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسب الى مالك في هذه المسئلة انما يدل على حكمه بان ذلك وصية للوارث ولا يدل على تجويز تلك
الوصية فلا تناقض على ان التناقض في اقوال مالك واضرابه من المتفقهة ليس ببعيد **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يصح الوصية
للميت وقال مالك يصح ويكون للورثة وهو خلاف لعقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت وان تمليك واحد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت وجه ما ذهب اليه مالك
انه في الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى **واقول** هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا من قصد الموصي او من انتقال الملك عن الميت اليهم
والثاني باطل بان هذا القصد والنية لا يفهم من تمليك واحد بعينه فالارجاع اليه بغير قرينة غير جائز **قال** المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية
الى ان ما ترك النبي ينتقل الى ورثته وقد خالفهم في ذلك الفقهاء الاربعة وقالوا ينتقل صدقة الى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تعالى في قوله يوصيكم
الله في اولادكم وهو عام وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايضا وما رواه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقال تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من ال يعقوب وقوله تعالى خفت الموالي من ورائي
وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة ارثك ابوك ولا ارث ابي ثم لما تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله ص ولامته وسيفه حكم ابو بكر بذلك لعلي ايضا من جهة
الميراث ولو كانت روايتهم صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وانما قصد امير المؤمنين ع بالمرافعة اليه في ذلك مع العباس ليظهر خطأ
من حكم بهذه الرواية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في علم الاصول ان السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبيا
لا نورث سنة مشهورة رواها خليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهي تثبت الزيادة على الكتاب وهو اية المواريث فلا
مخالفة للنص واما ما ذكره من رواية سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد ميراث النبوة والعلم والحكمة والحبورة والملك واما ما ذكره من تنازع علي والعباس
في بغلة رسول الله ص ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا له كان بحسب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا لمال المصالح
فاعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وشحنائه للصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى **واقول** ما ذكره ولا من ان السنة
المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة اه مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر الخلافة وقبل
ان يطلع غيره عليها وكيف يتاتى دعوى الشهرة في ذلك هنالك مع انه كان متهما في رواية الحديث وحده بعداوته لاهل البيت وطمعه في كون فدك حبوة
لكما نقلنا سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان بعد ذلك حبوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان اه وقد روى
في صحاحهم كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه لموضع التهمة وان خيبر بان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي
كان في التهمة ويدل على انهما الوارد اعطائهما لفاطمة مما نازعها احد من المسلمين ولا توجد اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم
الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايضا لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي وفاطمة
على مع انهم كانوا مداومين لملازمة النبي والجملة كيف يبين رسول الله ص هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته مع ان الحكم كان متعلقا بهم واجبا
بيانه لهم لحاجتهم اليه ولا فائدة في بيانه لابي بكر لانه لا حاجة في بيانه لابي بكر كانت حاصلة هنالك ما ذكرنا من ان التهمة لابي بكر كانت حاصلة هنالك ما ذكره في جامع الاصول من انه اخرج البخاري
ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي في حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفي وسهم رسول الله
وفيه قول عمر للعباس وعلي جئتما تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء في هذا يطلب ميراثه من امراته الى قوله من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله
لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب
انما يجوز على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ اية الوصية من حاشية الكشاف فكيف يندفع ايراد المصنف عن باقي
علماء الجمهور بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ما ذكره من ان المراد بميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا بطلانه
في بحث الامامة واما ما ذكره من ان تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله ص وغيرها من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث اه ففيه
ان من روى ذلك روى انهما اظهرا النزاع في ذلك من حيث الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي ع مستدلا بان عليا ع صاحب النزلين كما ذكره المصنف بمعنى انه ع مقرب
الى النبي ص بسببين لانه ابن عم من جهة الاب والام والعباس ع مقرب من جهة الاب فقط لان امه غير ام عبد الله ع والمقرب الى الميت بسببين من جهة
اولى من المقرب بسبب واحد وايضا العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة ع فيما نحن فيه وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين ع وابناءهم ومن التابعين
سفيان الثوري وابرهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم بعض
الحنفية انه كان تمليكا لا بحيثية وايضا لو كان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاق على مال المصالح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه

الواو بمعنى على ابو بكر اظهر
نعلمه وذلك ظاهر صح

لا عطاء واحد من جملة الاشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي بالكل والمقول بعد استحقاق عباس من شيء من ذلك اذ اسيجلا لتقدمه ولم اظن القول
به من ابي حنيفة والشافعي ونحوهما المعاصرين لبني عباس واما ما اظنه من التكرار في كلام المص فليس بذلك ولو سلم فهو من شبابه والسلك ما كرته
يتضوع والقصة منقرة بالخوف والخواطر قال المص رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان الامام اذا اخذ بعد انقضاء الحرب يتخير الامام فيما بين
المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فاما منا بعد واما فداء وقال ع في اساري
بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء النتنى لاطلقتهم له وبعث النبي ع سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد تمامة فاتوا به
وشدوه على سارية من سوار المسجد فمر به النبي ع فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان قتلت تقتل ذا دم وان منننت منننت على شاكر ان اردت مالا فسل
تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث فقال مثل ذلك ولم يقل النبي ع شيئا ثم قال اطلقوا
ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤا مسلمين وهذا نص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو
عيلة فامنن علي فمن علي ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال اني سخرت بمحمد وخادعته الى القتال يوم احد فدعى رسول الله ع عليه لا يفلت فوقع في الاسر
فقال اني ذو عيلة فامنن فقال ع لا منن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله صبرا
وفادى ع رجلا برجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الامام يتخير في الكافرين من الاسارى
بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر جهة المصلحة فعل النبي ع وقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ولعل وجه
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه مخصوص بزمان النبي ع انتهى واقول لا بد للتخصيص من دليل والا لكان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن
ان يقال من قبل ابي حنيفة ان الاية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون شرعية المن والفداء مقصورة عليها ويكون تقدير قوله تعالى في الاية
الاية حتى يضع الحرب اوزارها حتى يضع حرب بدر اوزارها وذلك ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لا يسقط بموت النبي ع وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى باضافة بلام
التمليك وعطف بواو التشريك انتهى فقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي ع ولو صح ما نقل
عن ابي حنيفة فلعله يجعله للنبي ع وخصوصا بحال حيوته انتهى واقول الجواب عن هذا ايضا ما اجبنا به عن سابقه فتذكر هذا وقد استدل على
ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقون في زمن النبي ع للنصرة لا للقرابة لما روي عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله ع سهم ذوي
القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد الشمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله ع فقلنا يا رسول الله ع
هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال ع انا وبنو
المطلب لا نفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه اشارة الى نصرتهم واذا كان كذلك دل على ان المراد بالنظر عني قوله تعالى
ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال لبشارته ع بانهم لا يفترقون في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت
ان النبي ع اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة فقد انتهى الاعطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الظاهر
كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الاية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدة لفظها فلا يتناول اكثر من الواحد حقيقة والاصل عدم
المجاز والرواية فما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غيرها اريد من القرآن بان اريد به بعض العطية دون السهم
المصطلح في الخمس وقد نطق كتب السير والتاريخ بان في يوم حنين قد اعطى بعض اقارب المسلمين من ذلك المال اكثر من بعض على وجه العطية ايضا للنصرة
لا للقرابة لكن لا يقدح في مقصود المص كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من المتفق
عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد والعداوة لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه معدودا في اقارب النبي ع ايضا
واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي ع في مشاهد امام الدعوة الى الاسلام الى ان
اظهر الله تعالى امره واظهر النبي ع وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب سلم باقي طوائف قريش ايضا فكيف يتجه اظهار مزية بني المطلب على غيرهم بالنصرة
فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي في كتب النسب من ان هاشما توجه في بعض السنين
الى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت عمرو بن تعلبة بن عمرو بن زيد في محلة بني النجار وتولد عنها هاشم منها عبد المطلب وكان مطلب اخو هاشم لا يعلم بذلك
الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب واذا في فنائها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض التفوق والاختيال فقال صبي منهم انا شيبة بن
هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل له بارك الله فيك ثم سال عن شيبة حاله فلما رجع الى يثرب اخبر المطلب عن حال شيبة فاظهر المطلب
هذا الخبر الى اقاربه وتاسف على نسيانه وغفلته عن ذلك فجمع اصحابه وجاء معهم ونزل محلة بني النجار وبعد الخصومة الكثيرة اخذ شيبة معه الى
مكة فادخله الكعبة ولما سالته قريش ان هذا عبد ابن قال لهم هذا عبد ابيه فلهذا سمي بعبد المطلب وجه اولوية بني المطلب على باقي اخوانه في ميراث
عبد المطلب ان ذلك الاستحقاق كان بمنزلة اشتراء عبده واعتاقه فكانت نفقة بين المطلب وبين عبد المطلب ولاء العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب عن غيره
من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله شبك بين اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية ودخول بعضهم في البعض
في القرب

اشارة الى الخروج من عبد المطلب عن بني هاشم بن شدل الى ذلك تشبيكهم اصابعه عند بيان دخول العمرة التمتع بها في الحج على ما روي من انه قال دخلت العمرة
في الحج هكذا وشبك بين اصابعه فذلك القول والفعل متفرد في الحقيقة على دعوى الراوي على ما ذكر لنا وانه في القرب مع بني المطلب ولا دلالة في شيء منها على
ارادة النصرة باحد الدلالات الثلث فسقط الاستدلال مع ما فرع عليه من مخالفة القائل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء
اليهود زكوة الفطر والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاؤها للكافر وجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى **واقول** تشبيه الواجب بالتطوع قياس عليه قياس فاسد فبناء
الحكم عليه فاسد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا او من ظاهره الحرية فبان
عبدا او من ظاهره انه ليس من آل عبد المطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شيء وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره الفقر
غنيا لم يضمن لا فرق بين الموضعين لانه امتثل فخرج عن العهدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من دفع الزكوة الى الامام
وفرقها ثم بان ان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الفرض عن المالك ولو فرق بنفسه ثم تبين ان تبين وقت الدفع انه زكوة استرد ان كان
باقيا وبدلها ان كان تالفا وان لم يتبين استرد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما استدل على ابي حنيفة ان الدافع امتثل فخرج عن العهدة
فباطل لانه لو امتثل كما امر لانه مامور بوضع الزكوة في محله فقبل البينونة هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى **واقول** ان الناصب لم يتعرض لوجه
عن استدلال المصنف بعد الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته وانما يعلم ظنا فكان الخطأ فيه عذرا
اما ههنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وابطله المصنف في التذكرة بتطرق الخفاء ههنا كما تطرق في الغني مع كونه خشن نفس نكرد بسالها معلو
واما ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور بوضع الزكوة في محلها ان اراد به محله في نفس الامر فهما كان متعذرا اولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد
محله بحسب الظاهر وعلى قدر ما وصل اليه اجتهاده وسعيه فالمفروض انه فعل ذلك فيه بالجملة الدفع واجب فيكتفى في شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط المكن
فلا يضمن لعدم العدوان في التسليم المشروع تامل **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الثاني عشر في النكاح** وفيه مسائل **الاولى**
ذهبت الامامية الى انه اذا تواصل الزوجان الكتمان كلام يبطل النكاح وقال مالك يبطل ان حضره الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب
لكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول من الشرائط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله تعالى اعلنوا بهذا النكاح وذهب الشافعي الى ان الاعلان
يحصل بالشهود انتهى **واقول** قد وافقنا في عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل في كتاب التذكرة ويشهد له الاصل وامتناع
اشتراط ما ليس بشرط في القران مع كونه ليس بشرط فيه فان الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر الشهادة في البيع لدين مع ان الحكمة في الشهادة في النكاح
اكثر لما فيها من حفظ النسب وحال النهم والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تعالى في القران لانه مناف الحكمة وقد
ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة في التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله تعالى اعلنوا بهذا
النكاح فبعد تسليم صحة الظاهر ان يكون واردا في واقعة بخصوصها كما يرشد اليه قوله هذا ولو اغض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعي من الاعلان
يحصل بالشهود فيتضح مخالفة مالك للاية بلا دليل يعتد به كما ذكره المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد
النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح سواء ذكر المهر او لا وقال ابو حنيفة
يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالفا قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد
النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح
كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها لان ذكر المهر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضي ويحصل بهذه الالفاظ واعتبر مالك
ذكر المهر لانه العوض وح يصح البيع واستدل به على ابطال مذهبهما من الاية غير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي وخالصة له كما ان الانعقاد بلفظ
الهبة مخصوص انتهى **واقول** كل ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاوي مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار
باعتبار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه وافاطة بحجة ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض ربما يوجد في الزمان ايضا فلا يكفي في ذلك
مجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المصنف على ابطال مذهبهما من الاية غير صحيح قوله لان هبة النفس مخصوصة بالنبي قلنا لهذا قال المصنف
ان الاية مخالف لقولهما فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبي بمقتضى الاية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي
يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الاية حجة للمصنف كما ادعاه لا عليه كما توهمه الناصب خفضه الله **قال** المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل امرأتين
بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احداهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة وبنات اولاد اخيها او اختها والخالة وبنات
اولاد اخيها او اختها والجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب او الرضاع والدليل عليه ما روي في الصحاح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى

لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يزيد على الكتاب على ما مر ثم ان رضى المرأة اي تأثير في الجمع فان احل الله تعالى المرأة
فعدم رضى الضرة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات في الدين انتهى **واقول** بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
او تقييده بالخبر الواحد انه يكفي قدحا في الخبر المذكور كون راويه ابا هريرة ثم لا نم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب في ذكرها في الصحاح لا يوجب
الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها وافتى بمضمونها وهذا انما لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله ثم ان رضى المرأة
آه مدخول ومعارض بكثير مما عدا تلك النساء المحرمات المذكورة في الآية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولي في نكاح بعض تلك انه يمكن ان
يقال هناك انه اذا رضي المرأة واحلها الله تعالى فعدم رضى الولي واذنه لا يحرمها وان حرمها فرضاه واذنه لا يحلها وبالجملة روايات اهل البيت
عليهم السلام دلت على اشتراط الرضا العمة والخالة واهل البيت ابصر بما في البيت وايضا المقتضي للتحريم وهو البغض والاذاء الى قطيعة الرحم منتفي
ههنا لان مع رضاهما ينتفي هذا المعنى فينتفي الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القرآن والاحاديث سالما عن المعارض و
الحاصل ان الحكمة في ذلك مثل ما ذكره في حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من النكاح حصول الاجتماع الموجب للمودة
مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تنفر عن التأكيد المشاركة في الخيرات وتحب الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافي للمحبة والالفة
حرم الجمع بين الاختين لئلا يقع التباغض الشديد الذي يتفرع وقوعه بين ذوي القربى في ذلك ولا يؤدي الى شدة تبغض الرجل الجامع بينهما لكن
كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم تكن غيرتهما مثابة غيرة الاختين الشابتين من المتقاربتين في السن غالبا
فاكتفي في حفظ المودة النسبية باشتراط رضا العمة والخالة المورثة لعدم صدور النفرة والبغض عنهما بعد ذلك ويدل على ما ذكرنا ايضا ما رواه
صاحب الينابيع من قوله لا ينكح المرأة على عمتها وخالتها احذرا من قطيعة الرحم ووقوع المعاداة بين المحارم انتهى **قال** الناصر رفع الله درجته في
ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال كذا باقي المحرمات المؤبدة بالنسب قال الشافعي يجوز في ذلك كله فجوز
ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرمه الله تعالى في كتابه كذا من يجتمع فيها سببا تحريم او اسبابا كام هي اخت او بنت
بنت بنت او عمة هي خالة وهذا بعينه مذهب المجوس نعوذ بالله تعالى من المصير الى ذلك وقد قال الله سبحانه حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات
حقيقية لا يتغير بتغير الشرائع والاديان ومنع الحاقهم بالاناث في الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف
اليه فيقال ابنته وامه واخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما في قولنا اختي من النسب لفصلها عن اخت الرضاع ولان التحريم شامل
لم يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا اجماعا فان الجدة داخلة تحت الام مجازا وكذا بنت البنت لا خلاف في تحريمها بهذه الآية انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم تحرم على الزاني وعلى ابيه وابنه وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا
حرمت على امها وبنتها عليه لا تحرم عليه ام الزاني وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الولد للفراش
وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزاني وقد تقرر في الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم في الشرع للحقيقة
الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت في الشرع يختص قطعا بالعبادة التي هي ذات الاركان فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بولد لان الولد
للفراش لا يكون ولدا في الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولد واذا لم يكن ولدا يجري عليه احكام الاجنبي
فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية في حقيقة الشرع وهذا غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فان المجوس يحللون البنات
المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها والشريعة المحمدية حكم بتفي ولدية المولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها
اجنبية ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجائب ان مذهب المجوس في اشراك فاعل الشر بمجوس المسلمين وما احسن قلت
شعر بمجوس رافضي واعتزال بخلق الفعل بين المسلمينا - فواعجبا من التجلي منه مجوسي بمجوس مؤمنينا ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية
لا يتغير بتغير الشرائع والاديان فمقول لهم لا يتغير كون الولد من ماء الزاني اعتبارا احكام الشرع في حق هذا الولد هو التزوج والتزويج والتوريث والتوارث
يعتبر بنظر الشرع وهذا يتغير بتغير الشرائع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغي ان يعتبر
في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرائع
انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذي ذكره الناصب على ما في المشكوة رواية عن عائشة انها قالت كان عتبة بن ابي وقاص
عهد الى اخيه سعد بن وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخي وقال عبد بن زمعة انه اخي
فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال سعد يا رسول الله ان اخي كان عهد الي فيه فقال عبد بن زمعة اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال رسول الله
هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله انتهى
وقال الطيبي في شرحه ان الوليدة الامة كانوا في الجاهلية يضربون الضرائب على الاماء فكتسبن الفجور وكانت السادة يأتونها فاذا
جاءت بولد الحقته القائف بالزاني او السيد لحق به وان تنازعا عرض على القائف وكان عتبة ضع هذا الصنع فوصاه اخاه انتهى انما تمهد هذا فظهر
ان الحديث حسبما علم من شأن وروده وتقرير الطيبي اياه انما يدل على ان الامة اذا زنت فولدت على فراش المالك من الزنا فالولد كامه مرتبط

ملازم لمالك امه بخصوص كما هو مدلول لام الجارة عند التحقيق ولا يسلم الى الزاني الذي يدعي ابوته ولا يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات
ابوة مالك امه له كما ان قوله هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه قال لسودة
بنت زمعة احتجبي عنه لما ارى من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي قضاء بانه ابن لزمعة لما امرها بالاحتجاب عنه لان على هذا التقدير
كان اخا لسودة ولعله يشير الى ما ذكره المص في التذكرة من ان البنت هي المتكونة من مني الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي في الشرع
هو تعلق الاحكام الشرعية من الميراث وشبهه انتهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع بافتراق الولد عن الزاني مع احتمال كونه بالزنى في نفس الامر عقوبة
له بما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة اليه كما يدل عليه قوله وللعاهر الحجر وقد نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن افسد الحج كما لا يخفى
بل نقول ان في الحاق مثل هذا الولد بالمالك وصاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصيانه في ازالته
بالزنا او اهماله في ضبطها كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيد تحريم الانثى على الاب اتفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على امه لو كان ذكرا
وقد اشار المص الى هذا في التذكرة حيث قال واعجب انهم اي الشافعية اتفقوا على انها لو ولدت بنتا حرم عليه ان ينكحها فما الفرق انتهى واما ثانيا
فلان ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا وردت آية مردودة بان الاصل عدم النقل خصوصا على القول بعدم ثبوت الحقائق الشرعية
ولو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع ولها هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل
هو ان الواضع هو الشارع لا الشرعية من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع ونفيه عن فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه
لا دلالة فيه على وضعه لولد الزنا ولا على فراش يختص نفيه عن لم يلد في فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالة على ثبوت تعلقه وارتباطه
لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد او لبيت المال لعمرو فكما لا دلالة في هذا القول لارادة وضع المال فكذا
هناك وكما ان الاثبات والنفي ههنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بان المال لزيد لا بالنظر الى وضع يقتضي ذلك فكذا
هناك وبما قررناه ظهر فساد قوله فولد الزنا اذا لحكم الشرع بانه ليس بولده لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد الزاني وتوله
الولد للفراش لا يدل على ذلك واما ثالثا فلان قوله ان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها
مدخول بان المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب ام الولد وهو زوجها او مولاها والشافعي لا يقتصر على الحكم
بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير او امة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملكا
لاحد فلا فرق بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشناعة متوجهة بمجرد ان الزاني ينكح البنت التي يعلم انها متولدة منه وهذا
المعنى مشترك بين المجوس والزاني المسلم الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا لتولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك
الغير في دفع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم وانما المسلم مطلق الاطلاق واني له العلم بخصوصية
الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم بنفي ولديته المولود من الزنا ثم كما سبق وقوله وان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكان
صحيحا آه مدفوع بان الظاهر انهم انما جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة النوعية المائية عن المني واكتساء الصورة النوعية الحيوانية
جعلوه لاجنبية البنت عن الاب وتزوجها عن كونه جزء الرجل وروي عنهم هذا وان كان باطلا انتهى واما خامسا فلان ما ذكره من الشعر المماثل لشعر
عربي يصدر عن الجاهلي المجوس معارض بشعر عربي فصيح هو قولنا شعر نحن ناصبوه قاسطي لقد عادى امير المؤمنينا بان ابدى من الالحاد قولا
بحل البنت للاب عينا فواجبنا من الحاد قتونا من الكفر يكفر مؤمنينا واما سادسا فلان قوله ثم لا يتغير كون الولد من ماء الرجل لكن اعتبار احكام
الشرع في حق هذا الولد آه مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولد الا ان اتصافه بالولدية معنى حقيقي
انتهى مركوز في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم على حاله مطرد في شيء من الشرائع السابقة حتى في شريعة
ادم مع ما كان في زمانه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فتبين ما اقتضاه كلام المص من انه يعتبر في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير
بالزنا وغيره وظهر ان اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعي وافترائه على الشريعة وتشريعه للاحكام الشنيعة متفرعة في ذلك بين الزاني والبعل
واحلاله المجوس حذو النعل بالنعل **قال** المص رفع الله درجته هم ذهبت الامامية الى انه اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من
العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى **و قال** الناصب
خفضه الله قول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهي تدل على جواز
التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب اليه مالك ان صلح ان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح وينفسخ به لا يتجدد بعد العدة انتهى
واقول ليس المراد في المسئلة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح
بالخطبة لها وهو الاتيان بكلام يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء وح لا يتوجه ما ذكره الناصب ووجه ما ذكره مالك ان على ما ذكرناه لم يقع عقد في العدة حتى يصح ما ذكره من انه كان فسخا وتجديد النكاح بعده
وذلك ظاهر جدا **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات بينات اختار منهن اربعا ترتب عقده عليهن اولا

اولى بتثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع ترتب العقد معه يصح الاربع الاول خاصة وخالف قول النبي ص كغيلان بن
لما اسلم على عشر فاختر منهن اربعا فارق سائرهن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من
اربع واسلمن معه وتخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخول بهن اختار اربعا وانفسخ نكاح البواقي وهن الهن تماما بعد الدخول ونصفا
قبله ولو لم يكن المجوسيات او الوثنيات مدخولا بهن تخير الفرقة والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لما لم يترتب العقد فسد النكاح
في الكل من الاصل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتب انتهى **واقول** ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ سبق في المسئلة
الاتية ان نكاح الكفار جائزة صحيح خلافا للمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فاسد مخالف لاتفاقه مع غيره في ان نكاح الكفار جائزة صحيح الا ما خصه الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما
ذكره المص قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ما ذكره المص في نهاية الوصول حيث قال ان قوله تعالى لغيلان فارق الديلمي قد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا
وفارق سائرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى تاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه مؤول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع
نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن ويفارق الباقي سواء ترتب عقدهن ولا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاول دون الزائد على الاربع
واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن
اربعا ومعنى قوله وفارق سائرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان ذلك النكاح واقعا على وجه
الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل الامر بالتزويج باختيار اوائل النساء وهذه التاويلات وان كانت
منقدحة عقلا الا ان القرائن تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قرائن تدل على فساده واحاد تلك القرائن ان لم يدل فعلى كل بخرجه بمجموعها
عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد اعتضد بقرائن جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس ان التاويل الاول فبعيد
لوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة و
انما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا الزوج
الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس ان الزوج بامساك اربعة من العشرة وبمفارقة الباقي
والامر اما للوجوب او الندب وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر
من التزويج المامور به انما هو امتثال امر النبي ص والمخالفة بعيدة ولم يقل احد بتجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك الظاهر مفهومه
لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده صلى الله عليه وسلم وبما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله امسك
وظاهره للايجاب فكيف اوجب ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح صلى الله عليه وسلم التاسع انه ندبه الى ان لا ينكح بعد انقضاء وطره بهن وكون الحصر فيهن بل كان
ينبغي ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كسائر نساء العالم العاشر الزوج انما سئل عن الامساك بمعنى
الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا
في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل
واما التاويل الثالث فكذلك ايضا لقوله ص لو حكان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال المامور تعدت الى اقدمهن عند
تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي ص والثالث
هنهنا ابعد لقوله ص امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير وهو ينافي مذهبهم انتهى **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان انكحة
الكفار جائزة وقال مالك انها باطلة وخالف قوله في امرأة حمالة الحطب وامرأة لوط عليه السلام وامرأة ابي سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعد
على النكاح ولو كان فاسدا لم يقرها وكذا غيرها ولم يامر احدا بتجديد النكاح انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية
في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع فيها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك ان صحة النكاح من احكام
الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة في حدثها والاسلام وتقرير النكاح واختياره يثبت النكاح المجدد انتهى
واقول المراد من التقرير في قول المص واقر ابا سفيان انه تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل استلامه واتباعه للنبي ص لا ما يبحث عنه الاصولي
من التقرير بالمقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عنده ما اذا ما فعل فعلا بحضرة النبي ص حال نبوته فاقره ولم ينكره حمد منه ومن البين ان
نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز للنبي ص تقريره فلا يصح ان يتوهم ان تقريره نكاحهم يثبت النكاح المجدد وكيف
يتحقق النكاح المجدد بدون الصيغة المعتبرة في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير مجرد امر الله تعالى بان يتركوا مع ما اتوا به في ايام كفرهم من اعتقاد صحة
انكحتهم فلا يجب التعرض لهم لان الشارع احدث نكاحا مجددا بينهم بتجويزه ذلك لهم والله تعالى علم بحقائق احكامه **قال** المص رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القرآن والاجماع والسنة النبوية اما القرآن فقوله تعالى فما استمتعتم به منهن وهو

الظاهر انه مقدم شيء

حقيقة في المتعة وايضا فرد ابن عباس الحل مطلقا واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها واستمرت الاباحة مدة نبوة النبي ص بخلاف ابي بكر وكثير من خلافة عمر
ثم صعد على المنبر وقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله ص وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه روي عنه متواترا انه رخص الصحابة
في المتعة واستمتعوا في زمانه وايضا افتى باباحتها امير المؤمنين ع وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي
سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وغيرهم انتهى **وقال** الناصب خصه الله قول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه
ذهب الى ان كل جهة صححها عالم سني بدليل قوي واباح الوطي بها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود
كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس فان الدليل على حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها غير وارثة ولا موروثة وقد
قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا تكون زوجة وليست بملك اليمين فالمتمتع بها يكون
عاديا فيكون حراما واما السنة فلما روي في الصحاح ان النبي ص قال لا نكاح الا بولي وعن عائشة ان رسول الله ص قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي ص انه قال البغايا اللتي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث تدل على ان النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة
كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في اخر عمره
من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة واما ما استدل به فالاية اما منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح
الشرعي واما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ وليس بالحجة واما ما استدل
به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكر انه من محرمات عمر فهذا افتراء لم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان فعل هذا
مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين ع كما انكر عليه باقي اجتهاداته فلما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله
متعتان كانتا على عهد رسول الله ص فالمراد انهما كانتا في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر تقرر على النهي لا اني احل بدليل
انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كاذبة من جملة مخترعاته
وحيث كان الخابر خابيا قرن دعواه الاجماع بالاستدلال عليها فقال لانها غير وارثة وجوابه بعد تسليم الارث انه منقوض بالذمية والامة والقائلة
فانهن ايضا لا يرثن وخروجهن بالاجماع معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتعة ايضا اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدوام و
التخصيص جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل كما مر في باب مطاعن عمر ان بعض الاحكام كالارث
والنفقة ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجية بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم مضرة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج
في القائلة والكاتبية والناشزة وعدم الدوام في التمتع بها فان النفقة تسقط مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تصير اباينا غير
طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب اتمامه بل يسقط في السفر فقد انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك
العمومات الوجوب الدلالة فكذا ههنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية يختلف باختلاف المصلحة وانما يمتنع ذلك في الاحكام العقلية
ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن الكشاف بقوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذ صح النكاح انتهى
وايضا من البين ان المنكوحة بنكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي تدعيه اهل السنة فكيف ينتفي عنها اسم الزوجية بقوله تعالى
الا على ازواجهم واي دلالة على ذلك واما ما ذكره من ان المتبغي لنكاح المتعة حيث لا تكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الاية فمدخول بانه لو كان مقتضى
الاية ما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه ثم عن ذلك علو اكبيرا الا ترى ان الاية قد نزلت عند نسخ تلك
والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تعالى لانا نقول ان الاية مدنية واردة قبل حجة الوداع
والحل مرعي فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة ان اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجيء مع ان النسخ انما يكون عند الشافعي وقد بينا ان المتعة
زوجة قطعا فلا ينهض الاية ناسخة لها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القرآن اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انهما معارضتان
بما احتج به داود على مذهبه من قوله تعالى ابتغوا حق بنفسها من وليها وباحاديث اهل البيت ع مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم
ويملى بايديهم ومنقوضان بملك اليمين فانه يصدق قبل النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون فيها للتفضيل
والكمال كما ان المنفي في قوله ص لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المص في التذكرة من ان رواتها نقلوها عن الزهري
وقد انكرها قال ابن جريج سألت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيد ما ذهب اليه ابو حنيفة موافقا للشعبي والزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها وغيرها
وتوكل في النكاح وتزوج بنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن فان النكاح خالص حقهن
وهن من اهل المباشرة فصح منهن كبيع منها وايقاعه تملك مبيع منها وهي تصرف في رقبتها وسائر منافعها وبعد استباحة المشتري للبضع ففي النكاح الذي
هو عقد على بعض منافعها اولى واما ثالثا فلان ما ذكره من انه نكاح بلا ولي وشهود فيكون حراما فمدفوع بانه بعد تسليم صحة ما اخذه الذي مر
فيكون اختصاصه بالمتعة فان في اشتراط ذلك في النكاح الدائم قد وقع الخلاف من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فما هو جوابهما فهو جوابنا واما

على قوله وتقرر الامر على الحرمة

الاية

الاية

ايضا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على تحريمها لم يثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة اولا واخرا واما ما نقل من رجوع ابن عباس
عن ذلك في آخر عمره فهو من المفتريات التي لا يلتفت الى صحتها ولو لم يكن ذلك مذهبا مقررا له قد خالف فيه غيره الى آخر عمره الحكم الشافعي
بسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة كما نقله عن النهاية وقيل ذلك واما خاصا فلان ما ذكره من ان الاية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص
مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تعالى انما ورد ليؤتمر به ويطاع بالعمل به لا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد
ان يقول في شيء امر الله تعالى به هذا لا يلزم فيطاع عنه الا بنص آخر عن الله تعالى وعن رسوله بانه قد نسخ والا فالقول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم
الثابت بقاؤه حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في احكام النسخ فروى البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابن مسعود رضي الله عنه قال كنا نغزو مع النبي صلى الله عليه وسلم
ليس معنا نساء الا نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله
لكم فان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه الاية بعد اخباره عن حل المتعة حجة في انكار النسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي صلى الله عليه وسلم بتحريم المتعة فالامتنان
كانا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاما الحرمها وانا اعاقب عليها وهذا غير خاف على الفطن المنصف بالانصاف وروى في جامع الاصول عن سبرة بن
معبد قال عزوة بن الزبير بن العوام عبد الله عام مكة فقال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك
لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة يفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابن الزبير فجرب بنفسك فوالله لئن فعلتها لارجمنك
باحجارك الى آخر ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رضي الله عنه فانه قد عمي في آخر عمره وكان هذا التعريض عن ابن الزبير حال تغلبه
على بلاد الحجاز وما والاها بعد موت يزيد بن معاوية فانه تكلف بعضهم من ابن عباس رجوع عن ذلك انما هو قيل الرمي في الظلام وروي عن
ابن عمر فارك انتفع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شان عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهذا صريح
في ان الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع عم وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي طالب
قال لولا ان نهى عمر عن المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت اية المتعة في كتاب
الله عز وجل ولم ينزل اية بعدها بنسخها فامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينهنا عنها فقال رجل برايه ما شاء قال البخاري في صحيحه
يقال انه اي الرجل المذكور هو عمر وقال مسلم في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما هذا لفظه يعني عمر ولم يقل يقال انه عمر وروى الترمذي عن ابن عباس
قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى
نزلت على ازواجهم وما ملكت ايمانهم ولا يخفى ان نسبة ابن عباس في هذه الرواية المغيرة الى القول بنزول الاية المذكورة وتلفيق المتعة انما ارتكبه الراوي
بمجرد توهمه لكون الاية صالحة للنسخ فيجوز نسبة القول الى ابن عباس ليصير حجة على الخصم الذي يرتضي كلامه وقد عرفت ما فيه وروى عن سلمة بن
الاكوع قال رخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم متعة النساء عام اوطاس ثلثة ايام ثم نهى عنها وروى عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي صلى الله عليه وسلم فتح مكة قال فاقمنا بها خمسة
عشر فاذن لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو داود واحمد عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى في حجة الوداع عنها فتامل
هذا الاختلاف العظيم في اثباتها ونفيها ثم اضطرابهم في رواية تحريمها واين النهي في خيبر والاذن فيها في اوطاس ثم النهي عنها بعد ثلثة ايام مع الحكم
بانها كانت سائغة في اول الاسلام الى آخر ذلك الحديث المتضمن لاول مدة تشريعها ثم الاذن فيها في فتح مكة وهي متاخرة عن الجميع فيلزم على هذا
ان يكون شرعت مرارا ونسخت كذلك لامرتين بحسب ما ذكره الناصب وقال النيسابوري في تفسيره اكثر الروايات انه صلى الله عليه وسلم اباح المتعة في حجة الوداع وفي
يوم الفتح وقول من قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المفسرين الا الذين اوردوا الاية للتناقض عن الروايات انتهى
واقول بل القول بالنسخ مرتين ايضا مما ارتكبه الناصب لاجل تلك التصلب فكما لا يخفى ولعل النيسابوري اراد بالجمع ما فوق الواحد ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه
ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر حتى شاع النهي عنها ايضا فان عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء في النهي فكما
خلاف في ان متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة فوجب ان يكون متعة النساء في حكمها وما الحسن ما وجد في بعض كتب الحديث من ان رجلا كان يفعلها فقيل له
عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال القول متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا احرمها
واعاقب عليها متعة الحج ومتعة النساء فاذا اقبل روايته في شرعيتها ولا اقبل نهيه من قبل نفسه الا ان اضطرابهم هذا هو انه لما لم يكن لدعواهم النسخ
اصل عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وانما وقع النهي في ذلك عن عمر بقوله انا انهى عنها اه كما هو المأثور المشهور المذكور سابقا احتالوا لتوجيه ذلك بتكلف
وهو وقوع النسخ من الشارع ليتاتى لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى عنها انه نهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده انا انهى عنها بنهي الشارع عنها
وزعموا انهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد الذي خلاف صريح اللفظ عن الشناعة الواردة على عمر من اساطين اهل الاسلام وافاضل علمائهم
الذين لم يكونوا يهابون احدا من اهل زمانهم كخليفتهم مامون العباسي الذي فضل عنده اليافعي الشافعي في ترجمته يحيى بن اكثم القاضي التميمي ثم هشام
عمر في تمييز عن ذلك وقال صلى الله عليه وسلم من انت يا جعل حتى تنهى ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر الى آخر القصة لكن قد تواردوا في هذا الاصلاح جماعة منهم
من غير علم احدهم بخصوصيات ما وضعه الاخر فحصل الاضطراب في زمان النسخ ومكانه ومراته كما ترى اضطرابا شنيعا لا يقصر عن اصل جراة عمر في
النهي عن ذلك من عند نفسه خلافا على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة في ارادة المتعة والاجماع واقع على انها كانت جائزة

في الروايات كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها وقد اختلف الامة في بقائها والاصل والاستصحاب وعدم دليل واضح على النسخ وكونه على
خلاف الاصل مع الحلال وفي جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع مع حد العلم بالتواتر ههنا وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل
من الاجماع وغيره دليل العدم وبقاؤه عدم ورود خبر صريح والخلاف من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي ونقل بقائه الى زمان
عمر واسناد التحريم الى نفسه كما مر والروايات من طرق اهل البيت متواترة ورجوع ابن عباس عنه وتوبته كما روي في الكشاف بعيد بل موضوع صريح
كما مر ولانه ما كان حراما بل كان قوله به واجبا حيث كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه في حيوته ولو كان
لنقل وبعد ظهور دليله له عند الموت وكونه مخفيا عليه على غيره حتى عمر بعيد الى حين الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان قائلا بقول واجب
وهذا ما نقل غير الفاضل صاحب الكشاف الرجوع وما تقدم من تفسير مجمع البيان والثعلبي صريح في بقاء الجواز فقولهما بالنسخ باطل لما عرفت
من عدم ما يصلح له من عقل ونقل كتابا وسنة واجماعا لوجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السدي وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الى
اخر عمره لا كما مر على ان في كلامهما اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان مرتين كان ثم حرمها وانه اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها
ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتارة يفهم انه كانت ثلثة ايام مع انه قال كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا وهل هذا الا تناقض واضطراب او احتيال
لدفع ما اصل الله بقول عمر والمحصل ان الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة والاجماع الامة ولا يزول الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة والبر
فليس السلم على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص معنيان مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من تتبع وتجنب من الاصول فيكون قوله
منسوخة بتخصيص العقد فاسد لما مر ان هذا التخصيص انما يتجه اذا لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال
ان يراد من الاستمتاع في الاية التمتع من النكاح الشرعي مدخول بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمل فيه والاصل
فيه الحقيقة والرابع انه ان اراد بالنكاح الشرعي النكاح الدائم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص الذي عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدائم
والمنقطع فلا يحصل منه مطلوبه وهو ظاهر واما ساد ساقطا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ فغاية الامر في ذلك ان لا يصلح حجة ودليلا
ولا يقصد منه الا التاييد من الله التاييد اما ساد فلان ما ذكره من ان الاجماع الذي نقله قد انعقد الاجماع على خلافه مدفوع بما بينا
من ان الاجماع المنعقد على خلافه كالاجماع على خلافه الشيخ بتم غير تام واما ثامنا فلان ما ذكره من ان تكون المتعة من محرمات عمر افتراء اما انما هو فكما
مر ويكذبه صريح عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما واما تاسعا فلان ما ذكره من انه لو كان فعل عمر هذا مع كونه حلالا لانكر عليه
الصحابة لم يرد وذلك لان الانكار قد وقع عن بعضهم وسكت اخرون لهيبته وغلظته وفظاظته سيما وقد كان لعمر علو امر وبه الناس في المشهور وباعث
على المنع عن ذلك فلعله لهذا سكتوا ههنا وانكروا في المواضع الاخر الذي لم يكن لديهم اهتمام تام واما عاشرا فلان ما ذكره في تاويل قوله كما
على رسول الله ص بارد وما تكلفه في تاويل قوله انا انهى عنهما ابرد اذ لو كان النهي صادرا عن رسول الله ص لكان نسبة النهي اليه ص صريحا وان يقول
قد نهى عنها النبي ص لنفاذ الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل هذه التاويلات الباردة في الكلام لارتفع الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم اقول من العجب
ان عمر منع متعة النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة والقوم قد اصروا في المنع عن الاول واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضدي لا يخفى في بحث الاجماع
من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعتين متعة الحج والعمرة وقال البغوي صار اجماعا اي جوازه مجمعا عليه
فتامل قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه يحل وقد خالف قوله
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لاستحالة ان يامر بالباطل انتهى اقول الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلاثا لا تحل المطلق الا بعد اصابة الزوج الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من
مفترياته على الشافعي علم الله انتهى واقول ما نسبه الناصب الى الشافعي اما انه احد قوليه ان ثبت واما انه قول الاصحاب كما يرشد اليه النظر في المطولات
وقد بينهما سابقا على ان الناصب مخبط في القول والانكار على مجرد ما راه في كتاب الانوار الموضوع لبيان ما تقرر عليه الفتوى بين متاخري الشافعية
وعلى تقدير التسليم فجميع ما انكر الناصب نسبته الى الشافعي مما لم يطلع على ماخذه لا يتجاوز عن مسائل خمسة فيفيها عنه مع ثبوت نسبة المسائل الكثيرة
الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل
او كثر وقال مالك انه يقدر باقل ما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد
خالفا قول الله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب لها
كمال ما فرض لا نصفه وقول النبي ص اوه العلائق قيل يا رسول الله وما العلائق ما يتراضى عليه الاهلون وقد يحصل التراضي بدرهم وقال لا جناح
على امرء ان يصدق امراته قليلا كان او كثيرا وزوج امراة على تعليم اية من القران بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد فلم يقدر عليه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول لاحد لاكثره ويستحب ان لا ينقص من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة
وان لا يزيد على صداق ازواج النبي وهو خمسمائة درهم ووجه ما ذهب اليه مالك ان اقل ما يتم به ما لا هو نصاب السرقة لان القطع انما وجب لاخذ المال وهذا
باقله فيكون مقدار الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل وبلوغ المال اليه يكون اقل الصداق انتهى واقول لا يخفى ان كل واحد

ممن لا يلي مالك وابي حنيفة ومنقوض اجمالا بالاخر ويتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نم ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة وما ذكره
من البيان لا يدل عليه اذ لا يلزم من كون القطع لاخذ ما اخذ المال ان يكون نصاب السرقة اقل المال وانما يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع
من المال وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نم ايجاب الشارع العدد الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء بمطلق المال في قوله
ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص ولا شهرة الحديث الذي رووه من قوله ص لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم زيادة
على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث مجمل لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او الاقواب نحو ذلك
وقالت الحنفية ان الفرض في الاية المذكورة وفي قوله تع قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستعاد من شوت
التقدير الشرعي فجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا لما فيه ولان الفرض كما بمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب
والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الاية الثانية بكلمة على تدل على الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى
التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقديرهم قيم الاشياء وانما نها اي الذي يظهر مقداره بعد تحققه من جهة
العباد فالشيء اذا قومه المقومون بقيمة واتفق فيه المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر ان ذلك كان مقدارا في حقه فكذا اذا تعين بتراضي العاقدين
مقدار من المهر والقول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرناه
من غير فرق وهذا امارة الاشتراك فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص
اولى فحمل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل في غيره من المعاني مجازا ممنوع بان هذا اذا تردد
بين الاشتراك والخصوص وهنا قد ترجح جانب الاشتراك بما دل على ان البيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون
بمعنى التقدير حقيقة والمعاني الاخر مجازا ولم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا
طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال مالك لا يجب قد خالف قوله تع لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
فمتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتيع وهو للوجوب وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا
لما فصل بينهما لصدقة التطوع لا فصل بينهما فيها وقوله حقا على المحسنين في الحق الثابت وعلى للوجوب قال تع وللمطلقات متاع بالمعروف حقا
على المتقين انتهى **و قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض
فلا متعة لها بقي المهر او برات وان لم يجب للتفويض فلها المتعة وجه ما ذهب اليه مالك ان صح انه حمل الامر على الندب لا على الوجوب لدلالة قوله تع
حقا على المحسنين وبينهم متاع المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى وفي قوله
يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب انما هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف الحجج
مع ان المفهوم عند من قال بحجيته انما اعتبره بشروط مذكورة في كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد وظاهر ان الغالب حصول
المتعة ممن يتسع فيه الاحسان واما غيره فربما خالف امر الله تع لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم واما ما في الجملة
قوله تع حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله فمتعوهن اذ يقال وجوب الواجب من الاحسان كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته
يب ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امراة ودخل بها ثم طلقها فلو وجها نكاحها في العدة فاذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلق فلها
نصفه وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قول الله تع فنصف ما فرضتم انتهى **و قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
طلقها فله الرجعة في العدة ولو عقد النكاح على الرجعية بدل الرجعة صح وان طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره و
الحكم في المهر ان يتشطر بالطلاق بالدخول بجميع الصور ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الدخول قد حصل في نفس هذه المراة فيجب الجميع ذلك لان
الرجل ما ملك الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول
مجدد وتشطير فيما لو حصل الدخول اصلا انتهى **واقول** لا يخفى ان قد فرض ان المراة قد اخذت في الطلاق الاول حقها من المهر المقرر في النكاح الاول
او ابرات فحتى النكاح الثاني يكون حال الزوج معها كحال رجل اخر نكحها بدله بعد تلك وطلقها قبل الدخول فالقول بالتشطير في الزوج الثاني دون
الاول تحكم غير معقول ويلزم ايضا ما ابو حنيفة انه اذا تزوجت المراة معتدة من الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعدهم وبعد مضي السنين فطلقها قبل الدخول
ان يكون الواجب عليه جميع المهر وهذا ظاهر بطلانه كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان الولية مستحبة ليست واجبة و
اجابة الدعاء اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي الجميع وقد خالف نص الله تع وقوله ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **و قال**
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان وليمة النكاح سنة مؤكدة يجب الاجابة اليها على كل من دعي لانها فرض عين وقيل فرض كفاية وقيل لا يجب
الاكل اما دليل كونه سنة مؤكدة فلقوله ص لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولدوام عمل النبي ص في ولايم زواجه واما ان الاجابة اليها فرض
فلما روي عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله ص قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم
وجوب الاكل فلما روي عن جابر ان رسول الله ص قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك وصح ان الرجل لم ينقل

على ما هو عليه عند من انتهى **وأقول** قد ذكر النووي والشافعي في كتاب الروضة أن في إجابة العرس قولان أو وجهان أحدهما أنها واجبة لقوله في الحديث
صحيح الحاكم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب أنه يستدل للشافعي القول بالاستحباب ثم يستدل له بالحديث الدال على الوجوب ولعله يحمل الأمر فيه على
الاستحباب فيصح توجيه عليه أن حمل هذا الأمر في هذا الحديث على الاستحباب وحمل الأمر في حديث الإجابة على الوجوب تحكم بارد لا يليق بالشافعي ولا
بأصحابه وبهذا ظهر أن المصنف رأى في نقل مذهب الشافعي الأمر على ما هو عليه فإن الظاهر أن القول بالوجوب المذكور في الروضة مجمل الأما في القديم أو في الجديد
أو نقول وقد ثبت أن القول بوجوب الإجابة مذكور في بعض كتب أصحابه كما عرفت فحمل المصنف علم من كتاب آخر لهم أن ذلك القول للشافعي في القديم والجديد
هذا ما ظهر لي عند المسودة ثم رأيت في كتاب التذكرة للمصنف ما يصدق ذلك حيث قال لا تجب الإجابة إلى الدعوة في وليمة العرس عند علمائنا أجمع بل تستحب
وهو أشهر قولي الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة وأما على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فإن الإجابة عنده واجبة قطعا ووافقنا مالك وأحمد
على الاستحباب دون الوجوب لأنه عادية فلم يكن الإجابة إليها واجبة كسائر الدعوات ولأصالة البراءة والقول الثاني للشافعي أنها على تقدير عدم وجوب
اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا اختلاف في وجوب الإجابة إلى الوليمة إن دعي إليها إذا لم يكن فيها لهو
وبه قال العنبري وأبو حنيفة لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال من دعي إلى الوليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج
مغيرا وقال من دعي إلى الوليمة فليأتها وقال من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله وهي محمولة على شدة الاستحباب لأن الضيافة لا تكون واجبة ولما أن مالك
قال الغيرة إذا لا فلا له ما يدعو إلى التقدير بين بعيد أيضا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الثالث عشر في الطلاق** وفيه مسائل
أذهبت الإمامية إلى أن الطلاق المحرم هو أن يطلق للدخول بها الحاضر زوجها معها الحائل حال حيضها أو في طهر قد جامعها فيه فإنه لا يقع وخالف فيه الفقهاء
الأربعة وقد خالفوا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أي لقبل عدتهن فهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن
عمر امرأته ثلاثا وهي حائض فأمره النبي صلى الله عليه وآله أن يراجعها فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيئا وفي رواية عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حائض فقال لي النبي
ما هكذا أمرك ربك إنما السنة أن تستقبل بها الطهر فتطلقها في كل قرء تطليقة انتهى **قال** الناصب خفض الله قوله مذهب الشافعي أن الطلاق المحرم
المسمى بالبدعي أن يطلقها في حال الحيض أو في طهر جامعها فيه وقبل العلم إذا وجب فالطلاق في هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحبت
الرجعة إن أمكنت وأما ما استدل به على عدم الوقوع من الآية فغير صحيح لأن النهي عن الشيء لا يدل على فساده كما ذكرناه في الأصول وأن الشيء يمكن أن
يكون حراما وصحيحا كالصلاة في الدار المغصوبة لأن كل واحد منهما من جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو صريح يدل على الوقوع لأنه أمره
بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج إلى الرجعة ثم ذكر في آخر الحديث أنه قال إنما السنة أن تستقبل بها الطهر فدل ذلك على خلافه وبدعة لا أنه لا يقع
ثم إنه ذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه في رواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر أنه طلق امرأة له وهي حائض فذكر عمر لرسول الله صلى الله عليه وآله فتغيظ فيه رسول الله صلى الله عليه وآله
قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فإن بدا له أن يطلقها طاهرا قبل أن يمسها فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء هذا الحديث بصورته
صريح في أن المراد من قوله طلق امرأته ثلاثا ليستدل به على مذهبه الباطل الفاسد وظهر أنه صريح في وقوع الطلاق البدعي وإن كان حراما انتهى وأقول
المذكور في كتب الأصول أن جمهور فقهاء الشافعية ومالك وأبو حنيفة والحنابلة وأهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا إلى أن النهي يدل على فساد
المنهي وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه أولها أن علماء الأمصار في الأعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في أبواب الربا والأنكحة
والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في المنهاج النهي في المعاملات إن كان راجعا إلى نفس العقد أو إلى أمر داخل فيه أو خارج عنه لازم
كبيع الحصاة والملاقيح وإن كان دالا على الفساد إن رجع إلى أمر خارج عن العقد مفارق له انتهى فقول الناصب أن النهي عن الشيء لا يدل على فساده
لا يصلح دفع هذا المصنف عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب سابقا في مسئلة الصلاة في الدار المغصوبة مما لا ارتباط له بما نحن فيه لأن مبنى تلك
المسئلة على اجتماع جهتي الأمر والنهي وكلامنا ههنا فيما إذا كانت الجهة واحدة هي النهي فقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق وأما ما ذكره
من أن حديث ابن عمر يدل على الوقوع لأنه أمره بالرجعة إلى آخره مدخول بأن المراجعة المأمور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول
ابن عمر في تتمة الحديث فردها علي ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحي الذي يدل على وقوع الطلاق كيف وقوله ولم يرها شيئا صريح في عدم
وقوع الطلاق أصلا وأيضا لو كان اعتراض النبي صلى الله عليه وآله على عبد الله بن عمر وتغيظه عليه في ذلك لمجرد أنه فعل محرما حيث طلق في حال الحيض زوجته
لا لكونه في الرد عليه بنحو قوله الطلاق في الحيض حرام ولما احتاج في الرد إلى تعليم كيفية إيقاع الطلاقات الثلاث أيضا بإضافة قوله إنما السنة أن تستقبل بها الطهر
فتطلقها في كل طهر تطليقة إلى آخر الحديث تأمل وأما ما ذكره من أن قوله إنما السنة أن تستقبل بها الطهر يدل على أن خلافه بدعة
لا أنه لا يقع مردود بأن النهي يدل على فساد الطلاق فساد تلك البدعة ومع ذلك كيف يعارض صريح قوله ولم يرها شيئا صريح في إصابة الذي
قلنا وأن الظاهر أن الضمير المؤنث راجع إلى الطلقات الثلاث ولو كان راجعا إلى الطلقة الواحدة الواقعة المسندة إليه لكان الناصب لكان نحا
نحو الشيخ الدال على عدم وقوع الطلقة الواحدة وأيضا يدل على وجود ذكر الطلقات الثلاث في أصل الحديث ما رواه البخاري في هذا الباب عن ابن عمر
أنه قال حسبت تلك التطليقة انتهى فإن الظاهر أن المراد حسبت الطلقات الثلاث بواحدة ويوافقه ما نقله الشارح القسطلاني عن ابن التين من أنه
قال لم يرو التصريح بأن ابن عمر احتسبت بتلك التطليقة في رواية سعيد بن جبير عنه على أن أباه هو الذي حسبها عليه بعد موت النبي في الوقت الذي أوقع
الطلاق بأن ما ثبت الحديث هو ولم يرد سيا ، عند البخاري وليس فيها التصريح بالرفع ويحمل رواية سعيد بن جبير

الناصب

الناس في عهد الطلاق الثلاث بعد ان كانوا في زمن النبي لا يحتسب عليهم ثلاثا اذا كان بلفظ واحد انتهى فقد اخرجه وعقوده بالكذب والحق
اخرج لفظه بعد الثلاث من البين قال الحافظ وجه الله وجه رب ذهبت الامامية الى انه لا يقع ثلاثا بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك
ثلاثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلاث وليس بحرام وابو حنيفة ومالك يكون محرما ويقع الثلاث وقد خالفوا قوله تعالى الطلاق
مرتان وسال النبي طلقها ثلاثا فقال عصيت ربك وبين على تحريمه فيكون منهيا عنه وروى ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله
وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا فيما كان لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فالزمهم الثلث
وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امراته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله كيف طلقتها قال طلقتها
ثلاثا في مجلس واحد قال انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان اذا
قال لامراته طلقتك ثلاثا يقع الثلث والسنة تفريقها على الاقراء وان طلق ثلاثا فليس بحرام اما دليل انه اذا طلق الثلث يقع ثلاثا لم يرد الا يقاع
من ثلث مرات ولم يرد به ايقاعه مرة واحدة فكيف يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق
مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السني ان يكون مكررا لا ان يطلق ثلاثا دفعة فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا
والثاني ان الطلاق الذي يملك الزوج بعد الرجعة هو مرتان لا الكثرة والمعنى الثاني اقوى لان الله ثم قال بعده فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره واراد بهذا التطليق الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لانه لم يملكها بعد الثلث ولا يفيد
النص ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع عليه الاجماع مع افادة اللفظ فيكون حجة
في الشرع واما ما ذكره من حديث عمر فهو مغير من حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا وليس في الحديث صلا ان عمر طلق وهو بل الوارد ان عبد الله بن عمر
طلق كما روينا قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يرد على صورته والصحيح الصحاح هكذا ان ركانة بن عبد يزيد انه طلق
امراته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله فقال اني طلقت امراتي البتة ما اردت والله الا واحدة فقال رسول الله والله ما اردت الا واحدة
قال كانه والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان فهذا يدل على ان رسول الله
انما رد عليه زوجته بعد التحليف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لم يرد الواحدة تطلق الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قبل منه هذا
لكونه حديث العهد بالاسلام فحسب ان الثلث واحدة فهذا الحديث حجة عليه وهو يجعله حجة له فلا يدري ما عليه مما ذكر من حديث عمر
قال على المنبر كذا وقد ذكرنا وجهه قبل هذا انتهى وقال اقول اما ما ذكر الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فمدخول بانه لا يمكن فيما نحن
فيه حمل اللفظ على مقتضاه لظهور ان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجية فيكون فيما نحن فيه مخالفا بالورود طلاق آخر فيصير ما عدا الواحد من الثلث
فضا عدا هذا لغوا غير واقع عليها وهذا كما اذا قال القائل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب الاول وقع على زيد والثاني والثالث وقعا على شخص
آخر او على الجدار مثلا فلا محالة يحكم المخاطب بكذبه او توهمه او اشتباهه بالجملة المراد من اللفظ لا يحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على
منع المانع من عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم استعمل الكذب او المجاز او توهم فيه وعلى ان لا يدل المحل العقل على خلافه الى غير ذلك ولولا اعتبار
مثل ذلك لوجب حمل المتشابهات كيد الله ويده مثلا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القائل
ضربته ثلثا قياس مع الفارق فليس ما يقتضي الغاء بعض الضربات والا لقلنا ههنا ايضا ان الضربات الثلث واحدة وايضا قال الله تعالى الطلاق
مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلما علم من ذلك ان الاتيان بالطلقات
الثلث يكون بمرار متعددة علم انه اذا اتى بجملة فضلا يكون مشروعا كما ان المشروع في الجماع تسع حصيات متفرقة فلو رماها دفعة لم يكن مجزيا فكذلك
الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الآية فهو مرجوح لما فيه من التخصيص الذي هو خلاف الاصل لا ضرورة الى ارتكابه سوى ارادة تطبيق
الآية على المذهب فيما ذكره في تقويته من قوله ثم بعد ما فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ضعيف فلا يتوقف ارتباط هذا الآية بما قبلها
على ان يكون مفسرا بالمعنى الثاني الذي قال الناصب ان الارتباط على التفسير الاول ايضا حاصل لان يكون حاصل الآية ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع
كرة بعد كرة فان طلقها بعد الكرة الثالثة لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره فيبقى التفسير الاول ايضا ظاهرا في افادة ان التطليق الشرعي تطليقة على التفريق
الجمع والارسال فقوله ارد بالمرتين التثنية كما اشرنا اليه بل التكرير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وكقول امرئ القيس
في ابطال المعنى الذي اختاره الناصب مقلدا لامامه ما قلناه قيل ان ذلك عن الفسطلاني من ان عمر الزم الناس بعد موت النبي بالطلقات الثلاث
بعد ان كانوا في زمن النبي لا يحتسب عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من ان ليس في الحديث صلا ان عمر هو الذي طلق بل الوارد ان عبد الله
بن عمر طلق كما روينا قبل فدفع بان الطلاق هو ابن عمر لا عمر فيقدح في اصل القصة بل يكفي ذكر لفظ الثلث فيه كما عرفت ورواية المصنف انما هو طلقها
بصيغة الغائب المذكر والمؤنث لا طلقها بناء المتكلم مقرونا بضمير المؤنث الغائب على هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون عبد الله بن عمر غاية الامر
ان النبي اجابه على طريقة ان يكون المطلق على سبيل التمثيل ورواية النيسابوري في تفسيره موافقة لمعنى رواية المصنف حيث قال وفي قصة ابن عمر انه
اي عمر قال يا رسول الله ارايت لو طلقها ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك امراتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة فخالف الصواب

حاذر

ما ذكره الله فلو سلم صحته لا دلالة فيه على ما زعمه من ان رده صلى الله عليه وسلم زوجته اليه انما كان لمخالفته على ما قصده من عبارة الطلاق في زمن ابن عمر كانه ان النبي
يقبل منه ذلك اذا حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان الحلف انما وقع بعد تكرر السؤال وايضا قوله كانه ابتدأ انى ما اردت الا واحدة يدل
على انه كان قد سمع ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر ظاهر الاحتياط في السؤال عن النبي فقول الناصب انه كان جديد العهد
بالاسلام غير سامع للمسئلة المذكورة مع كونها تعبدية في الظاهر ان يجب مثل هذا الحسبان وكيف يتمشى هذا التوجيه مع ما مر من رواية القسطلاني
من ان في عهد النبي كان يحسب الثلثة عليهم واحدة مع ما ذكر في جامع الاصول في بل رواية لابي داود في هذا الباب من قوله اعلم ان ركانة طلق امرأته
البتة فجعلها النبي واحدة انتهى فظهر ان حديث ركانة على كلتا صورتي الكون والفساد عجز على الناصب والحمد لله تعالى واما ما ذكره من انا قد ذكرنا وجه الحديث
الذي قاله عمر على المنبر فالظاهر انه اراد بذلك الوجه ما ذكره في حد كلامه من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت انه مخدوش غير موجه في نفسه
ولو سلم كونه متجها في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر لان الحديث صريح في انه كان على عهد رسول الله وابي بكر وسنتين من خلافة
عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بان النبي وابا بكر وعمر في سنتين لم يعلموا مقتضى اللفظ الذي كان واجبا رعايته في حكم الطلاق في شرعا تكرر
ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي واذ ذاك كان محالا حصوصا على النبي علم ان ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي وزيادة فيها ما لم يامر به الله
تعالى ولا رسوله ومن العجب ان نفس الحديث صريح في ان الوجه الذي راه عمر احداث الحكم المذكور هو عقوبته للناس بامضاء ما يستعجلون فيه وان
هذا هو محط طعن الناصب عليه ولناصب بعض عن ذلك ويقول الوجه فيما راه عمر رعاية مقتضى اللفظ وهل هذا الا بهتان او فرار او يريد الطعن عليه
بيانا ما في كتاب الطريف حيث قال انرى عمر كان يعتقد ان الله تعالى كان علما ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان عمر يعلم ان الله تعالى كان يعلم
ذلك وما جعل الثلث الا طلقة واحدة فكيف استجاز عمر بعقله ودينه وشريعة نبيه ان يزيد في الشريعة ما لم يزده الله ورسوله وكيف اعتقد وجعل
اختياره وتدبيره للامة اصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيره وكيف يصح اتباعه بذلك منه وان عمر يعتقد ان الله تعالى كان عالما بذلك ولا عمر الله
ورسوله المصلحة التي عرفها عمر من لزوم الطلاق الثلث فحسب المسلمون بذلك غارا وشنارا ان يكون خليفتهم بهذه الصفات لقد شمتتم والله اهل
العقول والديانات انتهى **قال** الناصب رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب شرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا
وقد خاطبوا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لان الفراق قرب حيث قال او فارقوهن بمعروف يعني الطلاق ولان الاشهاد
على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في ايقاع الطلاق فوجب حمله عليه انتهى **وقال** الناصب حفظه الله مذهب الشافعي انه
لا يشترط الاشهاد في الطلاق وتقدم وفسخ وهو مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان يحمل على الندب
ويكون مخصوصا بمحل المنازعة ثم ان منازعة الاشهاد على الرجعة لم احتياجها الى الشهود عند الاثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة
انتهى **واقول** لا يخفى ان العلة في اشتراط الاشهاد على الطلاق هو التمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعليه من التوارث وغيره لا تصديق
الزوج في دعوى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد ساعد الخصم على ما ذكرنا فقال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسير فائدة الاشهاد ان لا
يقع بينهما التجاحد فلا يموت احدهما فيدعي الباقي الزوجية ليرث فقد يحصل في الاشهاد مصلحة الطرفين اما مصلحة المرأة فلانها بدون الاشهاد
تصير كالمعلقة واما مصلحة الزوج فللتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرهما وللزواج باخت المرأة او بالرابعة فلهذا اصار الاشهاد
شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المرأة فيه مالكة بضعها بلا منازع ولا مشارك فاذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم الامر ولا
يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا لوجب في جميع العقود وهو مما اتفاقا واما ما ذكره من ان لفظ الامر في النص محمول على الندب فمردود
بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار الى غيره من غير دليل واما ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة اهم آه فلعله يشير به الى ما ذهب
اليه الشافعي من ان الاشهاد واجب في الرجعة مندوب في الفرقة وكون ذلك اهم واولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه ان قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم اما ان يكون محمولا على الشهادة في الطلاق بان يكون ضمير اشهدوا راجعا الى المطلقين المفهومين من قوله
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا او على الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنها بالامساك في قوله فامسكوهن بمعروف او
فارقوهن بمعروف لا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما سنبينه ولان احدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين
حتى يقال انه لا يكون حجة وهو احد قولي الاخر الندب والاستحباب وحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل
تعين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى الطلاق وهو المطلوب وهذا احد قولي مقاتل في تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعيدا بخلاف الرجعة لانا
نمنع ذلك ولو احتمل كل منهما بالنظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا بالحمل فالابعد ذكر الطلاق والقريب الرجعة والاقرب الفرقة ولا يبعد
ان يحمل على مواضع ايقاع الضمير الى المحتملات المتعددة فان يتناول القريب والابعد ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل فالحمل على القريب وهو الفرقة كان
احق من حمله على متوسط خلاف الظاهر فينبغي ان يكون ظاهرا ان ناظر الى حكم الطلاق الذي صدر به الاية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا سميت
سورة سورة الطلاق وما ذكره غيره تفريعا عليه تعالى كما لا يخفى على من نظر في الايتين على انه لا يجب الحمل على الاقرب بل لا يجوز مع المنافاة
فلا معتبر في الحمل والرجوع صحة المعنى بدون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه

وتسجوه بكره واصيلا فالتبتل جمع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث انه غير لائق الا بربه دون رسوله مع قربه بحقه علمت ان ظاهر
الامر بالاشهاد يقتضي ان يكون واجبا في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي تابعوه في هذه المسئلة ومن الله التوفيق **قال** المصنف رفع الله درجته
في نهبت الامامية الى ان طلاق المكره يقع وكذا عتقه وسائر العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع
والصلح فانه يقع موقوفا يصح ان اجازها والا بطلت وقد خالف قوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه قال الاطلاق والاعتاق
في اغلاق والاكراه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان قدر على التورية وتركها كما لا يصح
ردته وبيعه ونكاحه وطلاقه واعتاقه وتصرفاته والاكراه شرط مذكور في الكتب ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان
الانفساخ يحصل بنفس الفعل مكرها كان الفاعل او طائعا بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ ههنا ما يكون حقيقة فسخا لا ان الفسخ يكون تابعا
فيه لا فالبيع يكون مما يلحقه الفسخ انتهى **وقوله** اعتراض الخ على ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا في فرقه بين ما يلحقه فسخ
وما لا يلحقه غير موجه حتى يجاب ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة القائلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الفاسخ
مكرها كان الفاعل او طائعا اول المسئلة وعين المتنازع فيه مصادرة على المطلوب ايضا كيف يحصل التفصي بهذا عن ما ذكره المص من مخالفة الحديث
الذي اغض الناصب عن التعرض للجواب عنها عجزا واضطرارا من العجائب هذا الناصب قد نقل في جرحه هذا كثيرا من ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية
وههنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه والى ما شاء ولنذكره ههنا ما ذكره فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرون في هذا المقام فنقول قال
في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار ويعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم
بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعرى عن قضية فصار كاختياره الطائع وهذا لانه عرف الشرع واختيار
اهونهما وهذا اية القصد وعلامة الاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل انتهى وقال بعض الشارحين الخ قوله وقصد ايقاع الطلاق
احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والخبر عند انه كان كذابا
عنه لا يصير صدقا وقوله في حال اهليته احتراز عن الصبي والمجنون وتقرير حجته ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف
الشرع ان الهازل والطلاق اهون الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما في الطائع
العاقل فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته ان يتخلص عما يوعد به من القتل والجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما يقال لو كان المكره مختارا
لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع الشرعي والاجارة وغيرهما وليس كذلك وجهه انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقود واما ههنا فعدم
الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل وهو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل بين المكره والهازل فرق وهو مبطل القياس وذلك لان المكره لا اختيار
فاسد والهازل اختياره كامل والفاسد كالعدم فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان للهازل اختيارا كاملا في السبب في حق الحكم
وهو المقصود من السبب فلا اختيار له اصلا وكان اختيار الهازل ايضا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جابرا
انتهى **وقوله** يتوجه عليه الخ ان عرفان الشرعين فيما نحن فيه واختيارا هو ههنا انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق من الصيغة
والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما قيل في صورة انكار السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يأبى
مخالفة العبد له في امره وليدفع عن نفسه الهلاك فامر بضرب عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه فيزول انكاره ويخلص
من الهلاك فان في هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو لم يحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه وهو ظاهر والحاصل
انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فغير مسلم كما
لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة
الطلاق فضلا عن تصوره كونه اهون واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود بانه ان اراد ان كل من قصد
ايقاع الطلاق في حال اهليته لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نسلم ان ما نحن فيه يتحقق قصد وقوع الطلاق بل المتحقق قصد صدور مجرد اللفظ
لحكمة الخلاص عن القتل والجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجدي نفعا وهو ظ وقياس المكره الى الطائع بجامع علة
دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذا انحصر دفع حاجة المكره في قصد الطلاق وهو ممنوع لانه قد يحصل بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت واما
ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند حقيقة فلا يسمن ولا يغني عن جوع **قال** المص رفع الله درجته ههنا نهبت الامامية الى انه
لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان يوصلها الى المباح قال ابو حنيفة يجوز وقال ابن المبارك سئلت امرأة ابي حنيفة زوجها واثرت عزاقه فقال
لها ان تدعي بزوال النكاح وقال لزوج امرأة قبل امها بشهوة فان نكاح زوجتك ينفسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثمائة وعشرون مسئلة
كلها كفر يعني من استباح ذلك كفر وقد خالفوا النقل فان الله تعالى عاقب من احتال حيلة محظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعله قردة
وخنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت
فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي ص لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان
رجلا حضر عند الحاكم وادعى على فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب وشهد له بذلك شاهدان زور واوهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم بها حلت له
ظاهرا وباطنا وقال ايضا لو ان رجلا تزوج امرأة جميلة فرغب فيها اجنبي قبل دخول زوجها بها فاتى هذا الاجنبي فادعاها زوجته وان زوجها
طلقها قبل الدخول بها وشهد له بذلك شاهدا زور وحكم الحاكم بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للمحتال ظاهرا
وفتح مهام
باطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه **قال** الناصب غفر الله له اقول لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر عن
ابي حنيفة فقد اراد من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال المتوصل الى الحق وامثال هذا يكون في اقوال جميع المذاهب كما لو قال
وفي فم امرأته تمرة ان ابتلعتها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها وتقذف بعضها
وامثال هذه كثيرة في المعاناة وقد اكثر ائمة مذهب الحنفية من امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في جميع الابواب لانهم اذنوا في الاحتيال بافذ الحرام
وما نقله عن ابن المبارك عن ابي حنيفة فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفة اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر بالكفر كفر
واما ما ذكره من حكم الحاكم فهذا مبني على مذهبهم وهو ان حكم الحاكم محلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه محلل ظاهرا لا باطنا ودليلهم على ذلك القول
الاصل من
ساقل عن علي ع انه قال للمرأة التي قامت عليها البينة للزوج فقالت يا امير المؤمنين الشاهدان كاذبان وان كان لا بد فزوجني منه فقال
امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى **واقول** ان الناصب نقل عن ابي حنيفة انه قال بجواز استعمال الحيل المحرمة فنقول الناصب في مقابلة
انه اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما نقل عن امير المؤمنين لو صح لا بد على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي محلل ظاهرا وباطنا
وغاية الامر ان يدل على ان شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما محلل ومحرم ظاهرا وباطنا وانما يدل على انهما محلل ظاهرا لبقيهم
دليل دال على كذبهما فاذن في عدالتهما والمرأة المذكورة وان نسب الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت ع الى قولها فافهم **قال**
الناصب رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة ان كانت حرة فطلاقها ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها
اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج ان كان حرا فثلث طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تع الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الاية وردت في الحرة لقوله تع فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون
الامة فانها لا تملك شيئا وقالت عائشة ان النبي ص قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسئل رجل عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق
الامة فلم يعلم ما يقول له فاشار الى امير المؤمنين ع وكان حاضرا فاشار اليه باصبعه فقال له اثنتان فاجابه عمر بذلك انتهى **قال** الناصب غفر الله
اقول مذهب الشافعي ان يملك الحر ثلث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما والمدبر والمكاتب وحر البعض كالقن ودليله ما روي في
الصحاح عن عائشة ان رسول الله ص قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان جعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المرأة
واما خصوصية الحديث فمحمول على انه اراد نقصه بحرية وهي كانت تحت معتب وهو كان عبدا فلبريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك للطلقتين
ولان الزوج مالك الطلاق وازدياد عدد الطلاق وانتقاصه يجب نقصان الطلاق وكماله بحسب نقصان المطلقة وكمالها كما في الحدود فانها
يرجع الى نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا اثنتين لنقصانه واما ما استدل به على مذهبه من
النص فباطل من وجوه الاول انا لا نسلم ورود الاية في الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على ان الخلع جائز من الامة باذن السيد والسيد مالك
للشيء فيصح الافتداء من الامة الثاني ان جعل الطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي صحة ما لكيته على الامة الثلث لانا قائلون بان الحر يملك على
الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا بحال الحر بالنسبة الى الحرة ويعلم تلك المالكية بالثلث على الامة من باب الاولى الثالث انا قد بينا
قبل ان المراد من الاية بيان الطلاق السني والبدعي فلا يتعلق بهذا البحث وما ذكره من سؤال عمر فانه يدل على ان هذا الاختلاف في ذلك الزمان فاذا
استخرج علم على الجهل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان قول النبي ص طلاق الامة تطليقتان انما يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل
ولا يدل على ان حكم التطليق في اعتبار الثلث او الاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المص على مدعاه واما ثانيا فلان قياسه
ازدياد عدد الطلاق وانتقاصه على ما في الحدود قياس باطل لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق من مسائل الاصول مع انه جار في صورة الطلاق
بل هي اولى فان المرأة التي يقع عليها الطلاق ثلثا كاملا والامة التي تقع عليها طلقتان هما المشابهتان لمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان وانما
الزوج المطلق حرا كان او عبدا يشبه من يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا واما ثالثا فلان منع ورود الاية المذكورة في الحرة منع لفقد
مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه بقوله تع ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا ولبيان الامة بل اولاها
فهذه الاية مبينة لمن يقع عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسندية
اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب البيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض باخذه الزوج وفسره غيره بانه ازالة قيد النكاح بفدية وسمي خلعا لان المرأة
بخلع لباسها من لباس زوجها قال الله تع هن لباس لكم وانتم لباس لهن وكل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع ولعل الناصب الذي خلع عذاره
في اظهار الجهل ان عمل الخلع بمعنى الخلعة التي يستعملها الاعجام في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه من الخلع بضم الخاء مأخوذ

الخلع بفتح الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم فلان خليع العذار اي نزع نقاب الحياء عن وجهه على ان نسبة الامة الى الامة في صورة الاذن ايضا
مجاز لان يفتدي به من العوض ما للسيد وبالجملة الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل مجهول وعينا كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من
كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا بل المكلف به هو مولاها فيتعين ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي
الحرة وليس الكلام في ان الامة لا يمكن ان تصير على قانون اللغة فاعلا للفدية ومن هو له في الظاهر كما هو حقيقة الحقائق اللغوية ولو كان المعتبر في عبارات
الشرع الواقعة لبيان الاحكام التكليفية النسبة الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يضع الولي
الفدية الواجبة في يده فيدفعها الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد استخراج علم على الجهل فيه جهل او تجاهل لان الفهم
انما استدل بحديث سؤال عمر على ان طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه لان جهل عمر اشهر من ان يخفى كما صدر في مطالب
فلا وجه لهذا العذر الباردة من جانبه وان سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسئلة وان عليا عرفه حفظ ماء وجهه عند السائل بتعليم الجواب على
وجه لم يشعر السائل بذلك كما ظهر عن السائل قائلا بانه ما هو من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما بذلك ولم يرد امتحان علي كما زعمه الناصب لكان حال السائل
اولا على استماع الجواب عنه عمر ولما احال السائل على نفسه بالاشارة الى علي مجازا فاقتصر الجواب ليس من اثم الفاعل ذلك الى السائل وهذا واضح عند كل ناظر تجنبه
وفطنة تنبه **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له
اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا ان يقيما حدود الله فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرأة اذا سألت الخلع من الزوج بعوض
فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود فيصح جريانه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق وما استدل به من الاية
فغير صحيح لان المراد انه لا يحل لكم ان تأخذوا من صداق النساء شيئا مجانا على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الاية وآتوا النساء صدقاتهن
نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على اخذ ما تبذله المرأة من الصداق للزوج بطيب الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه
انتهى **وأقول** ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود قياس مخالف للاية التي ذكرها المص فيكون باطلا واما ما استدل به على عدم
صحة استدلال المص بالاية فهو مما يتلى به الصبيان في بلغة القرآن فان الاية التي ذكرها المص من سورة البقرة والاية التي ذكرها الناصب من سورة النساء
فالامر في السبق والتأخر عكس ما توهمه مع ان كلامه يشعر بان الايتين متصلتان من سورة واحدة لان هذا مما ينفعه فيما هو بصدده في مجادلته وهذا
ايضا كذب كما عرفت ويظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من
غير دليل فتأمل **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق كان باطلا
لا اعتبار به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امرأة طلقت وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا طلاق قبل النكاح وقال لا طلاق فيما لا يملك
ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق
قبل النكاح وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امرأة فهي طالق ان فعلت كذا يصح لا لصحة الطلاق قبل النكاح حتى يكون
مخالفا للحديث بل لصحة صيغة التعليق انتهى **وأقول** ما ذكره من ان الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو فرار على ابي حنيفة ومع ذلك غير
معقول لان التعليق المدلول مذكورة في البيع وغيره بخلاف ومتى وهما وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد ما قرن بالتعليق
فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
لم يطلقت وهذا صريح في تجويز الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره المص نعم لا يقع الطلاق عند الظهار القبلية بعبارة صريحة في
الناظمة كما ذكره في الهداية ايضا من انه لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية لانتهى وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب
من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج عن البحث وليس كلام المص فيه **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق
الولي عن الصغير عليه ولا يبرأ بعوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله تعالى الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته ولا بعوض ولا يتعذر فعل وجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان للولي ولاية
ما هو الاغبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض يصح لذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت ولا دل على عدم جواز التوكيل بالطلاق لان الوكيل
المنجز لساق انتهى **وأقول** ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان منوطا بالمصلحة وعدمه وهو الجبر وعدم التكليف متوقع الزوال غالبا
فربما كانت المرأة جميلة مرغوبة وشريفة بحيث لو كان الصبي مخيرا لما عوضها بخزائن الدنيا فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بغبطة الصبي مع قيام
هذا الاحتمال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد ان يكون منوطة بالولي عند تعذر اسنادها اليه
عدم توقع زوال عذره فلو لم يجعل للولي هذا التصرف لزم تضرر المجنون بتقدير استغنائه عن الزوجة وكون مصلحته في مفارقتها والضرر منفي
بالاية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه ان
حديث مشهور لا يثبت خفيه بمجرد قول جاهل مثله انه لم يثبت وما اورده من النقض بقوله الاول على عدم جواز التوكيل بالطلاق فمنقوض

بانه

فان عدم اخذ الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق قد وقع الطلاق حقيقة
بيد من اخذ بالساق **قال** المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر
قد خالف قوله تعالى الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي
ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر وان حلف على الامتناع ابدا او المطلق فيه وان قيد باربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح ان المهلة اربعة اشهر بعد مدة الايلاء لا اكثر منه والتربص يكون لمدة الايلاء انتهى **واقول** المجمل الله تعالى مدة التربص في الاية
المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرأة بذلك بعد تلك المدة ولو بساعة عطية يدل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكم الفئة او الطلاق متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح ان ما ذكره
الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة بحجة يعني ظهور فساده اعني تكلف البيان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى
انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبته الحاكم بالفئة او الطلاق فحل المطالبة بالفئة او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة
محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بانا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولى بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحبه المطالبة
في الاجل وعقب التربص بالفئة بفاء التعقيب قال فان فاؤا اي جامعوا واضاف الى المولى قال فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف اليهم
فوجب ان يقع الطلاق بفعله كالفئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفئة وهو وان لم يكن
ملتزما لكنه في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاثم فلما كان في صورة من يغفر له وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف
نفسه بالسميع لان الطلاق يسمع فلو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي ان يمهل
المولى اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت بلا انحلال يمين وبلا مانع فلها المطالبة بالوطء او الطلاق لدلالة النص
على هذا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه يجعل مدة التربص في الايلاء واحدة لان الله تعالى جعل للمولى اربعة اشهر ولم يزد عليه شيء فالمطالبة
لا بد ان تقع في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فخروجه عن المدة بلا انحلال يقع الطلاق والنص لا يدل على وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب
المستفاد من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** فيه نظر لان الله تعالى لما اوضحنا
سابقا جعل مدة تربص المولى اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء وذلك خلاف ذلك على اتحاد مدة التربص والايلاء وقول الناصب لان الله تعالى
جعل للمولى اربعة اشهر تلبيس وتدليس لا يخفى ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب الحكم المتقدم وتفريعه على الايلاء محال في الظاهر جدا فلا وجه للمصير اليه
بلا ضرورة ومع ذلك لم يقتصر المصنف الاستدلال على مقصوده بذلك بل اصل استدلاله ما ذكره اولا من اضافة المدة الى المولى بلام التمليك وهو صريح
في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص وكذا استدلاله قدس سره بقوله تعالى وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح
في ذلك والناصب لم يتعرض لها فمخالفة النص في جانبه لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الزوج ان ماطل بعد مدة
التربص دافع يطلق عنه السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق
جعل العزم على الطلاق اليه وقول النبي ص الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة في الايلاء
طالبه القاضي بالفئة او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان الطلاق فسخ وللحاكم الفسخ عند تعذر حصول المقصود في غير من المواضع فلها الطلاق
واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه لانه بيان ثاني الحالين وهو حال التطليق لان حال المولى بعد انقضاء العدة اما الفيئة
او العزم على الطلاق والقرآن يبين حاله بعد بيان مدة التربص واما حكم امتناعه عن الحالين فهو معلوم بباقي الادلة لا بالنص واما حديث
الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى من غير ثابت انتهى **واقول** ان كون النص بيان ثاني الحالين على تقدير تسليمه لا يمنع دلالته على انه جعل العزم
على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر ذلك مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في ذلك مما ينبغي ان ينبه عليه ههنا ان اجبار الزوج على احد
الامرين كما ذكره المصنف لا ينافي صحة الطلاق لا يخالف ما مر من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام
ونحوه وما مر مخصوص بما اذا لم يكن بحق فالمنافي لصحة الطلاق حينئذ فانه لم يحكم باجباره عليه عينا بل على احد الامرين وفي تحقق الاجبار على
هذا الوجه بحث **قال** المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد
خالفاه قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل
التزويج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك ان ما ذكرناه من قبل انه من باب التعليق انتهى **واقول** قد مر منا انه لا مجال لجعل ذلك من باب
التعليق بالمحال **قال** المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي بواحد ستين يوما
وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا اعتبر العدد انتهى **وقال** الناصب غفر الله له اقول مذهب الشافعي
انه لو صرف الى احد ستين مدا في ستين يوما لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية واطعم

تعزو

وقبلوه مجازا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين وحقيقته اخراج ما يطعم به الستين ويحصل بالطريقين انتهى **واقول**
يوجب المنع على قوله وحقيقة اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين ظاهر والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل على وصف هو المسكنة
وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فيه تعرض لوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد
حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين **وقال** المص رفع الله درجته في كتاب **واقول** نهاية الوصول ان قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا
جار على ظاهره من وجوب هذا العدد غير متناول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي لان الاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها الحقيقية
ينفي ظاهرها بالنسبة اليها وقال الحنفية انه متناول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد المقصود وهو رفع حاجة ستين
يوما واحدا او تبوا رفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين
مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فتقديره حذف الظاهر
واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في التعويل الواجب عكسه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون موجبا
له فعلم كان يستغنا واما ثانيا فلانا نمنع كون رفع حاجة واحد اكمل في المقصود لا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين بحجر
تبركا بدعائهم فانه قال ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي الله تعالى يستجاب دعائه ويعود نفعه الى الكفرة وقد ايحتمل مثل هذا ذلك في الواحد انتهى **قال**
المص رفع الله درجته **ثم** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون
بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول قدس في كفارة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه
يجعله في حكم صدقة التطوع انتهى **واقول** السبق من الناصب في مبحث كفارة الفطر بما يرتبط بما نحن فيه وما ذكره من ان ابا حنيفة جعل اعطاء
الكفارة في حكم صدقة التطوع فيلزمه احداث حكم بغير دليل وقياس التطوع على الواجب فاسد مع ان الآية التي استدل بها المص قدس سره بل بظاهرها
على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ثم** ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم الستين ما يجب لهم من
الطعام اجزأه وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول مذهب
الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك والتسليط ولا يكفي التغدية والتعشية لان حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل كماله بتمليكه
والاطعام بالتغدية والتعشية هو في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام وهو التمليك لا يسمى اطعاما ويجعل الامر بالاطعام
حجة عليه انتهى **واقول** لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعاما لغيره فلا نم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير
وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف ما يشاء ولو سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدم التكليف به وهو المألوف من تسهيل الشارع في الاحكام
ومن قوله في نظير ذلك من اوسط ما تطعمون الآية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المص رفع الله درجته في كتاب نهاية الوصول ان علماء الامة
ذهبوا الى ان الآية محمولة على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فجوزوا الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود
دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لان اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بالواو المفيدة
لتشريك البعض على البعض وكون الآية بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما اظناه لجواز كون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا
وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال له والجواب ان سياق الآية يدل على ما اظناه لان الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون
في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية ويقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب واعطاهم رضوا وان منعهم سخطوا فالله
رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا اي لكان فعل محمد حقا لانه يعطيها المستحق ومن حصلت فيه الشرائط في قوله انما الصدقات ثم عد شروط
الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرائط الاستحقاق وفرق بين ما اظناه نظر
للشافعي في بيانه فان الاول الى ثم في قوله لا منافاة بين كون الآية لبيان المصرف وشرائط الاستحقاق وبين ما اظناه نظر للشافعي في بيانه فان الاول
لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه انتهى واما ما قاله الناصب من ان الاطعام بالتغدية والتعشية في حكم الضيافة فمردود بان الاطعام في اللغة
اعم من الضيافة ومشابهة احد فردي الجنس للفرد الآخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا تقدح في المقصود على ان ما ذكره يقتضي انه اذا ملك الطعام
لهم والتمس منهم اكلهم اياه عنده في الغداء والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة وبطلانه ظاهر فقضية الجهل منه كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته **ثم** ذهبت الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الخبز وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين وهو ينصرف الى الخبز
حقيقة انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله تعالى لم يذكر هذا الفصل المتضمن لفصل الخطاب لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب
قال المص رفع الله درجته **ثم** ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا وكسى خمسا لم يجزه وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى
خمسا بقيمة الطعام خمسا لم يجزه وان كسى خمسا واطعم خمسا بقيمة كسوة خمس اجزأه وقد خالف قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خيرا بين
الشيئين لا غير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي في الكفارة التخيير انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الطعام
والكسوة قد جعل جنسا فلا يجوز الخلط ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان التخيير متعلق بالطعام والكسوة جميعا فلا التقييط ووجه ما ذهب اليه

ابو حنيفة ان صح انه اعتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى **واقول** شكه في صحته وانسبه الى الحاجبين تعنت كما فعله في غيره من
المواضع يرشد اليه ان ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزئ اطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهذا خلاف
القرآن وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامرين على صحة التبعيض في التوزيع فالصبر اليه يخالف المقتضى الدرق واللغة
واما عند ابي حنيفة فلا تكون حجة الا عنده **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال
ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وخالف قول الله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله ان زوجها لمن الكاذبين والخامسة ان غضب الله عليها ان كان
من الصادقين وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب لانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان
حراما عليها فلا يجوز الزامها بفعله انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الاعراض الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط
عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد ولا يجب عليه وجملة مذهب ابي حنيفة ان صح ان قبل لعان الزوج
ان امتنعت تحضر مجلس الملاعنة تجبر عليه ولا تحبس حتى تحضر وبعد لعان الزوج ليس كذلك والاية ليست حجة عليه لان الاية بيان الحكم بعد لعان المرأة بعد
لعان الزوج لا قبل حضور مجلس اللعان انتهى **واقول** يدل على صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال وبرأيها اي رأي ابي حنيفة
واحمد انه لا يجب عليها الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن اذا لم يثبت زناها قلنا نعم فان لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب
ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد دونه وان صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تلبيس الناصب في نصر ابي حنيفة
ظاهر فان حبس المرأة انما يحتاج اليه المتلفظ بكلمة اللعان لا الحضور في مجلس الملاعنة اذ يمكن حضارها في المجلس جبرا من غير حبس فما ذكره في توجيه
كلام ابي حنيفة من انه اراد ان تجبر وتحبس حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو منع له فبقي الاية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الاية
ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم يؤمن بالله تعالى لكان اسد في دفع الايراد **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا نقص
بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها حاكم نفذ ان ترك الاول وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات
بالله وفعل النبي صلى الله عليه وآله فانه كذلك فعل انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة
والحد وغيرهما الا بالكلمات الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة بأكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر ان حكم الحاكم
محلل ومحرم انتهى **واقول** حكم الحاكم محلل ومحرم اذا كان معصوما واذا لم يخالف النص وان خالف فيضرب به عرض الحائط **قال** المصنف رفع الله
درجته **كما** ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان ابدا اولا بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المرأة فان خالف بطل اللعان وان حكم به
حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا ان حكم الحاكم بخلافه نفذ واعتد به وقد خالفا قوله تعالى فشهادة احدهم
ويدرؤا عنها العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجل عقيب شهادة بلعان الرجل ثم قال والحبس عند ابي حنيفة الواجب بلعانه وانما يكون
بعد لعان الرجل انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يبتدأ بلعان المرأة عن لعان المرأة الرجل ولو حكم حاكم
بالعكس لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق وهذا يكون في حكم المجتهد انتهى **واقول** قد بينا ان ما سبق له من الوجه لا وجه
له وان حكم المجتهد واجتهاده على خلاف النص غير مسموع بل قوله وبولوج سواه **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه
يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطي ولا يكفي قدرته وتمكينه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرته من الوطي دون امكانه وحكى الشافعي عنه ثلث مسائل
الاولى اذا نكح رجل امرأة بحضرة الناس وطلقها في الحال ثلثا والمجلس واحد ولم يحكم بها ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فان الولد يلحقه
ولا يمكنه نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فانه يلحقه وان علمنا انه لا يمكن وطيها بعد العقد
بحال بل لو فلق عليه على الاب بيت حتى يتعذر اليه ومنها مدة خمسين سنة ثم سافر الى بلد الزوجة فوجد جماعة من النسل من تلك المرأة
من الاولاد والاولاد الاولاد فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث اذا تزوج رجل امرأة ثم غاب عنها وانقطع خبره فقيل لامرأته انه قد
مات فاعتدت وانقضت عدتها وتزوجت بآخر فاولدها اولادا ثم غاب حضر الاول فان هؤلاء الاولاد كلهم للاول ولا شيء للثاني وقد
خالف الضرورة في ذلك انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث يلحقه الولد لولا
اللعان وذلك عند الامكان فان لم يكن بان اتت لستة اشهر من العقد او نكح امرأة وطلقها في المجلس ونكحها واحدها بالمشرق والاخر بالمغرب فلا
حاجة الى اللعان وما نقله من المسائل الثلث فاخوذ من الفصول الذي ذكرناه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاقدار والتمكين من الوطي
كاف ولا نظر الشرع الى الامكان ان صح ما رواه عن ابي حنيفة ولا الف الضرورة انتهى **واقول** ان قوله ولا نظر للشرع في الامكان افتراء
على الشرع سيما اذا اريد بالامكان العقلي فقد صرح العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم بان الفقهاء يتحاشون عن فرض
ما هو محال عادي فضلا عن المحال العقلي فاذا اشهد اثنان على زيد بعمل معين مثلا في المصر في يوم معين فشاهده القاضي في ذلك اليوم
بعد ذلك لم يقبل شهادتهما مع انه يمكن مجيئه الى مصر بطريق طي المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام ضروري
عند العقل السليم الذي لم يكن تعثر بها انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الكافر تحت الكافرة اذا مات عنها وجب

عليها

عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف في ذلك قول الله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى **وقال الناصب** خصه الله
اقول لا مخالفة لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين قال والذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى **واقول** اطلاق التخصيص بالجمل وانما
خصه بهم من ذهب الى ان الكافر ليسوا مخاطبين بالفروع ومنهم ابو حنيفة وقد بينا سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال النيشابوري في تفسيره
وقد يحتج بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع والا لم يخص الخطاب في منكم بالمؤمنين والجواب انما خص بالخطاب
لانهم هم العاملون بذلك كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى **وقال المصنف** رفع الله درجته **كو** ذهبت
الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان فان
هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان معتبرا لوقع ولو كان نادرا لم ينقل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
واكثره اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس ولد لاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف يقول ان
الحس والوجدان يحكمان بخلافه ولو كان بخلافه لكان بخلاف قوله انتهى **واقول** ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس لم تثبته ومكابرة لا يخفى
على من حقق الاخبار وتتبع الاثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنة فهو شيء اختراه الحنفية تعظيما لابي حنيفة بل بذلك ان الشافعي
بقي في بطن امه تلك السنين خوفا عن جلالة ابي حنيفة والعجب من الناصب المقلد بقلادة تقليد الشافعي ان يرضى بنقل ذلك مع ظهور انه وامثاله
قدح الشافعي عندهم **قال المصنف** رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك الرضعة
الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله تعالى الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة
ولا الرضعتان وعن عائشة كان فيما انزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فان كانا اقل فلا حرمة ولو حكم الحاكم برضعة او ثلث لم ينقض وحجة ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان
اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب الحرمة والحديث لم يثبت عندهما انتهى **واقول** ما ذكره المص من الاحاديث الدالة على ان
لا يكفي مسمى الارتضاع هي التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيره فان كانت في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالدليل الشافعي
واصحابه الذين انحصر دليلهم في مثل ذلك واما المص قدس سره فقد ذكرها الزاما ودليله التحقيق روايات اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره في
كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة وبه قال عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطاء وطاوس و
الشافعي واحمد في اصح الروايتين عنه واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن وعن النبي صلى الله عليه وآله قال الرضاع ما انبت اللحم وانشز العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام لا يحرم من الرضاع
الا ما انبت اللحم وشد العظم وسئل عبد الله بن سنان الكاظم عليه السلام قال قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلث قال لا الا ما اشتد
عليه العظم ونبت اللحم ولا يستلزم المشقة والتضييق فان اكثر الناس لا يتفكون عن الرضعة والرضعتين ولنا فانه لاصالة الاباحة وروي انه
عن علي وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات ونعم الله اذ لم يجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم
في المهد ما يفطر به الصائم لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يدل
في القليل والكثير وقوله تعالى يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بما روي عن علي عن النبي صلى الله عليه وآله قال يحرم الرضعة ما يحرم الولادة وهو يدل
بتحريم مؤبد فلم يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية لا حجة فيها لانها تدل على الكثرة فانه لا يقال فلان الذي يفعل كذا اذا كان يفعله
مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن علي عليه السلام فان العترة اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب نبيهم وبالتنصيص فيه
باللغات انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا قال ابن هو اكبر منه سنا ان هذا ابني من النسب لم يثبت من الرضاع لم يعتبر
وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبدا له عتق عليه فلو اقر ابن خمس عشرة سنة بان ابن مائة سنة ولده وان بنت مائة سنة بنته وكانا مملوكين
لم يقبل اقراره عتقا عليه وهذا تكذيب بالضرورة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ترى الا الحاق لا يتصور الا بالامكان
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يؤاخذ باقراره وكان له دعوى عدم الامكان فاذا اقر لم يترك المؤاخذة انتهى **واقول** قد مر ان الامكان معتبر في
نظر الشرع والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة يخالف لهما فلا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة على الام
مع حاجتها وفقرها وقال مالك لا يجب ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي صلى الله عليه وآله من ابر قال امك ثم من قال
امك قال ثم من قال ابوك فجعله في الرابعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد والولد والاولاد والاجداد
سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات وحجة ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت موسرة فلا يجب بل يكون التفقة مستحبا انتهى **واقول** ما ذكره الناصب
من التوجيه تحريف وتمويه لما ذهب اليه مالك وخروج عن فرض المسئلة لعجزه عن اصلاح ما ذهب اليه على الوجه المنقول عنه وكفى به عارا و
شنارا ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك كما فعله في اكثر المواضع مكابرة وعنادا لكان اولى من تسليمه وتوجيهه بما ذكره كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله
درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا تسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل لان الثابت في الذمة

قال الامك قال ثم من م

لان

لا يسقط الا بسبب موجب له ومضى الزمان بحسب الدين والله تعالى اعلم الانفاق والتجاب قال او سلف زوجته نفقة شهر ثم مات او طلقها بائنا
لم يجب عليها رد باقي الايام فاثبت لها ما بقي للنفقة من غير موجب وسقطها مع الموجب انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
ان قياس ابي حنيفة النفقة الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس عن اصله كما مر ثم تعيش الزوجة فيما مضى
لو كان بجرد الكسب لكان ما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيشها بالقرض والهبة التي يترصد الواهب عوضها عنها وعلى هذا يشكل الامر عليها كما لا يخفى على الفطن
النبوه **قال** الله تعالى له درجته **الفصل الرابع في الجنايات** وتوابعها وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا
اولياء ها نصف الدية عليه وقال الجمهور لا يرد عليه شيء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى دل بمفهومه على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى **و**
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس واذا قتلت المرأة بالرجل
الرجل بالمرأة فلا شيء في تركتها ولا على وارثها الكل ونقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم انما يعتبر
اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس بالنفس يبطل حكم المفهوم واما ما ذكره من مذهب من رد نصف الدية فمن الخزعبلات في الدين بعقله
وعقل مثاله من الرفضة واما مورد الدية والقصاص تؤخذ من الكتاب والسنة واي كتاب وسنة دل على اخذ الدية في هذه الصورة ثم انه لو استدل
بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم ههنا فمقتضاه عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء باخذ الدية نعوذ
بالله من مذهب باطل متلجلج لا دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى **واقول** قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري
والرازي وكثير من العلماء كما ذكر في شرح العضدي وصرح فيه بان من قال بالمفهوم يجوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف لا سيما ذكر في كتب القوم في
مثاله من مفهوم المخالفة ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه
المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عاما ان النفس بالنفس فتخصص بقوله الانثى بالانثى ويخرج منه قتل نفس الانثى وفي هذا التخصيص جمع بين
الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما او هو المفهوم اضعف اذ لا يشترط التساوي في القوة كما يخص الكتاب بالخبر الواحد قال الفاضل البيضاوي
في المنهاج وشارحه النظامي يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لانه اي المفهوم دليل وحجة يعول
عليها في الاحكام كما ان المنطوق دليل فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فيخصص منطوق قوله تعالى خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد اوصافه
يكون طهورا بمفهوم قوله تعالى اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اذ مفهومه يفيد ان ما دون القلتين يحمل الخبث وحكايته ان المنطوق اقوى من
المفهوم ولا يلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله من مذهب باطل متزلزل الاركان لا يثبت على ما اصله في غير مكان **قال**
الله تعالى له درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قول الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال قيس بن عباد قلت
انا والاشتر الى علي فقلنا له هل عهد اليك رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا لم يعهده الى الناس عامة قال لا الا ما في كتابي هذا واخرج كتابا من قراب سيفه
فاذا فيه المؤمنون تتكافأ دماؤهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انتهى **وقال** الناصب
حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم وقتل الذمي مسلما ثم اسلم
لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سئلت عليا رضي الله عنه هل عندكم
شيء ليس في القرآن فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا الا فهما يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا
يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تعالى والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس لان المراد من النفس ان يكون
معصوم الدم وللوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد وذلك ما روى البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة
الجنة وان ريحها يوجد من مسيرة اربعين خريفا وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمرو انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا
ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعي بقوله والدليل عليه ما روى في البخاري اه على ان دليل الشافعي منحصر في ذلك وانه لم يطلع على ما استدل
به المص من الكتاب والسنة اوز عمان دلالة حديث البخاري اقوى واظهر من ذلك الاول لا يليق بحال الشافعي والثاني مما لا خفاء في بطلانه
فان دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك ظاهر جدا كيف واثبات القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا سبيل واضح
مع انه منفي بالاية وعموم قوله صلى الله عليه وسلم ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا مما لا خفاء فيه ولا يختص الخبر المحذوف في قوله صلى الله عليه وسلم ولا
ذو عهد في عهده اي بكافر حيث كان مخصوصا بالحربي بمنع الافتقار الى الخبر ولا ومنع اشتراط المساواة من كل وجه ولو سلم التقدير ثانيا وثانيا ان ما ذكره من
اعتبار ابي حنيفة لاصل النفس دليل على عدم تحقيقه للاصول وقصوره عن ادراك دقائق القرآن واحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة في قوله تعالى
النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عموما مخصوصات لا يليق لادنى مبتدئ في الفقه الجهل بها لظهور اشتراط
القصاص نفسا وطرفا بالتساوي في الاسلام والحرية وكذلك يشترط في الاطراف التساوي في المحل والصفات فلا تفقأ العين اليمنى باليسرى ولا تصلم

الاذن

الاذن الصحيحة بالشلاء ولا يقلع السن بغير مقابله ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا يوسد العين الصحيحة بالعمياء ولا السن الصحيحة بالسوداء ولا الاذن
الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من الفضائل المستفادة من البيان النبوي وعلم ما شنع ابن حزم حيث قال واما الحنفيون فيقولون ان قتل المسلم بالكافر
خلافا على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم محافظة لاهل الكفر واسبوا التي تحصل اهل الاسلام في اموالهم ودمائهم ولا يقتلون من اهل الذمة من ست الله
جماد بعض المسلمين ويقتلون النفس الذي حرم الله بشهادة كافرين ومن هذا امور نعوذ بالله منها انتهى وقال في موضع آخر ومن العجب اسقاط الحنفية كل العجب
القطع عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل الصليب فان كان لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان قال عابد الصليب من الحرمة ما
يستباح به يد سارقه والصليب باطل من موالاة هذا على ان النبي قد صح ان لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الله تعالى في القرآن اذ يقول ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واذ يقول فنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يأت في قط عن قطع يد من سرق مال كافر
بل امر الله تعالى بقطعه في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى ان السارق يسرق من مسلم ومن ذمي فحتم بالله تعالى انه لو اراد استثناء
سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك ولا نسيه لبينه كما بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر وبالله تعالى التوفيق انتهى وفقه المقام ان وجه ما ذهبت اليه
ابو حنيفة في هذه المسئلة ليس ما اخترعه له الناسب وانتحله بل توجيه ما ذكره الله قدس سره في كتاب نهاية الوصول من ان الحنفية قد نصوا
في قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بانه عطف على العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف
عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي لا يقتل بالحربي فكان لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان الضمير في المعطوف هو المظهر في المعطوف
عليه من القتل والكافر لما اراد ان ذلك الضمير في المعطوف كان مخصوصا في الحربي وجوز تخصيص المعطوف عليه ايضا بالحربي قال قدس سره واجاب
ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصلح له مستقلا فان الانسان اذا قال لا يقتل اليهود بالجدد
ولا النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير المعنى
ولا يقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل ولا يشترط
بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا كلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه قال لا يقتل ذو العهد لكان من
الجائز ان يتوهم ان من قصد منه العهد لم يخرج عن عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد خص بكونه في العهد اذ لو كان تاما
بجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد ولا يفيد حكما
آخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد واذا كانت للتاكيد وكان قوله
ولا ذو عهد يقيد بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يقال ان قوله في عهده يفيد فائدة جديدة وهي ان المانع من قتله هو العهد لانه لو
افاد الاستفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول منع اقتضاء زوال العهد لخروجه عن كونه ذا عهد انما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق
سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لا بد
يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة جديدة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه بمنزلة قوله ولا رجل في عهده في افادة
صفة قد منع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتاكيد لم يتم المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه وجب تخصيص ما تقدم قال
ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام واحد على الخصوص
اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب شرط المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه انتهى **قال** اللهم رفع الله درجتك ذهبت
الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل حر بعبد وقوله
من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا بمدبر ولا بمكاتب ولا بام ولد
ولا بمبعض حر والدليل عليه السنة المشهورة فيه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما قدمناه انتهى **واقول** قد سبق منا ان قوله تعالى
النفس بالنفس وسائر المذكورات معه في الآية عموميات مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر الله هنا بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس والنفس
نفس وقوله تعالى الحر بالحر وقوله لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تعالى النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع التنافي فتدبر **قال**
اللهم رفع الله درجتك ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد قال مالك ان قتله حذفا بالسيف فلا قود وان ذبحه وشق بطنه قتل به وقد
خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل والد بولده انتهى **قال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان لا قصاص على الوالد في الولد والاجداد والجدات بقتل
الاولاد والاحفاد وان نزلوا ووجه ما نسب الى مالك ان صح ان الحذف بالسيف بما لم يقصد به القتل بل التهديد والتاديب في غيره يتحقق القتل
هو النفس بقتل النفس فهو حكم الآية والحديث عنده ما لم يثبت انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تعميم الشافعي ذلك في الاجداد والجدات
محل تامل اذ يحتمل اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لانه المتيقن في مخالفة عموم الآية اذ الجد ليس اباحقيقة كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه
قوي مالك يوجب اخراج المسئلة عما فرضه الله من القتل عمدا الى القتل خطأ او القتل الشبيه بالعمد وليس الكلام فيه فلا يفيد **قال** اللهم رفع الله
درجتك ذهبت الامامية الى ان القتل بالمثقل كالمحدد وقال ابو حنيفة لا يجب القصاص وقد خالف قوله تعالى النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقوله

من

من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب القود اذا تحقق وجب القصاص بشرائطه
سواء قتل بالمحدد او المثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به
القصاص ان يكون قاصدا للفعل الذي يتحقق القتل وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى **واقول** ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة مكابرة على
العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق العمد القتل في المثقل مم والظاهر ان هذا الوجه من استحسانات عقل الناصب ذكره اعانة لابي حنيفة وتعصبا
لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات الخصم باي وجه كان ولنعم ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذه المسئلة بقوله ومن زعم
ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل ان لم يعلم نقضه فليس من العقلاء وان علم فقد دام حرم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في وجه ذلك انه لم
يوجد الجرح بالمثقل وغفل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته ولكن لانه يفضي غالبا الى زهاق الروح والخنق
والصلب والضرب بالدبابيس والعمد انما هو مفض الى ازهاق الروح فلو لم يوجب القصاص لادى الى الخروج والتسليط اولى الغرامة على صفك ما
لا يتم علماء العامة وهذا ايضا قصور مقصود كما لا يخفى **قال** الناصب رفع الله درجته **وذهبت** الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع لم يلتجئ الى الحرم
لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستقاد فيه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله تعالى
ومن دخله كان امنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقول النبي ص ان اعتى الناس على الله تعالى القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم والقاتل بذحلة
الجاهلية ومقوله القاتل في الحرم يعني قود لان القتل المبتداء داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص ايهما كان ولم يخصصه بمكان
دون مكان ولان تاخير الحق اللازم وتاخير القصاص لاجل الحرم كان من باب الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو لا يعد بعض
العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه وما استدل به عليه من قوله تعالى ومن دخله كان امنا فغير صحيح لان المراد من دخله معظما لداعي الحقوق تعظيمه
كان يوم القيمة امنا من العذاب لا ان السارق والقاتل يهرب اليه ويدفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكره من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب
والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم داخل في القاتل
غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فنقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصصه فعلم ان المراد بالتخصيص الذكر بيان عظم الاثم انتهى **واقول**
ما ذكره من ان تاخير القصاص لاجل الحرم كان من باب الجاهلية مردود وما ذهب الى ان الامر كذلك لما روي عن الحسن البصري في قوله تعالى ومن دخله كان
امنا قال كان في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الطومة ثم يدخل في الحرم فيلقى ابن المقتول وابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الاية قال
كان ذلك في الجاهلية فاما اليوم فلو سرق فيه حد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا الكل لا يخفى انه ليس في قولهما خلاف لما ذكره
الناصب لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك الاية واما قتادة فلم يقل من ان اصابه في الحل ما اقيد به في
الحرم فبطل تعلقهم بقتادة والحسن وظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فان ما استدل به الناصب من الاية صريح في ذلك فانه امر من الله تعالى وان كان
مخرجه مخرج الخبر لانا قد وجدنا يزيد والحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا فيها اهل الاسلام فصح يقينا انه امر من الله تعالى واما من
ادعى انه خبر من الله تعالى عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تعالى بما لم يقله كما ان الناصب ضم في كلامه تعالى الاصلاح مذهب ما مر مما لا
يدل عليه كلامه تعالى ولا سنة نبيه ص اصلا وحاشا ان يكون الحرم فضل في الجاهلية يفيد الله تعالى عنه في الاسلام بل ما زاد الله تعالى الحرم في الاسلام
الا تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على عدم علمه بل على جهله بل على جعل ما من الكتاب
والسنة فقد روى ابن حزم باسناده الى ابن عباس رضي الله عنه قال اذا حدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى
يخرج من الحرم فيؤخذ وروي في معناه عدة روايات اخر عنه رضي الله عنه وروى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني حرم مكة قاتل عمر ما
مسته حتى يخرج منه وعن عطاء عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضت له قال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه انما معنى
قوله تعالى مقام ابراهيم ومن دخله كان امنا انما عنى الصيد وهذا مع انه كذب على الله وجرأة على الباطل فضيحة في اللحن لانه لا يخبر في لغة العرب بلفظ من الا
على من يعقل لا على الحيوان غير الادمي وان قال انما هذا في المقام وحده بنص الاية فيجاب عنه وان الله تعالى لا يكلم عباده بالمحال ولا بما لا يمكن و
باليقين يدري كل ذي حس سليم ان مقام ابرهيم حجر واحد لا يدخله احد ولا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابرهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال
قائل ان الله تعالى قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تعالى وبهذا نقول ولا يحل قتل
احد مشرك ولا غيره في حرم الكعبة لمخرجهم منه فان خرجوا وصاروا في الحل نفذ فاعلهم ما يجب من قتل او اسر او عقوبة فان امتنعوا فقاتلونا قاتلناهم
فيه هكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاية قلنا الذي قال هذا هو الذي
قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه كلامه كله حق وعهوده كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه تعالى اخرا بنص متيقن فواجب
علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص ونجمعها ونستثني الاقل منها من الاكثر اذ لا يحل غير ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام
فحين اذ فعلنا هذا كنا على يقين من انا قد اطعنا الله تعالى في كل ما امرنا به ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تعالى في احد الايتين وهذا لا يحل اصلا

اما ما ذكره الناصب من ان القاتل يدخل الجاهلية حكمه انه حكم من قتل في الحرم مبتداء في انه داخل تحت القاتل غير قاتله فلم خصص الاول بالدخول تحت
ذلك دون الثاني فمسألة جدلا لان وجه تخصيص الاول بالذكر انما كان توقف استلزام دليله المطلوب على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم القتل قودا لا
مبتداء وعدم توقف على بيان ان القاتل يدخل الجاهلية انه كان اولى وهذا ظاهر على اني محصل وقد خفي على الناصب لغباوته **قال** المص رفع الله
درجته وذهبت الامامية الى ان في الاذنين الدية وقال مالك حكومة وقد خالف قول النبي ص في كتاب عمرو بن حزم وفي الاذنين الدية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في قطع الاذنين كمال الدية ولعل مالكا لم يصح الحديث انتهى **واقول** صحيفة ابن حزم مشهورة بين
اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك انكار صحته وتوافقها ما رواه علي بن حزم الاندلسي في كتاب المحلى من حديث مكحول في الاذنين الدية وقد روى انه
في ذلك عمل كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم هنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي بن ابي طالب وابن
مسعود وزيد بن ثابت ومعضوا بهم انتهى **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا جنى على نفسه خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد
نفسه كانت له وشبه مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة وان الجناية لا يوجب اخذ مال الجاني انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه عمدا او خطأ فلا يلزم مطالبته ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر
تغريم العاقلة في الخطاء سواء كان الجناية من الجاني او غيره انتهى **واقول** لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك وانما الظاهر بل اليقين ان الغرامة على جاهل
افتى بمثل ذلك مع ظهور بطلانه **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد خالفوا العقل و
النقل من اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا او عبدا ويجب على السيد
بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي ومرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلوة على من يعتقد ان في حقه الدليل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم
الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالاية غير صحيح لان الاية اوجبت الكفارة
في قتل المؤمن وتمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به والدليل القائم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا
فلانه ان اراد بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم ان عصمته دمهما على حد عصمة دم المؤمن فهو ممنوع كيف وقد سبق وفاقا من الشافعي واكثر الجمهور ان الذمي يقتل
بالمؤمن والمؤمن لا يقتل بالذمي وان اراد انه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن واما ثانيا فلان
ما ذكره من ان الاية اوجبت الكفارة بقتل المؤمن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود بان الاية مع قطع النظر عن العمل
بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمي لان قوله تعالى وهو مؤمن جملة حالية وقعت قيدا للحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب الكفارة في الاية مقيدا
معللا بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المص قدس سره **قال** المص رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى انه اذا قتل اسير في ايدي الكفار وهو مؤمن وجبت فيه الدية والكفارة سواء قصده بعينه او لم يقصده وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال
الشافعي ان قصده بعينه فعليه الدية والكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله و
قوله تعالى في النفس مائة من الابل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب لظنه كافرا الزمه الكفارة
وعلى من قتل مسلما ثم في ثياب لم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما لقصد كونه مسلما لانه كان في زي الكفار
فهو يتيقن انه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم في الواقع والاية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عياش
ابن ابي ربيعة حين قتل الحارث بن زيد بن انيسة في المدينة بزعم انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا يجوز له من الاية ولما الحاقه
في النفس التي تكون في دار الاسلام او تكون في دار الكفر وغلب فيها الكفار انتهى **واقول** لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره
الناصب في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كذا الكلام في الحديث المذكور
واما ما ذكره قبح الله وجهه في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بحجة لان فرض المسئلة ان المقتول كان اسيرا في ايدي الكفار فكان رعايته لزي الكفار لا ذنب
له من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذا الفتوى امثاله ان ابا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان طبعه من غير ركون الى عقل
بل ولا قياس والذي يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج
واهل البغي فقتل بعضهم بعضا او اخذ بعضهم مال بعض عمدا فلا شيء في ذلك لا قود ولا دية غلب اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك او لم يغلبوا
ثم قال في رده ما لهذا القول جواب الا انه حكم ابليس والله ما ندري كيف انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا القول لعنه الله ولرسوله تعالى وكيف
انطلقت لسان مؤمن يدري ان الله تعالى امر وناه بهذا القول السخيف فنسئل الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم يسمعوا ما انزل الله تعالى
من وجوب القصاص في النفوس والجراح ومن تحريم الاموال في القرآن على لسان رسول الله ص وهذا قول لا نعلم فيه لابي حنيفة سلفا لا من صاحب ولا
من تابع ونبرأ الى الله تعالى من هذا القول انتهى **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الحلي اذا لم يكن لها زوج فانكرت يكون حملها من زنا
فانها لا تحد وقال مالك عليها وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا والنقل وقوله ادرؤا الحدود بالشبهات

انتهى **وأقول** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحد على الزانية انما يجري بعد الثبوت بالبينة او باقرارها او بما يقوم مقام اقرارها
كترك الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير ووجه ما ذهب اليه مالك انه في حكم الاقرار كترك الملاعنة انتهى **وأقول** لا يبعد ان قياس انكار المرأة
كون حملها من زنا مع علم الزوج الى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الاول في حكم الثاني قياس مع الفارق ويحكم بعضهن ان الملاعنة لا يحتمل سوى
الكذب على الزوجة بخلاف انكار كون الحمل من زنا مع علم زوج ظاهر الحال استكراها حملها على ذلك واستنكح عبدها شبهة كما وقع في زمان عمر
وتأنفت عن اظهار ذلك واستنكح حر انكاح موقت على مذهب من قال بنكاح متعة على مذهب مالك والامامية وتأنفت وانفت عن اظهار ذلك على
ان المروي بالاتفاق ان النبي صلى الله عليه وآله لم يحد ماعزا بن مالك الانصاري الا بعد الاقرار ثلثا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول له لعلك قبلت ونظرت
ونحو ذلك فكيف تحد المرأة الحاملة مع انكارها ان يكون الحمل من زنا تدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى انه اذا اشترى
ذات محرم كامه واخته وعمته وخالته نسبا او رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد وقال ابو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى **وأقول** الناصب خفضه الله اقول ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لقوله تعالى ادرؤا الحدود بالشبهات والاشتراء
شبهة دارئة للحد انتهى **وأقول** كل من كان سليم العقل يعلم ان مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتامل وانصف
ولا تتهم وجدانك **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى انه اذا شهد عليه اربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد شواء صدقهم وكذبهم
وقال ابو حنيفة ان صدقهم سقط عنه الحد وان كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فان الحد اذا وجب بالبينة والتكذيب كان مع التصديق اولى لان الحد
الحجة والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الاربعة انتهى **وأقول** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا تاثير لتصديق المشهود عليه في الزنا
ولا تكذيبه في اسقاط الحد وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لعدم امكان الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار وحيث لا انكار فلا اثبات وهذا
بعيد انتهى **وأقول** بل هذا بعيد من حقيقة الحيث الطاغوت فان خفي على الناصب البهت الذي مقاصده عن يعقوت فليتبع موراوهيه كتبع الصنبور
قال المصنف رفع الله درجته **يد** ذهبت الامامية الى ان اللواط بالايقاب يوجب القتل وقال ابو حنيفة ليس فيه حد بل يعزر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله
من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به لانه زنا بل هو افحش انواعه انتهى **وأقول** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حد اللواط
هو حد الزنا واحكام الزنا من ملاحظة الاحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه جعله في حكم اتيان البهائم فلا يكون
الا التعزير انتهى **وأقول** ليس الكلام في انه لا وجه لما افتى به ابو حنيفة في ذلك بل الكلام في ان فتواه قبيح ووجهه قبيح منه وكيف يكون اللواطة
مع الغلام في حكم اتيان البهائم مع ان اشتهاء اهل اللواطة ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة اكثر من وطي النساء الكواعب وايضا ترك قتلهم ذريعة الى
شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعا فوق لوط ولا ينقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير والميتة وشارب الخمر فان ترك
ذريعة الى شيوع اكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لان قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحارى والاجام غير ممكن والميل الطبيعي الى اكل الميتة و
الدم قليل جدا وشرب الخمر يزجر صاحبه بحد الحد على انه ذات فعل اللواطة بالغة في القباحة غايتها وفيه اهلاك النسل الذي هو اظهر مفاسد هذا
والباقي يظهر بالتامل فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **يه** ذهبت الامامية الى ان الاجارة للوطي باطلة فاذا استاجر امرأة للوطي فوطئها مع العلم
بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجر امرأة ليزني بها فزنا بها وقال ابو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى
وأقول الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوطي بالاستيجار موجب للحد ان قدم عهده بالاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارئة
للحد انتهى **وأقول** قد مر ان الشبهة ماخوذة من الاشتباه فمع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة لا تبقى شبهة دارئة للحد على ان الحدود
انما شرعت حدعا وزجرا للغواة عن الاقدام على تلطيخ فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب على الاباء والاجداد والاولاد والاحفاد فالقول
بدرء الحد ههنا ينافي الغرض الاصلي فان المقصود من الحدود وهو الردع والزجر ينعدم بالاجارة لان معظم الزنا لا يقع الا عند بذل شيء من المال كما
لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان مظاهرة واما ما كان فيه عطاء او استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال ابو
يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد اما المالكيون والشافعيون فهذا هم يشنعون بخلاف الصاحب الذي
لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا اجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك فان قالوا ان ابا
الطفيل ذكر في خبره انها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم هذا ايضا انهم لا يقولون به ولا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا احتجاج لكم في رواية ابي الطفيل مع ان
خبر ابي الطفيل ليس فيه ان عمر عذرها بالضرورة بل فيه انه درء الحد عنها لاجل الثمر الذي اعطاها وجعله عمر مهرا واما الحنفيون المقلدون لابي حنيفة
في هذا فمن عجائب الدنيا الذي لا يكاد يوجد لها نظير ان يقلدوا عمر في اسقاط الحد ههنا بان ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية
بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا وضعا فانه مهر بل صغوا من اقل من عشرة دراهم ذلك فهذا هو الاستخفاف حقا والاخذ بما اشتهوا من قول
الصاحب فاف لهذا عملا انه يرون المهر في الحلال لا يكون الا عشرة دراهم لا اقل ويرون الدرهم واقل مهرا في الحرام مع ان في هذا تطريقا الى الزنا واباحة الفروج
المحرمة وعونا لابليس على تسهيل الكبائر فلا يجوز ان ولا زانية الا ان يزنيا علانية وتاتي من عند عطاء ما درهما يستاجرها به للزنا فقد
علموا الفساق حيلة في ان يحضروا مع بغيهم امرأة شوزانية وصبيا بغا ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤا ولا تقتل عليهم من اجل سره الزانية والصبي

البغاة كلما فعلوا من الفسق خفت وزادهم وسقط الحد والعذاب عنهم وعلوم الحيلة في وطء الامهات والبنات بان يعقد امهن كلما شاء بطاهر
علانية امنين من الحد ثم علموهن الحيلة في السرقة بان ينقب احدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والاخر خارج الدار ثم يأخذ الاخر من
النقب ويخرجان امنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان يأخذ عودا صحيحا كبيرا ويرس مواجيح حتى يسيل دماغه ويموت ويبقى
اثاره من الغور ومن عدم الدية من ماله ويخرج الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة التي لم يعلقوا لها بقرآن ولا سنة وانما تعلقوا فيها بتقليد
مهلك وراي فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المستأجرة بل جرمها اعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجارها لان المستأجرة والمستأجر
على سائر الزنا حرما الاخر وهو اكل المال بالباطل انتهى **قال** الناصر رفع الله درجته **يوف** ذهبت الامامية الى انه اذا عقد على امه او اخته وبنته نسبا او رضاعا
او باحد المحرمات على التابيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يفيد اسقاط الحد بالوطء وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد لان المراد بالشبهة
ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لان الحد يجب على
الزانية اذا لم تكن ثمة شبهة دارئة انتهى **واقول** قد سبق الجواب عن هذا عن قريب في بعض ما نقلنا هناك عن ابن حزم وان هنا ايضا وقد ذكر ابن
حزم احتجاج الحنفية على هذه المسئلة بوجه اخر يمكن ارجاعه الى ما ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا غير اسم النكاح فواجب
ان يكون له غير حكمه فاذا قلتم زنا ما به فعليه ما على الزاني واذا قلتم تزوج به فالزواج غير الزنا فلا حد في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم الفاسد من
سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح اما قولهم ان اسم الزنا غير اسم
الزواج فحق لا شك فيه لان الزواج هو الذي امر الله تعالى به اباحة وهو الحلال الطيب العمل المبرك واما كل عقد او وطء لم يأمر الله تعالى به ولا اباحه بل
نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب آفك متعد ليست التسمية في الشريعة الينا ولا كرامة انما هي الى الله
قال الله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان الى قوله فلله الاخرة والاولى واما من سمى كل عقد فاسد ووطء فاسد
وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل به الى اباحة ما حرم الله عز وجل او اسقاط حد والله كمن سمى الخمر نبيذا او طلاء
يستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمى اليهود والنصارى مسلما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام ونقض عهد الشريعة وليس في المحال اكثر من
قول القائل هذا نكاح فاسد هذا ملك فاسد لان هذا كلام يتناقض بعضه بعضا وان كان نكاحا او ملكا فانه لا يصح حلال طلق ومباح طيب ولا
ملامة فيه ولا اثم وكل ما كان فيه اللوم والاثم فليس زواجا ولا ملكا مباحا اللهم الا كراهة ما هو العدوان والزنا المحض ولا شيء الا فراش او عهر حرام
فان وجدنا يوما ان نقول نكاح فاسد او زواج فاسد او ملك فاسد فانما هو حكاية اقوالهم وكلام على معانيهم كما قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان الفضاء ليس عدوانا
وان مقارضة الله تعالى على الاستهزاء ليس مذموما بل جد حق فصح من هذا ان كل عقد لم يأمر به الله تعالى فمن عقده فهو باطل فان كان عالما بالتحريم
عالما بالسبب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه فتامل **قال** الناصر رفع الله درجته **يوف** ذهبت الامامية الى انه اذا تكامل شهود الزنا
اربعة وشهدوا به عند الحاكم ثم غابوا او ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالفوا قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى **واقول** جواب
الناصب غير مطابق لاثبات الناصر قدس سره لانه اورد الاعتراض على ابي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالشهادة لا في حكمه باسقاط الحد وهو امر جدا **قال**
الناصر رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود في الزنا بعد اجتماعهم لذلك قائمة وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت
الحد ولو شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عندهم مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة وتقدم الى الغروب فهو مجلس واحد فان شهد اثنان فيه بكرة
واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف وعاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تعالى فلم يأتوا باربعة شهداء ولان الواحد اذا شهد لم يكن
قاذفا والا لم يصر شاهدا باضافة شهادة غيره اليه فاذا ثبت انه لم يكن قاذفا كان شاهدا واذا كان شاهدا لم يصر قاذفا بانضمام اخر شهادة غيره من
مجلس الى مجلس اخر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان القاضي يفرق الشهود اذا كان ثمة ريبة ولا يحصل دفعها الا بالتفرق
ان لم يكن ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان في الزنا او في غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى **واقول** لا يشتبه على احد
ان تشنيع المص على ابي حنيفة ههنا من وجوه والناصب انما تعرض لدفع واحد منها وهو حكمه باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان فساده ظاهر
لا شبهة فيه **قال** الناصر رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم يحد الثلثة الباقية وقال ابو حنيفة يحدون
وقد خالف العقل وهو مسئلة البراءة وقوله تعالى فلم يأتوا باربعة شهداء وهذا قذف ورجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال
لو شهد اربعة برجم المشهود عليه ثم رجع واحد قال تعمدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا وقال ايضا لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة وشهد اخران انه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا على المشهود عليه وقد خالف
قوله تعالى فلم يأتوا باربعة شهداء وهو لا علم ما يتوا باربعة شهداء لان كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي شهد الاخران عليه وقال لو شهد

النكاح

كل واحد من الاربعة انه زنى في زاوية من البيت غير الزوايا التي شهدوا بها اصحابه حد بالاستحسان لا القياس وقد خالف المعقول لان كل فعل يشهد
به واحد مصادفا لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهد واحد بالزنا قذفهم لم يحد وقد خالف قول تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في الاحصان وهو خالف عموم قوله تعالى خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام والثيب جلد مائة ثم الرجم ورجم رسول الله صلعم يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم يهوديان انتهى **وقال** الناصب
حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم امتنع الرجم ويحد الراجع لا الثلثة وان رجع بعد القضاء
والرجم لم يقتل الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما عدم
ايجاب ابي حنيفة القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهادة الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما الشهود
الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود بكمالهم ولكن يحد استحسانا
للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مصادفا لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل ابي حنيفة
ان الفعل واحد لان الزنا والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تعيين المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا
حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا قديم فلعله مبني على ان الكفار غير مكلفين بالفروع وهذا على تقدير ان لم يرفعوا امرهم على الشهادة الا يحد
انتهى **وقال** اقول لا يخفى ان ما ذكره اولا من ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الرابع لا في شهادة
الرابع الباقين الذين لم يرجعوا وشهدوا على شهادتهم واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم العدم بل في حكم شبه العمد فمنافي لما
ذكر في تصوير المسئلة من ان الشاهد الرابع قال اني تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين
في مكان البصرة والكوفة اتوا بالشهادة الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فيسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل
ان كان يكفي في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة لم يوجب حده ايضا وان لم يكف ذلك في
تحقق الشهادة المعتبرة في النص فيجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا سترة به وقد نفى ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطأ واما ما ذكره
في مسئلة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة فغير ان مثل هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة
والكوفة فلم لم يفصل ابو حنيفة هناك بايجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكما ناشيا
من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في اول كتاب المنخول في الاصول حيث قال واما الفروج فان ابا حنيفة مهدر رابع اشهد
اسقط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات وزعم انها دارئة للحد من يبغي البغاء بمؤمنة كيف يعجز عن استيجارها ثم يدقق نظره فيوجب
الحد في مسئلة شهود الزوايا اذا اجمعوا في تعظيم الدقيقة هي انهما فهم في قضية واحدة على الزوايا ثم قال لو شهد عليه اربعة عدول بالزنا
فاقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم وجب الحد في الوطء بالشبهة اذا صادف اجنبية في فراشه ظن انها حليلته القديمة واقل موجبات العقوبات ما تحضر
تحريمها والذاهل الخطي لا يوصف فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط في تعيين الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع تحلف
حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة يقول بسقاط الحد من اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر مرارا انه مهدوم واذ قد مر نا بحمد الله
تعالى الجواب الناصب فلا مانع علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع احد الشهود يحد من جميعا حيث قال قال الله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال تعالى كل القاذف البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا لا مرية فيه ان
كلام الله تعالى وكلام رسوله صلعم ان الحد انما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلعم قال ان دماءكم واموالكم
واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا فخبر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يأت نص ولا قرآن ولا سنة صحيحة بحد الشاهد
في الزنا اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القرآن والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون الاحد فله حكم الآخر فهذا
حكم القرآن والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهد واحد بعد واحد فهم واحد ولا يعتبر اربعة
فانه لا قاذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم لو ان الف عدل قذفوا امرأة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين الحد عليهم كلهم حد القذف
ان لم يأتوا باربعة شهداء فان جاؤا باربعة شهداء سقط الحد عن القذفة واما المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد
وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا بلا شك وصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد الشاهدان
والثلاثة اذا لم يأتوا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق
انه لو كان ما قالوا لما صحت في الزنا شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا فعليه الحد على اصله فاذ قد صار قاذفا فليس
شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقرآن في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب
قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس المشاهدة في ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا
وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على اخر بالزنا وهو عدل ماذا هو الان عندكم اشاهد ام قاذف ام لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم

ثالث

ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق وانه شاهد فليقر اذا فاحين نطق بالشهادة من الحال المتنع ان يصير قاذفا اذا امكن في الجواب بثالث فظهر
البين في الحال الكثير من ان يكون شاهدا لا قاذفا اذ الاتكلم بالجلاق الزنا على الشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا اصل الاشكال فيه
ان قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته لانه بحث الامامية في وجوب
القطع لسرقة ما هو ممكن البقاء كالاثمان والجوب والثياب وما لا يمكن بقاءه كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطري قال ابو حنيفة لا يجب القطع الا
فيما يمكن بقاءه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقال ايضا لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح وابسرها المعلمة
وغيرها والخشب جميعه الا ما يعمل منه آنية كالجفان والابواب فيكون معمولها القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يكن معمولا وكل ما يعمل من الطين من
الخزف والفخار والقدر وغيرها ولا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والومبا الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج
فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه
فلا اثر لكون المسروق مباحا في الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدوم لا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين
والشواء والهريسة والجمد والشمع المشعل بل يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة الى ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او معرضا للفساد فلا قطع لكون كونه مباحا
في الاصل شبهة دارئة للحد ولكن كونه معرضا للفساد الاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع لانه الغاية للنص حيث يدل القطع بالشبهة والنص يدل
على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى **واقول** لا يخفى ان تسمية ابي حنيفة امثال ذلك شبهة دليل على انه لم يعرف معنى الشبهة كما مر فلا يليق من مثله
دعوى الاجتهاد وانصف الناظر المتأمل اي شبهة واشتباه في سارقة النباش الذي اسقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي في ذلك احاديث الكثيرة وكون السارق في اللغة الذي يأخذ الشيء خفية وبها خاطبنا الله هو الاخذ شيئا لم يبح الله تعالى اخذه فيأخذه
متملكا له مستخفيا به وكون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا ان الاصل في ذلك ان
ما كان في الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه هذا ما موهوا به ولا حجة فيه اصلا لان الطير مال من الاموال وملك لصاحبه فوجب القطع
فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله صلى الله عليه وآله القطع على من سرق واي فرق في الحجة الاصل وعروض الشبهة بينهما
وبين ما اوجب فيه القطع من المعادن المباحة الاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اي فرق بين المعادن الاربعة المذكورة وبين غيرها من
الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والالماس واللعل ولم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك
في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوهما ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى لو اراد ان يسقط القطع عن مثل
ذلك بل امر الله تعالى بقطعه ايضا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسيأتيك مزيد كلام في هذا فانتظر **قال** المصنف رفع الله درجته **كا**
ذهبت الامامية الى انه اذا سرق كتب الفقه والادب او المصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق
والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا نقب معبر البيت وسرق مال المسجد لم يقطع
وهو خلاف الاية وقال ايضا لا يقطع اذا سرق مال الضيف اذا كان محرزا عليه بقفل وغلق وهو خلاف الاية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان ابقا لم يقطع
وان لم يكن ابقا قطع وقد خالف الاية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الاية وقال ايضا اذا لم يكن له يسار او كانت يساره فاضلة صبعين او ابهاما
لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطعها ثم سرقها بعينها ثانية لم يقطع سرقها من المالك ومن غيره الا في مسألة واحدة وهي انه لو سرق قرطا
فقطع ولبسه فسرقه ثوبا يقطع ثانيا وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة ان كانت قائمة وان كانت تالفة ردها الا اذا سرق
حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه اسود فقطع لم يرد الثوب لان السواد جعله كالمستهلك
وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا يجعله كالمستهلك وقد خالف الاية لانه قال لا جمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم
والقرآن دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل ما يحضر
بينهما رحم محرم بالنسب فلا قطع ساقط بينهما وهو خلاف القرآن وقال ايضا اذا سرق عودا او طنبورا وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف
القرآن وقال ايضا اذا ترك الحمال الاحمال في مكان وانصرف في حاجته وكان على الاحمال زاملة فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان سرق الزاملة
واخذ المتاع من وجوفها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا قصده رجل فدفعه فقتل بالدفع فان كان بالسيف او
بالثقل بيلا فلا ضمان وان كان بالثقل لها او علة الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة
في هذا الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الائمة الشافعية في
كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغييرات واهمال القيود واكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد وهو في كل
واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله شبهة هل هو
شبهة او لا فكل ما ذكره انه مخالف لمذهبه فهو غير مخالف لان الاية قد دلت على القطع والسنة قاضية بدرء الحد بالشبهة ويكون الامر حكما مخصوصا

بالم يكن فيه شبهة فمن رواه الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله تعالى ثم ان تعيين الشبهة من يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد حكم اجتهاده بان
الامور المذكورة شبهة يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من اهل العلم رفع الله درجته بعض القيود
في المسائل المذكورة وتخريج بعضها كذب لنا من عدم تقييده بالدين والخوف عن جادة الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك لاظهره الناس
وابرق به وارعد وملك بن قاب الحنفية يرشد الى ما ذكرناه قول الناصب هنا وقد ذكرها ائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها اه اذ
الظاهر من ذلك عدم تلك القيود وعدم تاثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم
ايضا وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دون
للحد اه فان هذا الرجوع يدل على عدم القيود الدافعة للاعتراض وانما الدافع لها التمسك بان الحدود تدرء بالشبهات فلا لوم على الناصب قدس
سره لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا فلتوجه المنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلف الحدود في
تدرء بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا تحل ان تدرأ بشبهة ولا ان يقام بشبهة وانما هو الحق لله تعالى ولا سرية فان لم يثبت الحد لم
يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرأ بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله
فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك [illegible] من طرق ليس فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا
ما قصدنا ذكره من كلامه وقد فصل في بيان صنعه من تلك الطرق بما لا يسعه المقام ثم لا شبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك
المسائل بمحض اشتباه وجعل له بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله عن كواد العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام فمع وجود
ذلك الخلاف الذي لا يمكن لابي حنيفة التفصي عنه ووقوعه مثل ذلك الاشتباه الذي لا يليق بارباب الانتباه كيف يندفع عنه الاعتراض ولا يكون مذهبه
حقيقا بالاعتراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو معترف في ادعائه ذلك من الله تعالى ورسوله
وسائر العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارق من سرق المصحف ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضة تزن مائتي درهم او اكثر او اقل قال
ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بان للسارق فيه حق التعليم لانه ليس منعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال والفضة
تبع لانها مدخل في بيعه كما تدخل الجلد والدفتان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس اذ لم
يوجبه قرآن ولا سنة ولا اجماع واما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القرآن تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رضي الله عنهم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يتلقونه بعضهم ويقرئه بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ في الاديم واللخاف والاكتاف
والاكتاف فبطل قولهم ان للسارق حقا في المصحف وصح ان لصاحب المصحف منعه من كل احد واما مسئلة سرقة احد الزوجين من الآخر فقد احتجوا فيه
بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع
على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا كلكم راع وكلكم مسئول عن
رعيته وروي بروايات اخر في معنى ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه صلا واما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه وهو اعظم حجة عليهم لانه اخبر ان كل من ذكرنا
راع فيما ذكر وانهم مسئولون عما استرعوا من ذلك فانهم مسئولون عن ذلك فبيقين يدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه واسلم
اليهم ولهم في ذلك كالاجنبيين ولا بد فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة وايضا فانهم لا يختلفون ان على من ذكرنا في الخيانة فيما على الاجنبيين من الزام ردها
خاصة وهم انه وهم اهل تلك الاسماء بعينهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا يتصورون
اتبعوا ولا الانبياء احسنوا وايضا ليس في هذا الخبر دليلا صلا على ترك القطع في السرقة هذا واما مسئلة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في اسقاط
القطع عن الابوين في مال الولد اذا سرقه بقوله تعالى انت ومالك لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنا بامة ابنه لم يحد لذلك
فكذلك اذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه ان يعفيا باه اذا احتاج الى الناس فله في مال الولد حق بذلك وقالوا الولد ومال له حق اذا احتاج اليه وكلف الانفاق
عليه قالوا قال الله تعالى وبالوالدين احسانا وقال تعالى ان اشكر لي ولوالديك قال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تعالى كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما
فيما اخذ من ماله وحده فهذا كل ما شغبوا به في ذلك وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تعالى واما ما ذكروا من القرآن فحق الا انه لا يدل على ما
ادعوا من اسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على اسقاط الجلد والرجم والتغريب في زنا بجارية الولد ولا على اسقاط القود اذا قذف الولد ولا على
اسقاط الحد اذا اخذ الطريق عليه ما قوله تعالى وبالوالدين احسانا فان الله تعالى اوجب الاحسان اليهما كما اوجبه علينا ايضا لغيرنا قال الله تعالى وبالوالدين
احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فان كانت مقدمة الآية حجة لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من
مال الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القطع عن كل ذي قربى وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب اذا سرقوا من اموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهر
تناقضهم وبطل احتجاجهم بالآية وايضا فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحد وبدل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم بنص القرآن لقول الله تعالى
ان الله يامر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود فاقامتها على من اقيمت عليه احسان اليه وانها تكفير وتطهير لمن اقيمت عليه وهم لا يختلفون في
ان اماما لو كان له ابن جائع فسرق فان فرضا عليه اقامة القطع عليه ابطل توبيخهم بالآية جملة وصح انها حجة عليهم واما قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك فحق

ومن الشكر اقامة الله عليها وليس يقتضي شكرها اسقاط ما امر الله تعالى به فيهما والذي امر بشكرهما بارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط
شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تعالى بالقيام عليهم بالقسط وباداء الشهادة عليهم من القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم و
هكذا القول في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الاية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقة من مال الولد ولا في غير ذلك والله تعالى يقول اشداء
على الكفار رحماء بينهم ولم يكن وجوب الرحمة لبعضنا مسقطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالايات المذكورة جملة واما قول رسول الله
ومالك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بايات المواريث وغيرها مع ان من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في ان الاب اذا اخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه
فانه يقضى عليه برده واحب اليه كره كما يقضى بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق عليهما
وعلى ان يعتق اباه فاذا له في مال حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر انهم لم يخالفهم حد في ان الوالدين اذا احتاجا فاخذا من مال ولدهما حاجتهما
بلا اختفاء او بقهر او كيف اخذاه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة بهما اليه ما سرا واما جهرا وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند احد فاخذ
من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه ولا يقضى عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاج اليه مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من ماله
لما يحتاجون اليه ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولون فبطل
ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد ولو زنا بامته لم يحد كذلك اذا سرق
من ماله فكلام باطل واحتجاج على الخطأ بالخطأ بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لاقتص منه ولو قذفه لحد ولو زنى بامته لحد كما
يحد الزاني لا بد لاثبات ذلك من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقي لم يظفر على ادلة ابي حنيفة لتلك المذاهب السخيفة واطلع عليها فهرب
عن ذكرها والتصدي لاتمامها فاسند بعضها الى ان فيه الشبهة الدارئة للحد اعرض عن حال الباقي مع ما عرف من اشتباههم في حقيقة الشبهة فاين
ما تصلف الناصب بقامع قطع قبة ابن المطهر بالعصاب المشتهر مع فراره ههنا وفي سائر المقامات كفرار شيوخه في حنين وخيبر بالحمد لله الذي انجز
وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على نبيه وليه والهما الكرام الى يوم القيام **قال** المص رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية
الى ان كل من وجب عليه حد من حدود الله تعالى من شرب الخمر او الزنا او السرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال الشافعي
لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله تعالى التوبة يجب ما قبلها انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة او الاقرار لم يسقط الحد بمجرد ذلك ويسقط اثر المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن
الشافعي ان قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة يسمع ولا
يسقط الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح مذهبه لا شك انه كذلك والا لم يكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي اني تبت فسقط عني الحد
فيكون في هذا مخلصا عن الحدود وهذا من البدائع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد بانه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت موجب الحد بالبينة
او الاقرار عند الحاكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى ما لم يقم عليه البينة او لم يقر عند الحاكم والاستدلال
بالاية على مطلوبه من الغرائب فان الاية تدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه
الامامية في هذه المسئلة من الغرائب انتهى **واقول** بل المراد شق ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراسخة
قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وان لم يكن راسخا فيها وهذا لا يصح ان يكون مذهبا لمن له قدم راسخ في الدين لان التوبة يسقط الذنب وعقوبة
الاخرة وعقوبة الدنيا اولى وتدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك رواية جبيل عن احد الامامين المعصومين الباقر و
الصادق في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف فليس عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب
بقوله والا لم يكن اجراء الحد على احد قط اه انما يترتب على ما ذكره من اسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في
سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله حسما لمادة
الفساد واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد وايضا ما ذكره الناصب من
النقض لا يتم فهو جار في جميع الحدود بالشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الرخيصة التي خص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا و
غيره يلزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا مخلصا عن الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الاية يدل على قبول التوبة
لزم دلالتها على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه فيما هو حق له يقتضي عدم مؤاخذته اياه في الدنيا والاخرة وكذا الكلام
في الحديث فانه عام كالاية لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل **قال** المص رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد القذف
وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل بالمحاربة واخذ المال فيها والقود استوفى منه الحد واجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة تسقط كلها ويقتل
وقد خالف الاية الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر وان لم يسكر وجب الحد بشربه وان لم يزد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع
الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد فيه وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكر وما عمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو النبيذ وهو
حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح
وان كثر من الشرب فهو حرام ولا حد حتى يسكر

ولا حد فيه وان اسكر وقد خالف قول النبي ص ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال ص كل مسكر
حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يستوفى في كل واحد على الترتيب ولا
يجزي القتل عن الكل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يستجمع جميع العقوبات فيحصل فيه الكل ولا مخالفة للايات لان الايات تدل على وجوب الاستيفاء
فمن اسقط وجوب الاستيفاء فهو مخالف للاية ومن اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للايات وابو حنيفة يجعل القتل
طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الايات واما ما ذكره من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب المشتد
المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده وما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار قط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر انما هو اذا واما مذهب الثلث
فان عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر فعنده السكر
حرام لا السكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ
حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى **واقول** فقد المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا
فان امكن الجمع بينهما من غير مناف كالزنى غير محصن وقذف يجري الاستيفاء في البداءة وكذا الوسرق معها وان تنافت بان كان منها قتل او رجم وجب
البداءة بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها فيبدأ بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعاة ذلك
ايضا روايات كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره الناصب من الجواب فانما نشأ من جعله بمعنى الاستيفاء واستيفاء كل سخيف
من المعاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا القائل حيث قال وروي عن ابي حنيفة انه لو زنى بامرأة ثم قتلها سقط عنه حد الزاني فما سمع بأعجب
من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تعالى سقط عنه حد الزاني وتبرأ الى الله تعالى من
ذلك ونحمله على السلامة منها اكثر او يستحيل انتهى ونظير هذا الفتوى من ابي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنى بامرأة
ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنى بامة ثم اشتراها فتأمل واما ما ذكره الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هو المتخذ من العنب اه فلا
دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما يخامر العقل بالسكر وهو اعم من العنب وغيره ومن المشتد المزبد وغيره وما ذكره من انه لا يحصل
الاسكار قط بدون الازباد كذب صريح لا يصدر الا عن السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث اذا لم يبلغ حد الاسكار فرد وذلك
المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فيحرم قليله حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد اباحة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد
الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلح العطاء واما ما استدل به على ابائه من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا لان من الصحابة
من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلث ايات يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون يشربونها
وتمادوا الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فجعل يقرأ قل يا ايها الكافرون اعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون فنزلت يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحي
بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر وكان بالقليب قليب بدر من الشرى الكلل بالسنام ايوعدنا
ابن كبشة ان سنحيى وكيف حيوة اهله وهام ايجزان يرد الموت عني ويشرني اذا طيبت عظامي الا من مبلغ الرحمن عني بانى تارك شهر الصيام
فقل لله يمنعني شرابي وقل لله يمنعني طعامي فبلغ ذلك رسول الله ص فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب
الله وغضب رسول الله ص فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين
ابي حنيفة الا في ان السكر حرام اه مدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب
اعرض عن التعرض لما ذكره المص من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح ولا حد فيه
وان اسكر وكانه لوفاق عن سكره وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اخذ من الشجرتين وبين ما اخذ
من غيرهما فتأمل **قال** المص رفع الله درجته **كل** وقال ابو حنيفة اذا تلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى النفس بالنفس فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون
عليهم فاخذوها فان وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها بلا قيمة وان وجده بعد القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من صاحبها وقد خالف
قول الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله ص لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يقدم من يستبيح اموال المسلمين على
المشركين بالقهر ويجعلها ملكا لهم ويصيرون بواسطة القتال المحرم عليهم مالكين واحق بالملك من ارادها بالمسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر
والغلبة فكيف يملكه الكافر فانه يكون اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملكه اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يجعل ذلك المسلم فليتق الله من يؤمن بالله و
اليوم الاخر ان يجعل مثل هذا القايل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الاخرة ويعتذر عند الله تعالى بانى قلدت مثل هذا الرجل في هذا الفتوى
المعلوم بطلانها لكل احد انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن والاية ليست بحجة عليه لانها واردة في شان المسلمين المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك
وحقيقة المسئلة الثانية عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالنقل

الى بلاد

الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا تبع الاموال بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنائم والاية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون
حلالا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بعد دخولها في بلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الاية والحديث فتحقق
استباحة مال المسلم حتى يقول عليه التشنيع ويبقى يحتج ويمنع تقليده ويتعجب من حال من يقلده فان هذا امر اجتهادي ليس بخارجة من قوانين
الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باستباحة مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه او لم يرتفع
فذهب الشافعي ومن تابعه بعدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى جعل للكافرين على المؤمنين
سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه الكفار ارتفع العصمة
بالنقل وله على هذا الحكم دليل قوي متقنة مذكورة في كتب مذهبه تبعا في الهداية وامثال هذا من باب الاجتهاد ان وجدنا وقوع الخطاء في هذه
المسئلة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطاء فكيف يحكم على استحالة تقليده ويزعق ويضطرب كل هذا ليس الا للجهل بمسالك الدين انتهى واقول
فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل لم يثبت بما سبق في مباحث اصول الفقه مردود
بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم ينظر
ابو حنيفة الى الفرق مع ظهوره من قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الانفال
من حاشيته على الكشاف ان في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم ارتد
ثم اسلم لم يسبق عليه ذنب لان المراد الكفر الاصلي انتهى واما ما اورده عليه الجامي البليدي القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لان
وضع الفعل للتجدد فالمعنى للذين حدث منهم الكفر كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين وجد منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى فساقط
جدا اما اولا فلان ابا حنيفة مستدل بالاية لا الفاضل التفتازاني مانع فما اورده البليدي من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الادب
واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى للذين حدث منهم الكفر فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلي ايضا موجود
حادث وان اراد به الحدوث شيئا فشيئا فمع الكفر الاصلي والارتداد سيان وفي ذلك ايضا مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس معتبرا في مفهوم الفعل
وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحدوث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تعالى ولم يحكموا بمال المسلم للكافر الجاحد
والغاصب الفاسق اذ يقولون ان كراء الدور المغصوبة للغاصب حلال له لكان اولى بهم من التشريع في دين الله تعالى بارائهم المتفننة التي لا تساوي جميع
كلب الثاني ان اصل ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر لم يكون تلك الاموال مبنيا
على قياس في ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يملكونها ويبطله ان استيلاءهم على اموال المسلمين واخذها
عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك فيما اخذوه منا وبالجملة استيلاؤهم علينا محظور
ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما قاله من ان ابا حنيفة على هذا الكفر لا دليل قوي متقنة مذكورة في كتب
مذهبه سيما في الهداية مدخول بان اول ما فيه انه لو كان له دليل كذلك فالويل على امام الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ما له
من الادلة المتقنة على مطلوبه فالظاهر ان وصفه اياها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي ملاحدة الموت بان لهم بزهاقا
قاطعا خوفا منهم فان الناصب قد الف هذا الجرح حين كان في ديار الحنفية بما وراء النهر بل بمشاركتهم وليس خوف الشافعية منهم هناك باقل
من خوف الشيعة منهم فقد حكي في المشهور ان سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى الى رجل فقتله اهاليها بعد زمان قليل ولما
اعترضوا عليهم بذلك اجابوا بانه قد خرج شافعيا ثم ما اشار اليه من الادلة المتعددة فلا على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع كتبهم وانما المذكور
في الهداية وغيره دليل واحد وهن من بيت العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سريرة المقال
فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء
محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض دليلا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك
رفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة مبنية على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع واذا زالت المكنة عادت
كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على الحل حالا ومآلا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامته تفوق الملك وهو
الثواب الاجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى وهذه ظاهرا اولا فلان كون ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ثم قوله لان العصمة تثبت على
منافات الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله على ما في العناية والكفاية ان العصمة في المال الكل من يثبت له من المسلم والكافر انما تثبت على
خلاف الدليل فان الدليل وهو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما لاخذ انما يثبت العصمة لمن خص
هو به بسبب من الاسباب بشراء او ارث وغيرهما لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به فلو لم يكن هو مخصوصا فارغا عاجزا في الانتفاع فاذا زالت
المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش انتهى وفيه ان الاية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تعالى
خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون للضرر كخلق السموم بان يرغب العبد التصرف فيها في التصرف بدون اذن منه تعالى فيقع في ورد العقاب ولو سلم فلا يدل

على ان خلقها لم للتصرف فيها بالملكية ولم لا يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق بروائحها والتلذذ بمشاهدتها ولو سلم فنقول الدرهم قابل جميع
ما في الارض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع فيكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل بالضرورة
والدليل المنفصل ليس الا البيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها
فكما لا يدل الاية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب القائلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وقد اندفع بهذا ايضا ما ذكره في دفع قول
الشافعي المحظور لا ينتهض دليلا للملك آه بقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا آه فان مبناه على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره مباح في نفسه
للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه **الرابع** ان ما قاله من ان هذه امور اجتهادية آه لو سلم فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان
يبنى اجتهاد الائمة وسوسة مجردة لو قالها صبي لوقع الناس من فلا احد لو جب التهويل ضربا بالنعل والسوط على انا لا نم اجتهاده كما لم يسلم ايضا ابو المعالي
الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم يكن له قدم متمكن في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم
الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما صار اليه امره الرأي والاستحسان وكان ذا فن واحد وكان بغيضا لاعربيا انتهى وايضا من يجتهد مثل
هذا الاجتهاد ويكثر من امثاله فهو لا يصلح لان يعد في عداد المبتدئين فضلا عن المتمكنين في الاجتهاد وفضلا عن المجتهدين على الاطلاق
كما يدعيه اصحابه له ولو كان هذه اجتهادات صاحبها مجتهدا لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة
في التشنيع على ظهر نظير هذه الفتاوى حيث قال في بحث اللقطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قرشيا لو لحق بدار الحرب مرتدا لهو وامرأته القرشية مرتدة
فولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروي عن ابي القاسم ما عن مالك واما
على ما عرف من اصل مالك ان اهل دار الحرب لو صاروا ذمة سكانا بيننا وبايديهم رجال ونساء من المسلمين احرار وحرائر اسروهم وبقوا على الاسلام
في حال اسرهم فهم مملوكون لاهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤا هذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد اخبرني محمد بن عبد الله البكري
الذهبي وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم انه يغتنى ان التاجر والرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوه اسيرا من احرار المسلمين و
حرائرهم عطية فهم عبيد واما له يطاء ويبيع كسائر ما يملك شاه وجه هذا الفقه من اتبعه على هذا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كه** وقال
ابو حنيفة اذا اسلم الحربي وله مال في يده المشاهدة احرزه فاما اموال الغائبة عنه والارض والعقار وغيرها مما لا ينقل ولا يحول فانه لا يحرزها بل يجوز
للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصم بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله امرت ان اقاتل الناس
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله
فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو
ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه وكذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى **واقول** العندايات المجردة عن الدليل لا يمنع ولا يغني
من جوع ثم لا يحصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الانفصال عن
الكلام في الحمل المنفصل **قال** المصنف رفع الله درجته **كو** وقال ابو حنيفة اذا سبي الزوجان الحربيان وملكا لم ينفسخ النكاح وقد خالف قوله والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم الزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين والاسباب نزول الاية دل عليه روى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله
سرية قبل الاوطاس فظفروا بنساء فنالوا منهن كراهية ان يحملن من ازواجهن فنزل قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في بيان الزوجات اذا
سبين وملكن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الاية لا يدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا
معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو اسلما معا لم يجز اقرارهما على النكاح
والحال انهما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم الاية يدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها الزوجات فيجب
ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزوج ولا يكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الاية عامة شاملة لصورة التي حكم فيها
ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره في شان النزول من قول الراوي لا جل ازواجهن
لا ينفي عدم سبي الزوجين معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما مسئلة
اجماعية قد شرعت لاجل حرية الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما
من قوله لان استثنا المملوكة باليمين من المحصنات آه فظاهر البطلان لبطلان المقدمة المأخوذة فيه لقائله بان المرأة لا تكون محصنة بالتزوج اذا
حكمنا بفسخ النكاح ذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزوج والمرأة المزوجة المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت
فرجها بالتزوج وان لحقها فسخ الزوجية بالسبي بالجملة والاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما **قال** المصنف رفع الله درجته
كز وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالفا
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلاة
وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين
اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا يؤخذ الا

من المجوس

من اليهود والنصارى والمجوس لان عمر لما اخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر وان صح ما روي
عن مالك وابي حنيفة فانهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا اصلا لشبهة كتاب المجوس بل يجعلونها اما فالكل من طلب الذمة والاية لا يكون حجة عليهم
لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في الصحاح
عن بريدة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فعليهم الجزية فان
ابوا فاستعن بالله وقاتلهم وهذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه كانت مبعوثة الى المشركين
انتهى **واقول** ان التشكيك الذي دل عليه بقوله ان صح بمجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المص في هذا الكتاب كيف وقد صرح في اوائل
باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه خروجه هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه يقول ان القتال
واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب
الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم آه ويشهد بصحته ما نقله المص عن ابي حنيفة ومالك معا كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث
قال ولا يقبل من كافر الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط وانهم ان اعطوا الجزية
اقروا على ذلك صغارا وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء وتقر جميعهم
على الجزية وهذا باطل لقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تعالى عربيا من اعجمي في كلا الحكمين صح انه اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف
رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب ثم يؤدي اليكم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لانهم لا يختلفون
في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه انما سمى اداء الجزية بعض العجم كلكم و
بين الله تعالى من هم وانهم اهل الكتاب فقط وقالوا قال تعالى لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب اوثانيين يكرهون على الاسلام وان المرتد
يكره على الاسلام وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم اكره مشركي العجم على الاسلام فصح ان هذه الاية ليست على ظاهرها وانما هي فيما نهانا الله تعالى ان نكرههم اهل الكتاب
خاصة انتهى كلامه واما ما ذكره الناصب من ان الاية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازها عن غيرهم فمدخول
بان ما وقع في الاية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيصا بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الاية مجرد التخصيص
الذكري بان قال تعالى قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من
رواية الصحاح فظني انه من موضوعاته وتحريفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه بجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم الناصب
السراية اليهم نادرا مع ان الحكم بالندرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها تارة وبجاهرها اخرى فتامل **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الخامس
عشر في الصيد وتوابعه** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لم يحل له اكله وقال الشافعي يجوز وقد
خالف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط التسمية في الذبح ولا
النية ويستحب تسمية الله تعالى عند الذبح والاية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسره ابن عباس الميتة فان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر
اسم الله عليها لانه مات حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة
عليه الاية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى **واقول** لا نسلم رواية ابن عباس في شان
نزول الاية شيئا من ذلك فضلا عن ذهابه اليه وانما المسلم روايتهم عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون تاكلون ما تقتلون ولا تاكلون ما يقتله الله
ولم يدعوا تفسير ابن عباس الاية بذلك كما يرشد اليه لفظ في تفسير فخر الدين الرازي لهذه الاية واما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج بالاية علينا
فمردود بان الاية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايضا ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الاية المذكورة
بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال على التخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وقوله في اخر الاية المذكورة وانه لفسق فانه لا حرج الناسي
من الحكم لان النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا مرفوعا
في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وايضا يجوز صلوة من تكلم ناسيا وصومه من اكل فيه ناسيا اذا الفرق **قال** المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا بعد تذكيته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه و
قال احمد يجوز بالجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب شرط اذا كان معلما كما في الحلية والدليل على ذلك
ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه و
ان ادركته ميتا قد قتل ولم ياكل منه فكله وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتلا فلا تاكل فانما

اصطاد على نفسك وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتلنا فانا نأكل فانك لا تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد اذا
قتله الكلب والمراد من التكلب في الاية التعليم والتعليم لا يوجب ان لا يقتل الصيد لان الصيد قد يقتل عند ان لم يقتل بل المراد ان لا يأكل منه وهذا
الرجل بهذا الفهم والعلم في الحديث في مغاني كتاب الله ينسب مثل الشافعي بالخطاء انتهى **واقول** مراد المص قدس سره انه لا يجوز اكل ما صاده
الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلثة انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه فانه صريح في الجواز قبل التعليم وهذا ايضا
قال ما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المص بالاية انها دالة على اشتراط التعليم بالفعل وحين
ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الثلثة وبهذا ظهر وجه فهم الناصب الشقي واعوجاج فطرته وانعكاس ما اتى به من التشنيع اليه والى ائمته
والحمد لله تعالى **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه لا يحل اكل السمك اذا مات حتف انفه قال مالك لا يحل حتى يقطع راسه قد خالف
قوله تعالى احلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد
للحديث وان صح ما رواه عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالاصل انتهى **واقول** ان المص قدس سره انما نقل هذه الاقوال ونظائرها
من كتب قدماء اصحاب الفقهاء الاربعة كاختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا ينحصر فانها لا
في ديار الغربة حتى تذكر جميع ما ورد الناصب في صحة ما نسبه المص الى قائله والمتتبع يعلم ان امثال هذا المتاع السقط غير قليل في سوق حماقتهم ودكان نقائصهم
حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلنذكر له مقام ما ذكره المص عن مالك صح عن ابي حنيفة
امامهم الاعظم اقوالا يذهل بها اولياء الناصب الجالك عن قباحته وانسبه المص الى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه يحل
اكل ما مات من السمك وما جزر عنه الماء مما لا يطفو على الماء مما مات في الماء حتف انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها فان ضربه حوت فقتله
او ضربه بطائر فقتله او ضربته صخرة فقتلته فطفا بعد كل ذلك فهو حلال اكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء
ان كان الراس في حد خارج الماء اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان كان الذنب في البر من مؤخرها النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذنب في البر اكثر من
النصف حل اكلها وهذه اقوال لا نعلم على احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقرآن والسنن ولاقوال العلماء وللقياس المعقول لانها تكليف ما لا
يطاق مما لا سبيل الى علمه هل مات وهي طافية فيه او مات قبل ان يطفو او مات من ضربة حوت او من صخرة مهدمة او من حتف انفها ولا يعرف
هذا الا الله تعالى او ملك موكل وما ندري لعل الجزر لا سبيل لنا الى معرفة ذلك ام يمكننا علم ذلك لان فيهم غواصون بلا شك قال الله والشياطين كل بناء
وغواص ثم لا بد للسمكة التي يشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة التخفيفة من مساح مذقع يذرع ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم يلقيه
الناس لعله كان اكثرها في الماء ثم اوردتها الامواج فيا لله وللمسلمين لهذه الخرافات التي لا تشتبه الا بتطاب بر المجان لاضحاك سخفاء الملوك والله
المستعان واما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك فقد انه صح اشهر من ان يعذر منكره ولا نسلم ان الاصل في حل السمك قطع راسه
وكيف يدعى هذا مع عدم اعتباره في حل البعير بما قتله الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب في تحقق الحلية قطع الراس لكان لدعوى الاصالة في ذلك
وجه ليس فليس **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبي وان يقول اللهم تقبل مني هذا الذبيحة وقال ابو حنيفة
يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا وتذكر معي وروي ان جبرئيل قال
للنبي ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال علي ذبيحة بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن امة محمد انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي عند الذبح بل يستحب ذكره وعند ابي حنيفة انه يكره واستدل عليه بما روى
البيهقي ان النبي قال موطنان لا اذكر فيهما عند ذبيحة وعند العطاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى **واقول** بل الحديث موضوع ومع
كونه موضوعا مدفوع بعموم الاية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا لعمومها اصلا وهو ظ **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار ياكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع ولا الشبع ان كان في بلد وتوقع الحلال
قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع فله الشبع وقبل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق وهو
ما ذهب اليه مالك لان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى **واقول** ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد
من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما نحن
فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم في ما نقله عن امام الشافعي من انه اذا كان في بادية وخاف
ان لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع هال وخلال الظهور انه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا ويأكل منها
في الطريق عند ظهور ضعف السد الرمق مرة بعد اخرى **قال** المص رفع الله درجته **الفصل السادس في الايمان**
وتوابعها وفيه مسائل **ذهبت الامامية** الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ثوبا لم ينعقد وقال ابو حنيفة المقام عليها طاعة ولا ازم
وقد خالف قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به

مؤمنون قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك انتهى **وقال** الناصب حفظه الله
ما قول مذهب الشافعي لو حلف ان لا ياكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في انه يمين طاعة او كراهة والاصوب انه يختلف باختلاف الناس وقصودهم
فمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا يسترسل في الميل الى المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما احل الله او التزيد بما
جعل الله له فيه مساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب ابي حنيفة والا فاي ليست بحجة عليه لانه تقييد الاباحة وهو لا يقول بعدم اباحة
الطيبات في حد ذاته بل التلذذ لصاحب الوقوع في المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى **واقول** ليس المراد من التحريم في الاية
مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعم كف الناس عن التلذذ بها كما يدل عليه شان نزول الاية وما صرح به المفسرون من ان الاية دالة على ان الزهد
والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها تناول الطيبات والمستلذات الحلالة فلا تقييد التزيد الذي اتى به الناصب المردود وحكم بكونه
اصوب واما قوله ان الاباحة لا تقييد الا الاباحة فمدفوع بما ذكرنا من انه يفيد ندبية الطيبات ولا اقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب
والمباح الذي يكون فعله اولى فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا قال استلك بالله او اقسم عليك بالله لم يكن
يمينا وان اراد به اليمين قال الشافعي ان اراد به اليمين صارت يمينا وان لم ينعقد على فعل الغير فان اقام الغير عليها لم يحنث وان خالف حنث الحالف
ولزمته الكفارة وقال احمد الكفارة على المحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على اصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فان الفاعل
مختار في فعله انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو قال لاخر استلك بالله او اقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد
الشفاعة او يمين المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان شفاعة واستحب ابر المقسم فان لم يفعل وحنث لزم الكفارة
والذي يلزمه الكفارة وهو الحالف كالمحلوف عليه خلاف الاحمد اي مخالفة في هذا للعقل انتهى **واقول** مخالفته ذلك للعقل السليم ظاهرة لانه
اذا قال لغيره استلك بالله لتفعل او اقسم عليك في نحو ذلك فليس يمين المفاسدة فالعقل الحاكم باصالة البراءة وانا طة المسببات باسبابها الظاهرة يقضي
بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق القايل اما في حقه فلانه لم يوجد منه لفظ ولا قصد اما في حق القايل فلان اللفظ ليس صريحا في القسم لانه عقد اليمين
لغيره لا لنفسه نعم يستحب للمخاطب ابراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب ان النبي امر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنايز وتشميت العاطس ورد السلام و
اجابة الداعي وابرار القسم ونصر المظلوم واذا لم يفعل فلا كفارة على احد هما وبالجملة قول الشافعي ان قصد به يمين نفسه كان يمينا مقدمة ممنوعة لا بد
لبيانها من دليل وكذا قوله وان اطلق كان شفاعة وان لم يتعلق غرضنا هيهنا بنفيه واثباته فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية
الى ان لغو اليمين ان يسبق لسانه اليها من غير ان يعقدها بقلبه كما اذا اراد ان يقول بلى والله فسبق لسانه الى قوله لا والله ولا يجب بها كفارة وقال
ابو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو سبق لسانه الى
اليمين ولا قصد كقوله عند غضب او لجاج وعجلة او وصلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه الى غيره ووجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة انه محمول على حال القصد انتهى **واقول** هب ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه حمله على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على
احد الضدين على الضد الاخر لان سبق اللسان المفسر به يمين اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام ابي حنيفة
عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بان الفعل الحقيقي لا يعدم الا بالسهو والاكراه وكذا الاغماء والجنون فيجب
الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه لا يجزي في الكسوة الخف والقلنسوة وقال الشافعي يجزي
وقد خالف قوله تعالى او كسوتهم ولا يقال لمن اعطى غيره قلنسوة انه كساه وكذا الخف انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجزي
المرقع والمكعب والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والنكة فما نقل عن المذهب فهو على رأيه على الافتراء في المذهب **و**
اقول ان المص نقل اصل مذهب الشافعي لا المعتبر في المذهب بين اصحابه حتى يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول باجزاء القلنسوة في كفارة
اليمين الى الشافعي والاوزاعي وسفيان الثوري وابي سليمان واختاره هو ايضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن الحصين ان رجلا سئل عن الكسوة
فقال له عمران ارايت لو ان وفدا دخلوا على امير هم فكساكل واحد منهم قلنسوة قال الناس انه قد كساهم انتهى ولعل مراد المص ايضا نسبة الشافعي الى القول
باجزاء القلنسوة فقط لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا اخر ذكرها عن الخف وحد الضمير وقال يجزي ولم يقل يجزيان هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن
حزم بما رواه عن عمران لان قول الصحابي بمجرد كونه صحابيا ليس بحجة كما مر تحقيقه في مباحث الاصول **قال** المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى
ان اذا قال لا سكنت هذه الدار حنث باقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث الا اذا اقام يوما وليلة وقد خالف العرف في ذلك والايمان مبنية
على العرف اللغوي والعرف الاصطلاحي والشرعي والكل منها هي **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد
يتطرق اليه التقييد والتخصيص بالنية فان كان له معنيان او اكثر ونوى احدا منها حمل عليه وان اطلق رجع الى الحقيقة ثم الى المتعارف ولو حلف لا يسكن هذه
الدار او القرية او البلدة او لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها فمكث ساعة بل اقل حنث وان اخرج اهله ومتاعه ووجه ما ذهب اليه مالك ان السكون
والاقامة لا يحصل الا بزمان معتد به واقله اليوم والليلة انتهى **واقول** القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به بل اقله اليوم والليلة مكابرة ظاهرة
وعطف الاقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر اذ الكلام في السكون لا في الاقامة التي يتبادر منه السكون زمانا يعتد به **قال** المص

رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه وحده حنث لان لم ينتقل بالمال والعيال وقال مالك لا يحنث
بنفسه وبالعيال دون المال وقال ابو حنيفة ينتقل بالعيال والمال وقد خالفا قول الله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم
ان من ترك المتاع خرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن زوجته
وولده في المكان فقال اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يسكن هو معهم ثبت انه ساكن في مكان آخر وان كان عيال ولده في
غير ذلك المكان انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار وخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث
ولو حلف لا يسكن دارا فانتقل اليها منفردا عن اهله ومتاعه حنث لان السكون يحصل بالانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه
مالك انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمى المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله والاية لا يكون حجة
على ابي حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال ولا يدعي ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا لصاحب المال حتى يكون الاية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة
لشخص يجب ان يكون فيها شيء من ماله ولا ينعكس كليه حتى يلزم ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال
هذا وهو يدعي انه عالم بالمعقولات وكذا الاية الثانية لا يصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى **واقول** ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال
آه توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المص حيث قال فمن لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه حتى يحنث بتوليه
بقي انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من باب تدقيقه في المعقولات غير معقول **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل
دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف اذ يقال لمن هذا صعد السطح ولم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحائط ولو
وقف على الحائط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالجلوس في عرصتها او بيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج وان كان محوطا
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى **واقول** لا يخفى ان المفهوم عرفا من
الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها فيحنث بالجلوس في عرصتها وفي بيتها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود
من غير كلام من السطح على الاصح لا بالصعود على السطح بالسلم من خارج البلد او من دار الجار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح
من جملة الدار اذا اراد بانه من جملة اجزائها حقيقة لم يكتب فهو مسلم ولا يجدي نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخولا
فيها بالاتفاق وان اراد انه من جملة اجزائها التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما
هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما اسبقناه لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا السطح المماثل له في الحكم عرفا
واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام واه لا ارتباط له بكلام المص لان المص لم يقل ان الغرفة خارجة
عن الدار حتى يعترض عليه لا شك انها من بناء الدار الخ بل قال انها خارجة عن البيت ليستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن
الدار لاتحادهما في الحكم كما مر وابن هذا من ذاك **قال** المص رفع الله درجته ح وذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يشم ورد فشم دهنا لم يحنث وقال
ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الدهن لا يسمى ورد وقال اذا حلف لا ضربت زوجته فعضها او نتف شعرها يحنث وهو خلاف العرف وقال لو حلف
لا ياكل لحما لم يحنث باكل اللحم الشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلى الله عليه وآله سيد الادام اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى مسجد النبي صلى الله عليه وآله او مسجد الاقصى او قبور
الائمة لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صامه
عن نذره صح واجزأ عن نذره وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الايمان يحمل على اللفظ دون المعنى ولو قال لا اكل الخبز لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في ورد وشم
وكل ما نقل من ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه وانه اعتبره على وجه فهم هو من العرف وبعضه قد مر جوابه فيما سبق
في باب النذر والصوم انتهى **واقول** يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع في ذلك وامر العرف ليس بحيث يفهم
منه كل احد غير ما يفهمه الآخر فعلم ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي تحمل في اصلاح كلامه واما ما ذكره في باب النذر والصوم فنقلا
من الجواب حقه ان انه خال عن الصواب **قال** المص رفع الله درجته

الفصل السابع عشر في القضاء وتوابعه

وفيه مسائل ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء الا فقيه وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشترط ان يكون القاضي مجتهدا
ولا يجوز تولي القاضي الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسئل العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان
العامي اذا سأل العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه يحكم بما علمه العالم بحكم الله فيكون حاكما بما انزل الله و
هذا من غرائب الاستدلالات انتهى **واقول** في كلام الناصب اجمال واخلال لانه ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد المطلع على اقوال
المجتهدين فلا نم فيكون ناظرا عن ذلك علما بالحكم حتى يكون السائل عنه الحاكم بما اخذه منه حاكما بما انزل الله سيما وقد جاء عليه خطاء

في نقل الاقوال وخصوصا بما لمن الحلاقها وتقييدها لخطاء غير مغفور عند الله تعالى وان اراد به السؤال عن المجتهد فيه ان يكون الاخذ عنه على ارادته
بما استفيد عنه حكما بما انزل الله تعالى لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين
المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك وشاهد لزوم الحكم بغير ما انزل الله متوجه في هذين القسمين
كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرأة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله آخر وهو
من حيث اخرجهن الله تعالى ومن الاهانة القضاء قدرها واخراج الرجال ولان سماع صوتها حرام ولانه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى **ق** قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المرأة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا
يحصل من النساء والتأخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في سائر الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند
الضرورة عنده انتهى **ق** اقول اذا اعترف الناصب بان التأخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في سائر الاحوال فقد اعترف
بعدم جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي على من رتبة غيره من الرعية فيلزم من تفويض
القضاء اليها علاء رتبتها عن رتبة غيرها من الرجال ولعله لو استدل على ذلك بقوله تعالى بالبينات كانت القاضية لكان اولى فافهم واما ما ذكره
من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده فقيل ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مطلقا ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه
بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا اخطأ القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة
لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال تعالى من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال تعالى ردوا البينات
كما الى السنن وهذه جهالة مع ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة
انتهى **ق** قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطاء فيه فله حالان احدهما ان يتبين له انه خالف قطعيا
كنص كتاب او سنة متواترة او اجماع او ظنيا محكما بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزم النقض الثاني ان يتبين له ما يقتضي ارجح مما حكم فيحكم
فيما يحدث بعد ذلك به ولا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به قضاء نفسه ينقض به قضاء غيره وما لا فلا ويتبع قضاء غيره وانما ينقض اذا رفع
اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى **ق** اقول اعترف الناصب المتعسف المتعنت بان ما ذهب
اليه ابو حنيفة وههنا بعيد جدا بعيد منه جدا **ق** قال المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي
بعلمه اذا ان ابا حنيفة قال ان علم بذلك في موضع ولايته قبل التولية او بعدها حكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد نص
بذلك قول الله تعالى فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة تثمر الظن والعلم يقيني فيكون العمل به اولى ولانه يلزم اما
فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج
وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف علمه ان عمل بها
بها كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المدعي انتهى **ق** قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير
حدود الله تعالى لانها مبنية على المسامحة والدرء بالشبهات سواء كان في المال او القصاص او النكاح والطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته
ومكانها او في غيرها وفي لو اقر رجل في مجلسه فقضى بالخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان
يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به ولا يعلمه فظهر ان انسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم بالحل وافتراء واما ما استدل به على جواز القضاء
بالعلم من الوجوه فكلها مختلة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ليس لنا التعرض لها وهو ظاهر على المتأمل **ق** اقول
قال بعض المتأخرين من اصحاب الشافعي ان للشافعي في هذه المسئلة قولان فقال احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المصنف انه
يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن ويحتمل ثلاث
يجوز بما راه او سمعه وهو منه على علم ويقين كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه يجوز لا يقضي بعلمه
لانه يتعرض للتهمة اه وح نقول ان نظر المص ههنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق عليه ابو جزاء
العزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكر ان لا يكون نسبة المص الفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا الا ان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي
ايضا غير صحيح فيبقى الاعتراض على غير الشافعي منهم وارداكما لا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيها لا
يدل على ذلك ثم لا يخفى ان المص يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من المسائل ظهور فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان
فلا يختلف الحكم فتأمل **قال** المص رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه
صحيحا ظاهرا وباطنا وابو حنيفة ان حكم بعقد او فسخ وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فيه ثبات العقد اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت فاقام
شاهدين شهدا بالزوجية حكم بها له وحلت له باطنا وظاهرا وان كان لها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحلت المحكوم له منه وقع العقد
اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين حكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان يتزوجها وان كانا يعلمان

انها شهدا بالزور وصدقه في الفسخ لا في الاقالة وقال في النسب لو ادعى ان هذه بنته فشهدا له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك حكمنا بثبوت النسب ظاهرا
وباطنا وصار محرما لها وينوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات ذوات الفروج من
علينا الايمان اليمين سبيا واسترقاقا وابو حنيفة ما جعل لنا بحكم باطل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حكم بانها اذا طلقها
لا يحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق فقضى له بها حلت له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره دل على انه حلال له ما لم
يطلقها وابو حنيفة يقول اذا قضى له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق او ادعت عليه انه طلقها واقامت بذلك شاهدي زور حرمت
عليه وما طلقها وقال انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه
فلا ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يجوز للقاضي ان يتعاطى ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول ان هذا فقيه عظيم في طول عمري اقلده
وكذا ابائي وجماعة كثيرة من الناس وكيف خالف ابائي واجدادي وخالف الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الاخرة ولا يسمعه الله تعالى
انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي ضربان احدهما ان يكون تنفيذا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا
فلو حكم بشهادة زور لظهور العدالة لم يحل باطنا ما كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا لزمها الهرب والامتناع فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة
يجعلها منكوحة بالحكم وان كان طلاقا فاحل له وطيها ان تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة الحيلولة ولو تزوجت فوطئها الثاني جاهلا
عالما لم ينكحها احد الشاهدين ووطئها فوطئ شبهة عند ابي حنيفة الثاني ان يكون انشاء كتفريق بين المتلاعنين وفسخ النكاح بالعيب تسليط
على اخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على اصل صادق ولم يكن في محل الخلاف المجتهد فيه نفذ ظاهرا وباطنا وان كان في محله
فكذلك يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة
الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلان القاضي حكم فلان
بيننا بكذا ونريد ان تحكم بيننا باجتهادك ورضي بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن واما ما نقل عن
ابي حنيفة فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا بما رواه من قضاء امير المؤمنين علي عليه السلام بهذا حيث قال شاهدا الزور جلدا
فلا ياتي عليه ما ذكره من التفصيلات والتشنيعات وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد
يعتقد فيه صابة الحق ولا اعتراض عليه انتهى وقال وينبغي على الناصب البحث اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلما بينا ما ذكره المصنف رفع الله درجته
بما ذكره شارح الوقاية في مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض وهي الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا للحل انتهى
وكذا ينادي بما ذكره الغزالي في المنخول حيث قال بعد عد بعض الفتاوى الشنيعة لابي حنيفة في فروع الشريعة انه اردف جميع قواعد الشريعة باصل
هدم به شرع محمد صلى الله عليه وآله قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا لكافرين على نكاح زوجة الغير وقضى به القاضي بخطاء حلت الزوجة للشاهد وله
ان يتزوجها بالتزوير وحرمت على الاول بينه وبين الله تعالى ولولا شدة الغباوة وقلة الدراية وتدرب المغلوب على اتباع التقليد والمالوف
لما اتبع مثل هذا المتصرف في الشرع من سلم حسه فضلا عمن يشتد نظره ولهذا اشتد الطعن الملعن من سلف الائمة فيه الى ان تمرد بروم حزم
الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر في قوله في مسئلة المنقل وقال من زعم ان القاتل لم يتعمد القتل بما لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء
وان علمه فقد لزم خرم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك نفاذ القاضي ما فعل الحرمن التدبير المفسد حقا وبيوع الغبن
قبل ان يحجر القاضي عليه فكان فعل القاضي نفذ من حكم الله تعالى ولا كرامة لوجه القاضي كلينا من كان فما جعل الله قط حكم القاضي محللا
ولا محرما وانما القاضي منفذ بظاهر على من امتنع فقط ولا حصلة له غيرها ولا مغنى له سوى هذا والا فليأتوا بآية او سنة بخلاف هذا
وبالله من ذلك وهذا كله لا يندري من اين اخذه انتهى وقال التفصيلا فلان قوله فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة
بالحكم اشد شناعة من فتوى ابي حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعي في اجتهاده الذي وجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا وباطنا
فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم ابي حنيفة بانها منكوحة له وهل هذا الا بناء الفاسد
على مثله واما ما نقله من حكم ابي حنيفة بانه لو تزوجت فوطئها الثاني عالما او احد من شاهدي الزور يكون وطئ شبهة فلا شبهة في بطلانه اذ
الفرض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العدالة فلا شبهة دارئة للحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم
الحنفي فباطل لانه ظاهر لانه يلزم اما لزم الشافعي بجواز العدول عما وجب عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف ابي حنيفة و
يلزم العامل بالشفعة مثلا من الشافعيين ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا واما ما ذكره في حجة فتوى ابي حنيفة وانه فلا استند في ذلك بما رووه
من قضاء امير المؤمنين عليه السلام فقيل ان القدر الذي نقله من الرواية لا دلالة على صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه علمه بتزوير الشاهدين هنا ولو
ظهر ان في سياق تلك الرواية وسياقه دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه عليه السلام وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين عليه السلام
نص عليه قضاء العالمين ومؤيد الخلق اجمعين وسيد الاولين والاخرين ونصر بحيث ان قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ الباطن من شيئا
واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة فقد قلب ابو حنيفة القضية وغير الامر عن حقيقته لظهور ان القضاء انما نصب للانصاف والانتصاف

ودفع الاعتساف واقامة العدل بين الناس واستيفاء الحقوق من المستحقين وايفائها على المستحقين فما صله يرجع الى الطهارة وما كان مخفيا ونقل الفقهاء
عن حبر الحفاء الى حبر الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر وفي رواية بدل قوله فانما اقطع له قطعة من النار فانما اقضي له بالظاهر والله
يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان الجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد اه فيه ان المقلد الفطن بل من ترقى ادنى درجة عن كونه عاميا لا ينبغي
ان يذهب عليه ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل

قال الناصب رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف وجلد الحد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت شهادته فذهب الى
ان القذف بمجرده لا ترد به الشهادة بل بالجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على
الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لاتحادها
في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا شرط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق الا قرب لزوله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط
في قبول الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبة كذا به نفسه فاذا تاب قبلت شهادته
وهو نص ولان المانع من قبول الشهادة الفسق اذ الوثوق بصدقه انما يحصل بعدمه فلا يمضي لرد الشهادة بعد عدمه انتهى **وقال** الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان القاذف مباشر الكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد وتاب بعد القذف والجلد تقبل شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا يحكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا اصلح حاله وما ذكره من ابي حنيفة انه حكم بعدم قبول شهادة المجلود بالقذف فذلك
للنص حيث قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة لقوله تعالى ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تابيد عدم قبول
الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف واما القذف بدون الجلد فهو كسائر الكبائر ولا يوجب عند ابي حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة
بخلاف حال المجلود بالقذف فان تابيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح يسمى
الشهادة بل الاصلاح هو الاستتار وظهور تمكنه في توبته والحديث لم يثبت عنده وما ذكره من الدليل العقلي وهو ان المانع من قبول الشهادة الفسق وقد
عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب عنه انه استدلال في معرض النص لان النص حكم بعدم القبول فصار تعبديا انتهى **وقال** الناصب قد استدل المص على
عدم جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب له فيه فيبقى كلام ابي حنيفة مردودا واما ما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال
في مقابلة النص ففيه انه ان اراد بالنص مجرد الاثر وان لم يكن نصا في مقصود ابي حنيفة فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد بالنص الاية من
حيث انها خالية عن خصوصها خلاف المقصود فقد عرفت مما ذكره المص انها نص على خلاف مقصود ابي حنيفة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته وقال
ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان فصبا قبل الحكم بشهادتهما لم يثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة او لا وقد خالف قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على امثالهم وان اختلف مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امرا بالتبيين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل
الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر انه غير عدل لو يبقى حاكما لكان حاكما
بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعي فوجب نقض الحكم له انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة
الاعمى على الاقرار والنكاح والطلاق والبيع وسائر العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهد في مال او حد ثم ماتا او جنا او عميا او خرسا لم يمنع
الحكم وان كان قبل التعديل وبعد الحكم ثم يحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة فصار كانه لم يشهد وا
الاية ليست بحجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل واما قبول شهادة اهل الذمة بعضهم على
بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عندنا في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والاية ليست حجة عليه لانها تدل على وجوب التبيين في خبر
الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبيين في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نقض الحكم عنده يحال
وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم والاية ليست حجة عليه لانه لا يوجب التبيين عند الحكم وذلك وقت التبيين انتهى **واقول**
لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد من مذهب ابي حنيفة وكان الاولى ان يستحيي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد واما
ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير مجد اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى في اخراجه من عموم الاية التي يستدل بها المص فضلا عن تحقق الدليل
الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الاية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا ينفعه ولا يضر المص وانما الذي قصده
المص في الاستدلال بالاية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محل استدلال المص ويعرف
عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل ففيه انه لا مدافع لامر من ذكر واحد من تلك الدلائل لينظر في صحته و
فساده وانه صالح للتخصيص عموم الاية او لا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة الاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والاية حجة عليه
لان الشهادة اعتبر بالرعاية من الرواية فاذا وجب التبيين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى قال ابن الحاجب في المختصر والعضد لا يجوز شرحه فيعتبر

في الشهادة شرط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة للشهود وعدم العداوة للمشهود عليه لأن من شهادته اخلاق بالاحتياط لقوة
الواقعة عليه من الطمع والاهتمام بأمر الخصومات ولأنه خاص فالمحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وأيضا المساهلة فيها بخصوصها أكثر ولذلك تحصل
من كثرة شهود الزور ما لا يرى من كثرة رواة المغازي انتهى وأما ما ذكره من أن نفس الحكم محل أبي حنيفة مردود بما مر من أن العدالة بالمعنى عن الرواية
مساو لعدم الكذب بالبداهة فقولها تواسهما بكم إن كنتم صادقين وأما قوله والآية ليست حجة عليه لأنه أوجب التبيين عند الحكم فباطل لأنه ظاهر
أن الغرض من التبيين دفع الجور والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسق وظهر الخطاء في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق التبيين
قبل الحكم أو بعده وهذا ظاهر بحمد الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وقال أبو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول النبي ﷺ لا يقبل شهادة
الخائن ولا الخائنة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على أخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد وبغض وأمر مناديا فنادى لا يقبل شهادة خصم ولا
ظنين والعداوة منهم لأن مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبارها ومع العداوة لا يثبت الظن انتهى **وقال** الناصب غفر الله
أقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على عدوه من غاداه إذا بلغت العداوة حد أن يتمنى زوال النعمة لآخر ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ولعل ما ذهب
إليه أبو حنيفة أرجح إن يكون بحيث الخاصة ولم يبلغ حد العداوة المفسرة بالتفسير المذكور انتهى **وأقول** فساد مذهب أبي حنيفة مما لا ينبغي أصلا
بليت ولعل قد فسر أصحابه على عدم نفع الناصب عدو الله العدو الذي جوزوا شهادته على العدو بمن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه وقيل لم يعرف
العداوة بالعرف كما في خزانة المفتين فليطالع ثم **قال** المصنف رفع الله درجته وقال أبو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كما
والسر فيه أما ما يتدين به ويعتقده مذهبا فلا يرد شهادته كأهل الذمة فسقوا على سبيل التدين وكذا أهل البغي فوجب أن لا يرد شهادتهم وقد
خالف قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى **وقال** الناصب غفر الله أقول مذهب الشافعي أن شهادة الفاسق مردودة وشهادة
أرباب البدع والأهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أن الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من
الفسق المجمع عليه وفسق أهل الذمة مندرج في كفرهم فإن قيل لضرورة كما شهد بعضهم على بعض عند أبي حنيفة وإن رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم
وقد ذكرنا أن الآية لا تصير حجة انتهى **وأقول** يتوجه عليه أنه إن أراد أن بعد كون الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه
بين أهل الإسلام والكفر فبين موافقة الكفار غير معتبر في ما أجمع عليه أهل الإسلام فيكون فسقهم إجماعيا وإن أراد بأنه ليس إجماعا أهل
الإسلام فباطل لأنه ظاهر أن التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به أبو حنيفة كما هو مصرح في كتبهم مع أنه لا فائدة في القول بأنه يرد لكفرهم
لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر فاسق الفساق وقال ابن حزم إن الحنفية أجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض
بغير أمر من الله بذلك بل خالفوا القرآن في ذلك عن قبول بناء الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فأعجبوا لهذه الفضائح
والمضادة لله تعالى انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وقال أبو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي لا يرد به
ولا ترد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي ﷺ حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون
شبهها بالأصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من الكذب خلق الله يقول مات وما مات انتهى **قال** الناصب غفر الله أقول اللعب
بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام لشرائط أربعة الأول عدم إخراج الصلوة من وقتها بواسطة الاشتغال به لما فيه أن يخلو عن
الثالث أن لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع أن لا يكون أسبابه مصورة بصور الحيوانات فإن فقد شيء من هذه الشرائط صار حراما وذهب
الغزالي من أصحاب الشافعي إلى إباحته والدليل عليه أنه من جملة اللعب المباح وقد لعب به الصحابة والتابعون وأما ما ذكر من نهي رسول الله ﷺ وأنه مر
به حكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسألوا عن حكمها عمر فقال ما الشطرنج قالوا أنه شيء يصنع في تدابير الحرب
فقال ما كان من أمر الحرب فلا بأس به وما ذكر من مرور النبي ﷺ على لاعبي الشطرنج وقراءة الآية عليهم فهو باطل بل صح أن أمير المؤمنين علي مر بالكوفة على
قوم يلعبون به فقال هذا الكلام ووجهه الشافعي بأنه لم يأمر بتركه ولو كان حراما لكان يأمر بتركه وقال بعضهم إنما قال ذلك لأن أسبابه كانت على صور
الحيوانات وقد مر أنه حرام واستدل بعض الأصحاب على إباحته بأنه لم يأمر بالترك وقال الغزالي كان أبو هريرة وسعيد بن الجبير من الحذاق فيه حتى
كانا يلعبان به استدبارا فلا يحرم انتهى **وأقول** لا يخفى أن الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج نظرا إلى أن يعتبر في حل الخمر عدم إخراج
الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وأن يخلو عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الأصحاب وأن لا يستعمل
على صورة كأن يستعمله عليها المجوس والأعاجم في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي والكرم ليضع فيه الكوز والدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر
في حل الزنا عدم إخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وأن لا يصير سببا لنزاع زوج الزانية معها بأن يكون الزوج مثلا
ديوثا راضيا بذلك وكان غائبا عن البيت التي يقع فيه الزنا لا يحضر في ذلك الوقت فإن لا يعطي أحدهما الآخر جزاء على الزنا لئلا
يكون كالقمار وأكلا المال بالباطل وأن لا يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة أخرى بأن يطيها قائما مثلا إلى غير ذلك
من الاعتبارات التي يضحك فيها الصبيان ومن العجب أن الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد المقامرة
بالشطرنج منقصا مانعا من الشهادة وعللوا ذلك بأن للاجتهاد فيه مساغا وأراد أبو حنيفة الاجتهاد فيه أنه يفيد تشحيذ الخاطر ويعين

في الكذب والحروب كما مع ان النرد ايضا بعين في ملكة الحسنا وبوجب تشحيذ الخاطر ومن انكر فليسأل عن الموالين في اللعب بها واما ما استدل به الناصب
على ما جاء الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة سيما ان كان ذلك الصحابة اما بالكذب في الشهادة في الدين كالمغيرة على ما اخرجه بيان
حاله ويدل على بطلان انكار الناصب انه لم يسعه اسناد ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل استند في اثبات ذلك الى الوسوسة انه لم يكن الشطرنج
من ملاعب العرب وهو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله وعدم رؤيته له كان النرد ايضا لم يكن من ملاعب
العرب وسيمر وصحة الحديث الذي رواه عن رسول الله في النهي عنه وايضا مع ظهور سبق زمان اختراع الحكيم الهندي هو صحة ما ذكر الشطرنج
على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد التجار وغيرهم دائما من الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من بلاد العرب من طريق البحر ومع تولع العرب
من اهل الجاهلية بانواع القمار والانضاب والازلام يبعد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب لا رائحة طريق التدبير في الاراء
والحروب وايراثه كمال اللهو الذي يكون لاهله اعز محبوب وما ذكره من وقوع ذلك النهي عن امير المؤمنين في الكوفة لا ينفي وقوع النهي عنه قبله عن
رسول الله ويحتمل انه نهى بالعبارة التي نهى بها رسول الله قبل ذلك في مقام النهي عنه تذكرة للحاضرين بان النبي قد نهى قبله عنه ليشعر بانه
ليس اول من نهى عنه فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا غيره ولا احد ولا ترد شهادته وهو خلاف
ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اني قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السكر المسكر لا الخمر فلا
يلزم منه الفسق ولا رد الشهادة انتهى **واقول** قد سبق منا ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله كل
مسكر حرام قال ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء وقال انما عنى بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخيرة الذي يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها
انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله وهذا يوجب النار لفاعله وثانيها انهم لا يقولون بذلك في شراب العسل والحنطة والشعير و
التفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والدخن وسائر الاشربة انما يقولونه في مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلا حجة لهم للنبي جهارا
والثالث انه تاويل احمق وترجيح سخيف قد نزه الله تعالى رسول الله عن ان يريده بل نزه كل ذي مسكة عقل عن ان يقوله لانا نسالهم اي ذلك
هو المحرم عندكم الكاس الاخيرة ام الجرعة الاخيرة ام النقطة منها فان قالوا الكاس الاخيرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من اربعة ارطال واكثر فما بين ذلك
وقد لا يكون هناك كاس بل يضع الشارب فيه في الكوز فلا يقلعه عن فمه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم في الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا و
الجرع تتفاضل فيكون منها الصغيرة جدا ويكون منها ملء الحلق فاي ذلك هو الحرام وايه هو الحلال فظهر فساد قولهم في الجرعة ايضا فان قالوا النقطة
قلنا النقط تتفاضل فمنها كبيرة ومنها صغيرة حتى تردهم الى مقدار الصوابة ويحصلوا في نصاب من يخبرهم ويتطايب باخبارهم فان لم يجدوا في ذلك
حدا كانوا قد نسبوا الى الله تعالى انه حرم علينا مقدارا ما فصله عما احل وذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان
يدرى ما هو وحاش لله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار المهلك والمؤذي من الطعام والشراب فحدوه لنا قلنا نعم ما هو زاد على الشبع و
الري المحسوسين بالطبيعة اللذين يميزهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذي غذاء اذا بلغ شبعه قطع الالتقاط الى اناء نفسه
واتباع شهوته وكيف عن هذا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل كقوله كل شراب اسكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشربه الى
جزء منه وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة عندهم ليست هي التي اسكرت الشارب بالضرورة فذي هذا بل هي وكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان
فلا يسكر فان خرج الى الريح حدث له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاي اجزاء شرابه هو الحرام ح وبالله تعالى التوفيق وقال ابو حنيفة في حد
السكران انه ليس بسكران حتى يميز بين الارض من السماء واما كل ذلك فهذا فاعجبوا رحمنا الله واياكم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به وقال الشافعي ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول رسول الله من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله
وقال من لعب بالنرد شيرا فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام
بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب فجرى على عادته في الافتراء على المذهب انتهى **واقول** يكذب ما ذكره الناصب ما في كتاب حيوة الحيوان
للدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه
ما في كتاب الينابيع حيث قال عند عد الذنوب من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة ومنها ما يوجب حدا وفي حد اختاره ما اوعد عليه
وعيدا شديدا في الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والسحر والكهانة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة والسعاية
وضرب المسلم بلا حق والكذب عن النبي وسب اصحابه والخيانة في الوزن وتقديم الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
عند القدرة والاصرار على الصغائر وفي وجه على صغيرة كغيبة وكذبة وسفاهة ولعن وهجو بنميمة ولعب نرد لقوله من لعب بالنرد فقد
عصى الله ورسوله انتهى وجه التكذيب ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو الوجه الثاني ولم يعد لعب النرد فيه من
اسباب رد الشهادة وانما الذي عده فيه ذلك سببا للرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب في قوله فما نقله عن المذهب وقوله
افتراء على المذهب المفتى به بين اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض عن القائل بالقول والوجه الغير المفتى به ولا يبيض وجهه وان اراد به انه لم يقع
هذا القول والوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه ولا في جديده فهو كذب سود الله به وجه الناصب كما عرفت وجهه فتوجه **قال** المصنف رفع الله

الثاني عشر

ورجحه وقال الشافعي ومالك الغناء ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا ترد به الشهادة وقد خالفا قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية
قول الزور الغناء وقال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال ابن عباس وابن مسعود انه الغناء وقال تعالى الغناء ينبت النفاق في القلب
كما ينبت الماء البقل ونهى النبي عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى **وقال** الناصب غفر الله
اقول مذهب الشافعي ان الغناء بما لا يحرم من الاشعار وبما عداه مكروه هان ومن الاجنبية اشد وان كان منها خوف فتنة حرم وكذا من
الصبي والخداء وبما عداه مباح ان كان كنشيد الاعراب هو شعرها والدليل على عدم حرمته ما ورد في الصحاح ان عائشة قالت كانت عندي
جارية من الانصار وزوجتها فقال رسول الله الا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روي في الصحاح عن الربيع بنت
معوذ بن عفراء قالت جاء النبي فدخل حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا تضربن بالدف وتندبن من قتل من ابائي يوم
بدر اذ قالت احدهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال رسول الله دعي هذه وقولي ما كنت تقولين ويعلم من هذه الاحاديث جواز الغناء
وخصصه بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة
انتهى **واقول** ذكر في كتاب البيوع وكره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد توسيط ذكر الخلاف فيه وتطيير الحمام والغناء وبما عداه لقوله تعالى
من يشتري لهو الحديث ولقوله تعالى الغناء ينبت النفاق ومن اجنبية وبقي يخاف الفتنة يحرم انتهى وليس فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء
بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب وسلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المص فنقول الترجيح معنا لما تقرر في
الاصول من ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون دليله مدلول الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فاذا رواه الناصب من
احاديث الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما مع اعتضاد احاديث النهي بظاهر القرآن واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع
هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء وانما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما صرح به وقد ذهب ابو علي بن
ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته وقال مالك كل من حد في معصية لا تقبل شهادته بعد توبته و
وعد الله وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا اقبل شهادة البدوي على الحضري لا في الجراح وقد خالف
الاية وقال اذا شهد صبي وعبد وكافر عند الحاكم فردت شهادتهم ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر ثم اعادوها لم يقبل وقد خالف الاية و
وقال مالك شهادة المخنث وهو الذي يخفيه صاحب الدين عن المقر به ثم يجادل المقر في الحديث فيقر به يعني المخنث لا تقبل وقد خالف الاية
انتهى **وقال** الناصب غفر الله اقول ما ذكره من الصور عن مالك في عدم السماع الشهادة امور اجتهادية وله عليه دليل فوجه الحد
القياس على المجلود في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري عدم اطلاعه على خائنة الاعين والخائن وقبوله في الجراح لامكان وقوعه
في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الافادة في حال الكمال لان الرد سبقه فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة المخنث انه
نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيدين فانه مشروط
بشروطه من السنة انتهى **واقول** القياس باطل كما عرفته في قسم الاصول مع ان قياس الحد على المجلود قياس مع الفارق واما ما
ذكره في تعليل سماع شهادة البدوي على الحضري في غير الجراح من امكانه في البادية فيجري في غير الجراح ايضا لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم
والصوف ونحوها في البادية فالفرق تحكم واما قوله ان الرد سبق شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق بعد
الشرط فاذا وجد الشرط لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تشبث
بها مالك واضرابه ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى الى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان
النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بشروط من السنة مدخول بان السنة التي يفهم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط
ذلك منها كاذبة ولو صدق في ذلك فليذكرها اولياؤه حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا
شهد على اصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني اخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان اصل لم يثبت بشهادته انتهى **وقال**
الناصب غفر الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على امر واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه ان الاصلية تثبت بشهادتهما
وان اختلف كلا الاصلين انتهى **واقول** لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المص من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني فان
الاصلية تثبت بشهادتهما اه فلا وجه له اصلا تامل **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا ادعى زوجية امراة فانكرت ولم يكن له
بينة كان لها عليه اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله تعالى البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى **وقال** الناصب غفر الله
اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الاصل كونها مصدقة لبراءة كل امراة من نكاح الغير
اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين انتهى **واقول** لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد اصله هذا اصلا **قال** المصنف
رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا وطئ اثنان امراة في طهر واحد وطيا يلحق به النسب واتت به لمدة يمكن ان يكون لكل واحد منهما يلحق بهما معا ونقل
الطحاوي عنه انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه ما ثلاثة لحقه بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان لرجل اماء

الرابع عشر

بحاوله

الثامن عشر

التاسع عشر

فحدث ولد فقالت لكل واحد منهما أنت من سيدي الحق بالامتين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضروري بان الولد الواحد لا يولد من
شخصين شقي ولا من ماء شقي وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي انها اذا تزوجت
اثنان او اكثر بجهول او من لغيظ او غيرهما او ان يشترك اثنان او اكثر في وطي امرأة وفاتى بولد يمكن من كل واحد بالشبهة في النكاح وبعد الطلاق في العدة
او بالنكاح الفاسد جاهلا او وطأها رجلان بنكاحين فاسدين او وطأ الشريكان الجارية المشتركة او وطأ امته وبيعها فيطأها المشتري قبل الاستبراء
يعرض على القائف في جميع هذه الصور فاذا الحق القائف لزم ولم يقبل رجوعه وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القائف فالالحاق
باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما فان الى ظهور المرجح ولا مخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول باجتماع
الانتساب الى كليهما فيحكم بالانتساب الى ظهور المرجح انتهى **وقال** ما نقله المصنف عن ابي حنيفة من انه قال يلحق بهما معا وما نقل الطحاوي من انه يلحقه
باثنين ولا يلحقه بثلاثة دليل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلامه يتحد مع مذهب غيره ويصير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات
الناصب وتوجيه بما لا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القائف ولا القرعة التي اعتبرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عليه
بان القرعة تفيد الترجيح بلا مرجح لكن ما لو تجرد انه لا يعتبر العرض على القائف ولا القرعة وبالجملة كلام ابي حنيفة على ما وجهه به الناصب في مرتبة ان
يقول انه لم يعتبر نص الكتاب والسنة فالالحاق باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفساده ظاهر من ان يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة
الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على صالة بقاء الملك السالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين
فابرأ احدهما من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب
الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام وكالصحيحة في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم فيجوز للمالك الفسخ في الفاسدة دون
الصحيحة وعند ابي حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك في البيع فان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع واما ما نسب الى ابي حنيفة من عدم الابراء ان صح
فلعله للزومه في حيوة المورث فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لانه لا يلزم ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى **وقال** ما ذكره الناصب في
تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة آه باطل فاسد يدل على قلة فهمه وبلوغ جهله بفقه امامه واصطلاح اصحابه في هذه المسئلة
وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هي التي اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها
على الكتابة او كان العقد كذلك او لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد مالية كالدم والحشرات او اختلت الصيغة والفاسدة هي التي امتنعت صحتها
بشرط فاسد او بفوات شرط في العوض بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم يقبضه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوي الصحيحة
في ثلثة امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب ويستتبع عند العتق ما فضل من كسبه كذا ولده من جاريته والثالث
انه يستقل حتى يقابل السيد ويسقط عنه نفقته ويفارقها في انها لا يلزم من جانب السيد فله فسخها وتبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق
عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا لاغ لان الفاسد لا يترتب عليه اثر والاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام
المترتبة عليه فالمكاتبة الفاسدة باقسامها تقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند ابي حنيفة آه فمردود بان عند ابي حنيفة لا يرجع الا على مقدار الاصل
بحجة عليه في كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة فجعل الكتابة الفاسدة كالبيع حملها على غير صالح لاصلاح حكمه فيها بالزوم بل هو من قبيل الصلاح
الفاسد بالفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان وجه حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذي كاتبه المورث هو لزومه في حياة
المورث لو تم لزم عدم صحة ابراء الوارث عما لو كان لمورثه في ذمة غيره باي طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض والغصب ونحوها وبطلانه
ظاهر جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال المكاتبة عدم تسلطه لان له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله
مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملة افراد ذلك العام التسلط في الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف
يصدق انه مسلط على ماله فالتسلط في العتق فقط لا يصحح صدق العام بعمومه وهو ظ **قال** المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك
والشافعي اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح خالفوا قوله تعالى فكاتبوهم وقوله الناس مسلطون على اموالهم
انتهى **وقال** الناصب غفر الله له قول مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من كاتبه صحت ولو كاتب بعض عبد ما فيه لغيره فقد
كاتب باذن الشريك ودونه المكاتبة باطلة فان لم يفعل ودفع العبد اليه بعض كسبه الى الاخر بعض بحسب الملك حتى ادى الملتزم عتق و
يقوم نصيب الشريك على المكاتب بشرط اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر القسط الكاتب من قيمته والدليل على فساده
انها تصرف في المال المشترك بما يضر وهذا موجب الفساد واختيار الابطال والا يتليس بحجة عليه لانها تدل على مشروعية عقد الكتابة ان كان
مستملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرائط منها التصرف على وجه اذن فيه الشارع
ولم يحصل هنا ثم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه عادته فان المذهب فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين في نصيبه سواء
اذن الشريك العلم باذن ليعتق راجع الى نقل العبد المشترك وهو عدم قبول المكاتبة على بعضه وذلك المعنى ان المكاتب يحتاج الى التردد حضرا او سفرا
لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فلا يحصل مقصود الكتابة وقد نقل هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فظهر

الثامن عشر

عشر

التاسع

انحرفت الكلمة عن موضعها كاليهود والنصارى انتهى **واقول** لا يخفى ان الدليل الذي نصبه الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة
له لا لا تمام كتابة احد الشريكين لنصيبه من العبد تصرف في المال المشترك بما ليس له لا بد لذلك من دليل ثم ما ذكر من ان الاية ليست بحجة عليه
باطل قوله لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا الاية مطلقة غير مقيدة بشيء من
الشرائط وعدمها والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع شرطا وتقييد الاية به يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث اذ لا نسلم
ان التسلط في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل ههنا واما ما ذكره من ان المص لم ينقل المذهب على ما هو عليه فيقال ان ما
ذكره المص هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب هو ما جرت به عادته من نسبة
ما تقرر عليه مذهب المتاخرين من اصحاب الشافعي اليه والدليل عليه ان الناصب نقل ما نقله ههنا وفي اكثر المواضع السابقة من كتاب الانوار
الذي اعتمد مؤلفه فيه على ذكر ما تقرر عليه الفتوى كما مر فالتحريف بما وقع عن الناصب الرجل المارد فهو احق بمشابهته اليهود والنصارى على
لا يخفى ثم لا يخفى وقوع التكرار المخل في قوله وذلك المعنى اه بعد قوله مشيرا الى المعنى المذكور بقوله وهو عدم قوله اه هذا ولا يذهب عليك انه
لم يتعرض لنفي نسبة ما نسبه المص الى الثلثة الا عن الشافعي دون ابي حنيفة ومالك فلا يكون ما ذكره حاسما للتشنيع المص على الكل فتدبر **قال**
المص رفع الله درجته في قال الشافعي اذا كان عبد بين اثنين لاحدهما الثلثان وللاخر الثلث فكاتباه بمائتين على التوزيع لم يصح حتى يتفقا على النسبة
وقد خالف العمومات ولعدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه انتهى **وقال** الناصب خفض الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعلا حصة كل من النجوم بحسب شركتهما في العبد او اختلف
بقسمتها كذلك وان اختلف النجوم في الجنس والاجل والعدد او شرطا تفاوتا في النجوم على التساوي في الملك وبالعكس لم يصح ولا يشترط استواء
الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد وان كانت من شريكين عقد واحد لا اعواض متعددة لكن لما كان اعواضا مختلفة لزم انه
يجوز مكاتبة البعض بل تعدد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا مختلفة اذ لو كان اعواضا مختلفة
لاختلف بها العقد فلزم تعدد العقد وهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون مقسوما على العوض على قدر
الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالعبد المبيع بمائتين فانه يقع الثمن باز اء كل العبد وان فرضنا توزيع الثمن على المبيع
وقع على التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن باز اء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع باز اء الثلثين من المبيع لا مخالفة للعمومات لان
العمومات تدل على توزيع الثمن باز اء الثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء
فكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل ولا يلزم التساوي بين احكام البعض والكل فان في هذه الصورة لمالك الكل ان يكاتب كل العبد
وليس لمالك البعض ان يكاتب بعض العبد وهذا الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدلائل مع هذا يحكم على وجوب تساوي مكاتبة
الكل والبعض بحال ان من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب تساويهما في الاحكام وهذا اخر من خرافاته الذي خالف فيه ضرورة عقل
البله والصبيان فضلا عن الادنى مسكة واطلاع على الدليل والبرهان انتهى **واقول** لا يخفى ان المكاتبة انما يكون عقدا واحدا اذا اتفقا
في ايقاع العقد على الشرائط فيه بصفقة واحدة واما اذا وقع كل منهما عقدا منفردا على حصة فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض
دعوى مجردة لا يخرج احد عن الاتيان بمثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على توزيع الثمن باز اء
الثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فمدخول بانه لو سلم هذه الدلالة فانما يتحقق اذا قيل بوجوب اتيان الشريكين بكتابة العبد المشترك معا
في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت قلنا هذا انما
يسلم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي والا فهو مخل قوله لانه يقع نصف الثمن باز اء نصف المبيع قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد
واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن على حدة فلا وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المص لكل احد ان يكاتب عبده
بما شاء وكذا بعضه من باب قياس البعض على الكل فغير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق الاولى كما في تحريم الضرب بالنسبة الى
تحريم التأفيف وهو حجة معتبرة اتفاقا وبهذا ظهر ان المص لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهمه الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض
ههنا اولى من ثبوته في الكل فالخلل في فهم الناصب لا في اجتهاد المص قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره المص قدس سره من اول الكتاب
الى ههنا كلها من خرافات بمعنى الخرافات والهذيانات وان المزخرف بالمعنى المطارح في الاستعمال انما يليق بكلام الناصب وائمة اسلافه **قال**
المص رفع الله درجته وهذه الاحكام الشرعية التي خالف فيها الجمهور القرآن والسنة بعض من كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه
فانه يظهر على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار ولان المطلب بيان انه لا يجوز للعامي ان يقلد مثل هؤلاء بل من يكون معصوما
لا يجوز عليه الخطاء والزلل وهو حاصل فليتخذ من يؤمن بالله واليوم الاخر ويعرف انه مسئول غدا عن عمله واعتقاده من اتباع ذوي
الاهواء والانقياد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء فان الرؤساء منهم اعتقدوا ما اعتقدوه من العقائد
الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية ولعلوا امر الاخرة وطلبوا العاجلة ورفضوا الاجلة نعوذ بالله تعالى من مزال الاقدام وبما اوردناه في هذا

الكلب كفاية من الهادي تحصيل فكيف من يستخف عن كثير التنبيه بالقليل والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وصلواته على سيدنا ونبينا وهادينا
وحبيبنا محمد المصطفى وعلى ابن عمه وصهره وعترته الغر صلوة تعقد اولها ولا ينفد آخرها تعصم بها ظهور الجاحدين ويرغم بها انوف المبطلين
جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى **قال** الناصب وفقنا الله تعالى للحق وفقنا الله تعالى لمعرفة فضله الجسيم اتينا على هذا الكتاب الموسوم
بخلاف المفهوم وقد سماه فتح الحق وكشف الصدق وقابلناه بكتابنا هذا المسمى بابطال فتح الباطل واهمال كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره
في ذلك الكتاب مصنفه بعباراته الظاهرة عليها اثر الركاكة وابدينا بحمد الله تعالى على طلاب الحق وتباع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء
السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة والجانبة على تباع سنن العقل والنظر فهو فيما ادعاه مبطل مفتري كذاب بل هو مخالف ضرورة العقل
مخالف الكتاب والسنة ولم يفهم في الاكثر معنى الكتاب والسنة وانه فهم بعضه حمله على خلاف ما هو عليه لقصور باعه عن طرق الاستدلال لقلوه في الابتداء
والتعصب لهوى واغراضه واستيلاء علة الاهواء عليه والغافل المتبصر المسدد اذا طالع كتابنا هذا واطلع على طرق مباحثها ومداخلها في
الخصم تشبثنا في ابطال مدعياته الكاذبة بصحاح الاحاديث وبصريح العقل المتابع للشرع الشريف على طريقة الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف
علم ان هذا الرجل من التوفيق غير مؤيد ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال
مرجوحة رجع عنها العلماء وابطلوها لضعفها واعتسافها في حد ذاتها والقليل منها ما اخترعه هو وامثاله من اتباع مذهبه بعد التامل الوافي
يظهر على المطالع لهذا الكتاب ان المذهب الذي ينتسب اليه الشيعة والروافض ماخوذ من مجموعات اقوال اهل المذاهب ملموس من فضلات
المعتزلة فقد جمعها طائفة من المتعصبين المتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة ونحلة واذا ظهر هذا علم ان الائمة من علماء السنة
مخطئون في انهم جعلوا ذلك المذهب كالمعدوم وترى البتة ان راجعت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة المدونة في الاصول والفروع ان العلماء
لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده وبدو بطلانه وها نحن اذن نضع خاتمة في هذا
الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان انتهى **واقول** جعل الناصب الشر بما اتى به من جرحه الذي هو الشر المحض
متعلقا للتوفيق انما يصح بناء على ما ذهب اليه بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه نسبة الى الشر نحو فان توفيق الخير نصيب احد
الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل مجاهداتنا في هذا الشرح معه فافتخاره بتوفيقه لكتابة هذا الجرح وادعاء كونه خيرا وعبادة كما
ترى ولنعم ما قال بعض فضلاء شعرائنا في مثل ذلك **نظم** مدعي نازكه توفيق عبادت نافتست خاك عصيانش بسر توفيق جاى دكر است
ثم الظاهر ان اراد بكشف العاطل في قوله اهمال كشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه قدس سره بكشف الحق وقع بتوجه عليه انه
لم يهمل ذلك بل وقع عند التعرض له بالجرح والخدش الظاهري فيصير تتميم جرحه بهذا اسما بلا مسمى بل مهملا محضا ثم نسبته لكلام المصنف الى الركاكة
انما وقع كذبا وعنادا ولو رام الاصمعي ان يبين من اول ذلك الكتاب المستطاب الى آخره ركاكة جملة واحدة من كلامه على قاعدة العربية لما امكنه بجملة
تتم المرام الا ان يراد بالركاكة في كلام المص بعض العبارات الركيكة التي حكاها المص عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر لابي بكر ان الرجل ليهجر وامثاله
مما مر واراد بعض القوادح والمثالب التي رواها في شان المشايخ الثلثة والفقهاء الاربعة وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والتعديل المأذون فيه
في الدين لكن الركيك بهذا المعنى عرف ظاهر من المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى ومن ما ثر سرعة انتقام الله تعالى من الناصب عاجلا وكراهة المص
عنده سبحانه ان الناصب حيث نسب كلام المص في هذا الفصل الى الركاكة تعصبا وحيفا قد وقع منه فيه مع قصره فقرات ملحونة وكيف تعبر
خارجة عن اسلوب كلام حاضري الاحلام منها ما وقع في قوله الظاهر عليها اثر الركاكة آه فان ركاكة اثر التأنيث في صفة الاثر وكونه لحنا ظاهرا
في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه بصير صفة لقوله بعباراته السابقة عليه وفيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة
والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة آه فان الصواب ان يقول ان ما نسب الى جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة آه ومنها قوله ولا ينبغي فيما ذكره من
قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع آه فان حق العبارة ولا ينبغي ان يتبع فيما ذكره من قواعد المذاهب آه وهذا ايضا ظاهر ولو حاولنا التعرض لبيان
ما وقع في سائر جرحه من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد وضحنا بحمد الله تعالى في طي مراتب ما اتينا به من الرد على الناصب ان جميع ما ادعاه
الناصب ههنا على المص من الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كلها قضايا متعكسة واقعة فيها عدم تميزه بين ردي الكلام وسلامه
او الفه باصعاء ما نقوم بغات اسلافه كما قيل في الفارسية **نظم** نواى بلبلت آخر كجا پسند افتد كه كوش هوش بمرغان هرزه كوى دارى
المضحكات تسميته ما اثبت به من احاديث اهل السنة بالصحيح ثم زعمه انها بما اتى به حجة على الخصم وما عرفت سابقا من فساد حال تلك الاحاديث
وحال جامعيها وانكار الامامية لصحتها ثم كيف يتاتى للناصب دعوى تشبثه بصريح العقل مع عزلهم العقل صريحا عن الحكم وتفهم الحسن والقبح العقليين
على ما سبق في مسائل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكره المص في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء آه فكونها مرجوحة انما هو في زعمه
الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء جزافا وقد مضى بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان هؤلاء العلماء موجودين لرجعوا عن رجوعهم
وكسروا به في طلب الحق بسورة جوعهم واما ما ذكره من ان الشيعة لحسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سيجيء بيانه من ان اول رؤساء المعتزلة
انما اقتبس من سيد الشيعة ابي هاشم بن محمد الحنفية وهو ان الذي اخذ من علماء المعتزلة هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر

انه الخرل عنه في مسائل قليلة لحب التفرد والرياسة فافرد تلك المسائل بالتدوين وجعلها مذهبا له والمفسدين ومفسدة في الدين فهم قد اعطوا
من فضلات الشيعة والمعتزلة الراجحين اليهما ما ذكره من جوجيته مذهبا لامامية ومتروكة مكذوب بما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في تحقيق
مذهب الامامية وما ذكره صاحب طبع الاسرار في شرح حديث يجدد من آل محمد مذهب الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا
كذب في رجحان المذهب الذي يكون بحسبه مثله ع واتضح من هذا ان مذهبهم انما اقتبس من علماء الائمة المعصومين وينبغي عليه ظهور انكار
لم عليهم السلام احاديث وآداب وعبادات وعادات ومذاهب في فروع الفقه ومعتقدات كانوا يعلمونها لاولادهم وجوارهم ومواليهم وعبيدهم من سكنة
المدينة والكوفة وغيرهما كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن
محمد الصادق ع هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد قام بالمدينة مدة يفيد الشيعة
المتهيئين اليه ويفيض الموالين له اسرار العلوم انتهى وكان ائمتهم ومجتهدوهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين ع الى يومنا هذا لا يقصرون عن
علماء فرقة من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر عددا وان كانوا اقل عددا اما في زمان ائمتهم الاثني عشر فواضح انه لم يأتهم احد علم ولا عمل
لان قولهم لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي ما ينقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله ص واما بالكشف والالهام بحيث يستوي
صغيرهم وكبيرهم ولهذا ما روي ان احدا منهم في صغره ولا في كبره تردد الى معلم او استفاد من استاد ولا سئل احدهم عن سؤال فتوقف او تلعثم
او رجع الى كتاب او احتاج الى فكر ومن وقف على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك وقد صنف مخالفوهم في مناقبهم
وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر
مومن الطاق واشباههم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا جعفر الصادق ع كالخان الاسوق يردهم المستفيدون منه والاخذون
عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه ومن طالع كتب الرجال لاهل
السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشامي علم صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء من لا يقصر عنهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب
الكليني الرازي وابن بابويه القمي واصحاب عباد وشيخ الطائفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى
والشيخ المدقق محمد بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابي القاسم جعفر بن محمد سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي
وولده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق النحرير سلطان العلماء نصير الدين
محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي والبويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا عد ومصنفاتهم وتحقيقاتهم في العلوم
العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى ونحن ممن لا يكابر عقله ووجدانه نعلم علما يقينيا
قطعيا بان هؤلاء الحواري والموالي والمجتهدين في مذهب اهل البيت كانوا اخص بهم واعلم باصولهم وفروعهم لان اهل البيت ادرى بما في البيت
ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يتحملون الايذاء في اكثر الاوقات عن المنتمين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية
ومع ذلك كما شرحنا لك نقلوا الاخبار عن ائمتهم ع واكثروا من التصنيف في مذهبهم ولم يتركوا مذهبهم فان تكاب هذه الطائفة الكذب بما
لا وجه له لانه في الاخرة موجب للنار وفي الدنيا سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب قوي يدعوه الى الاختيار
ولا يجتمع تصنيف الكتاب والاشعار المشتملة على عقائد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا يحيط بها نطاق الاحصاء
والاحضار ويزيد على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل هذه الطائفة الابرار وشدة ديانتهم
ومبالغتهم في رواية الاخبار وانتشار اعلام العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيرا من الاخبار بسبب
عدم عدالة الراوي ان يصنفوا ذلك المبلغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت ع كذبا وافتراء او يجعلوا انفسهم ابدا مهانة
مقهورة وعن الدنيا محرومة مجبورة بخلاف مذهب المخالف فان علماءهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين متظاهرين بمن وافق عقيدتهم
من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفاؤهم الحق ووضعهم للباطل طمعا في الدنيا ورغبة في تقرب الاموية والعباسية ومن استولى
بعدهم على البلاد والعباد وكثر منهم الظلم والفساد كما نشاهد في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين
اهل السنة ان علماءهم يجعلون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون عن شناعته ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني اللائط
الشارب الخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعقود والانكحة وامثالها من امور الشرع على اذنه ويستاجر قاضيهم
القضاء عن السلاطين ويأخذ الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين فاطبة وكثير منهم كامامهم الخراجي جوزوا وضع الحديث
لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية وامتداد خلافتهم الى يوم القيمة اخبارا قد كشف الله تعالى عن كذبها ووضعها
فانقرضوا بحيث لم يبق منهم شجرة ولا طير قرية فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقصة وضع الاحاديث
في زمن الاموية والعباسية وتكليف اولياء الاموية للنسائي الى وضع الحديث كغيره من علمائهم في فضل معوية وتجبرهم على قتله بعد
ظهور امتناعه وسؤاله عن فضائل معوية مشهور وفي تاريخ اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما مذكور واذا ثبت ان مذهب الامامية

مذهب

مذاهب اهل بيت نبيكم الذي سلم وبيت حقيقة ما ذهبوا اليه لصحته من عولوا في مذهبهم عليه وسلمنا ان ائمتنا لم يكونوا معصومين كما تدعيه
فقد كانوا مجتهدين وفي ذلك لم يخالف في ذلك احد وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرار ولكن علم بتم دليل عقلي ولا نقلي من الله تعالى
ولا من رسوله على وجوب التمسك بواحد منهم كما قام ذلك في اهل البيت كما سمعته من ان التمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا سلمنا ان الباري
لم ينص في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي بالتمسك بهم فالمرتبة التي في ائمتكم المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق
جميع الفرق على عدالتهم وتعففهم وغزارة علمهم بحيث لا يشك فيه احد ولم يتمكن احد من اعدائهم من الطعن عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب
تقربا الى اعدائهم مع كثرتهم وعلو شانهم في الدنيا كالخلفاء بني امية وبني العباس وما ذاك الا لعلم جميع الناس بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم ان يكذبه
كل من سمعه وهذه المرتبة لم تحصل لغيرهم فان كتبهم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا سماه النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة وابي
كفره بمخالفته للسنة المطهرة بما يطيل شرحه وقال الغزالي في المنخول لا اكترث بمخالفة ابي حنيفة فاني اقطع بخطائه في تعليله ومذاهبه التي خالف
فيها خصومه فانه اتى فيها بالزلل في قواعد اصولية تبرق القول فيها عن مظان الظنون كتقديمه القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي
لا مستند له وزعم ان الزيادة على النص نسخ في مسائل ذكرها وتمسكه بمسائل شاذة في حزم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ اصول
الشافعية كما مر من تصريح امامهم الزاهد بذلك في تفسير قوله تعالى ولولا تصيبهم مصيبة الاية وكذا هم والمالكية واكثر الطوائف يكفرون الحنابلة
لقولهم بالتجسيم لا ريب في وجوب اتباع المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بمذهبنا لا رجحية اهل البيت على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وقف نفسه على جادة الانصاف لم يغلب عليه هوى سلوك سبيل الاعتساف
لان المقتضي للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عليهم السلام من المرجحات التي لا يمكن انكارها واقل
بيانها ولا يلزمنا القول بصحة مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يؤمن من الخطاء معه فنكون نحن من الفرقة الناجية المتمسكة بمذهب اهل
البيت اجماعا بالدليل المسلم المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر يحكم بخطاء متبع اهل البيت وبان مذهبه ماخوذ من مرجوحات
الاقوال وكيف ولولا طلبة الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب كالميت وهما نحن ان شاء الله تعالى نافي على ما وضعه الناصب من الخاتمة ونوضح ان جل
ما ذكره فيها موضوعات وهمات مفتريات لم يزد بها الا مزيد الشناعة والعوار على نفسه اسلافه وتضعيف العار والشنار على اعقابه واخلافه
فنقول قال الناصب حفظه الله **خاتمة** لبيان حقيقة مذهب الشيعة وبيانه وكشف دخن قواعده وبطلانه ونسال الله ان يوفقنا في هذا
البيان لايثار طريق الانصاف والتجنب من الغرض والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تعالى حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في وعد الله تعالى ووقوع الخلف في وعد الله محال عقلا
وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف في انه تعالى وعد في هذه الاية لانه بمجموع ثلثة اشياء لا بد من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد وهذه
الامور الموعود موعودة للمومنين لدلالة صريح النص على هذا الان منكم يدل على ان المراد من المومنين هم المومنون من امة محمد فلو قلنا ان الحق
مذهب الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلثة وهذا خلف ونحن نبين ان شاء الله تعالى هذه الملازمة بحيث يقبله المومن المنصف ويذعن بحجية الحاجة
المعاند انشاء الله تعالى فنقول الاول من المواعيد الثلثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الرعاية الكبرى بحيث ينفذ لاهل الاسلام
اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم يقتضي تكفير كل الصحابة الا شرذمة منهم
كذا تكفير من قال بايمانهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا يكون استخلاف المومنين في الارض حيث
وقع الاستخلاف للكفرة دون المومنين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما نسبه من المقدمات انما هي وساوس لو قالها صبي لنشر من فلاحه
لوجب ان يستعد لضربه ذبلا او سوط الظهور انه على تقدير ايمان خلفائهم وخلفائهم ايضا لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه
الذي دل عليه قوله تعالى يعبدونني لا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما حصل ذلك في بعض المواضع فان الثغور واقطار بلاد المسلمين المحفوفة
بكفار الفرنج والصين سيما ساحل بحر الهند وفارس والقسطنطنية وما والاها يخافون عن الكفار ولا يامنون منهم اصلا والناصب لقصور
نظرهم ووقوفهم على ظواهر الكلام زعموا انه لما فتح في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعالى خوف المومنين امنا ولم يتامل
في كيفية ما اخبر الله تعالى به من ذلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم العليل وقد عرفت انه خيال باطل ليس له سبيل وبالجملة
ان تمكين الدين على الوجه الذي دل عليه منطوق الاية وسياقها لم يحصل في عهد رسول الله ولا في عهد احد من اصحابه بل هو مناهد لدلالة
الناصب انه هل كان بينه تمكين حين حصر امامه في الدار وهل كان لامامه واصحابه من حين شرب ماء الفرات حتى قتل ورمي في الاقذار واذ ظهر انه لا
وجه للحمل على توهم الناصب فتعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي سيظهر باذن الله تعالى في اخر الزمان من اولاد علي
ويملاء الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا دولته وصالحه واجعلنا من المشرفين بلقائه ونوالهذا ولو اقتصرنا في ذلك على
ما اقتصر عليه الناصب في حمل الاية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي والجمع للتعظيم ويقصد بتبديل الخوف منا تبديل ما كان

له ولا عطا به من الخوف من المتقدمين امنا وايضا لا يجوز ان يكون المراد من الاستخلاف في الارض ما ذكر بالنشأ بوكر وغيره من امكان التصرف
والتوطن فيها كما في حق جميع الرسل وايضا قد مر ان الامة اختلفوا في اشتراط النص في الخلافة وعدمه بدليل على الاشتراط الاحتياج الى النص في قوله
تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض هرون اخلفني في قومي والاستخلاف على هذا الوجه لم يتحقق في حق ثلثة
فلا يتم الاستدلال بالاية فيهم بما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل ثم قال الناصب حفظه الله الثالث
من المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة لما كفروا
بعد رسول الله صلعم بدعوى الكفر والضلال لم يبق الا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم وابوذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير من غيرهم
على الاسلام ثم بعدهم في زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فجار ظلمة والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره
وشهرته واذعان جميع اهل الملل ونشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم كفرة فجرة فساق ضلال و
جميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار من زمن النبي صلعم الى زماننا هذا وهو زمان ناف على تسعمائة سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل
وكانوا جماعة مختفين هاربين مجهولين لا ينسب اليهم انهم الشيعة خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو
دب لهم دبيب بخروج رافضي منهم باما قليل سكن بمدة يسيرة ولم يبق منهم سطوة في الارض واستيلاء وتمكين قط فظهر ان على تقدير حقية مذهبهم
لم يقع الموعود الثاني انتهى واقول قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز
كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود ثم سقط جميع ما نسج في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة
ففيه انهم وان كانوا قليلين عددا لكنهم كثيرون عددا وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وكم من فئة قليلة وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثيرة وقال بعض الحكماء عجل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد
وان يطلع عليه احد الا بعد واحد وقال الشاعر العارف خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثيرة واما الواصلون قليل وايضا نقول الناصب
هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء عم كانوا قليلين يظهر ذلك لمن تتبع كتب التواريخ و
قصص الانبياء عم واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين اه فمردود بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله صلعم وصفة اصحابه مدة نبوته
ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليلون مستضعفون في الارض فقد بان لك بالدليل من الضال عن سواء السبيل ولا يخفى ان السطوة و
القهر قد يكون بالبرهان وهو عندنا ولا دليل للناصبة علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما ذكرنا كفاية في كسر سورة افتخار
الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة بحضرتهم وكفاهم خزيا ووهنا متوجها اليهم انه صار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما
قال سبحانه في شان اضرابهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ثم قال الناصب حفظه الله الثالث من المواعيد الثلثة
تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة
الى يومنا هذا قط لم يكونوا امنين على انفسهم بل كانوا خائفين من اهل السنة ولهذا اخذوا التقية جنة لحصول حياتهم وحفظ ارواحهم
ولم يجترئوا قط على اظهار المذهب كما ذكرنا والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين ويتمكنوا من اظهار الدين
وقواعد الحق والانزاع ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا لزم
الخلف في وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله محال فيكون حقية مذهبهم المستلزمة لوقوع الخلف محالا وهذا هو المطلوب ولو تامل
المتامل بعين الانصاف ومشاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استدللنا على بطلان مذهبهم من ابهر الدلائل واظهر البراهين
انتهى واقول جواب هذا ايضا ما مر انه يجوز ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر عم ولو استبعد الناصب
واستصعب الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من ولاية علي عم ومواليه من سماهم
الناصب في سوء خاتمته هذا باولى القلائل الحمر وحصل بهم تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية
حتى هرب الناصب في خلق من اهل نخلة الى اقاصي بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمقارع القسر والقهر وهناك ايضا بلغ سيل القهر
زباه حتى استغاث الناصب بقوله واغوثاه واغوثاه والحمد لله تعالى ثم قال الناصب ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في
ذلك المذهب المنسوب الى الروافض اشياء كثيرة نذكر ههنا ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن
الجوزي في كتاب الموضوعات ولقد وضعت الرافضة كتابا في الفقه سمته مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا
وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم
عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا على ان اكذب لهم على علي لفعلوا ولكن والله لاكذبنهم عليه بدا يا مالك اني قد درست الاهواء كلها
فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب كانوا حمرا ومن الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة وشرها الرافضة اخرجهم
علي عم بالنار ونفاهم من البلاد فنفا عبد الله بن سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه واقول لا يخفى ان ما ذكره الناصب من

ان الامامية خرقوا الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي لا يحتاج خرقها الى اشارة فاصبح ايضا

واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني يعني الروافض ثمانيهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا آه ففيه ان الذي نحن نعلمه من

احوال عامر الشعبي انه كان جلفا جافا لا يتقيد بدين ولا مذهب هو الذي تخلف عن الحسين ع ولم يخرج مع عبد الرحمن بن محمد الاشعث وقال

له الحجاج انت المعين علينا فقال نعم ما كنا بيوت اتقياء ولا فجرة فاقوياء وهو الذي دخل بيت المال فسرق في خفه ما تة درهم لكن صاحب كتاب

الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبي من علماء الشيعة وعلى هذا كيف يتصور منه القدح على اهل مذهبه من الشيعة بما نقله عن ابن

الجوزي فالظاهر ح ان ارجاع ضمير الجمع في قوله يعطوني يعني الروافض من تصرفات الناصب وهم الراوي وانه يجوز ان يكون راجعا الى الناصب

فانهم قد يقصدون الكذب على علي ع بما يكون مضمونه نصرة لاهل السنة لزعمهم انه ادخل واقوى في قيامه حجة على الشيعة ولو سلم فكيف يسمع

منه دعوى انه لا ياخذ ملاء بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل من زهده الى مرتبة لم يبال بعار سرقة ما تة درهم على ان ما نقل عن الشعبي

اخر اضر في ان مراده بمن ذكرهم من الروافض هم الغلاة دون الامامية وسائر اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة وشرهم الروافض احرقهم علي ع

ونفاهم ومن البين المذكور في كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا

وغيره ممن ذكر في الكتابين ولعل الشعبي اراد ان يقدح على الحنابلة فخاف من تهمتهم اياه بالرفض فرمى قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة في

الجملة ليدفع به الخوف والتهمة ويضيف على الحنبلية من وقع منه ذلك من الحنابلة وسائر اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد من ابن الجوزي وهو

رئيس الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه فيقول انهم كالحمر والرخم بلا ضرورة داعية له الى ذلك فالظاهر انه انما رضي بتلك الشناعة على نفسه على اصحابه

حتى يصدقوه الناس فيما وصف به الشيعة من انهم شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه اذا شهد على نفسه بالجارية فلا يبعد صدور تلك الجناية

منه تامل ثم قال الناصب خفضه الله ثم نقول ان كل مذهب من المذاهب الاسلامية فان حقيقته يتمام من اصول وفروع والاصول

اما متعلقة بالعقايد الاسلامية واما متعلقة باصول الادلة الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية ولما

انا نظرنا الى مذهب الشيعة رأينا ان اصولهم الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة ومن الاصحاب في كتاب ابن المطهر انه يقول في كل مسئلة من

مسائل الاصول ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان تدوين المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واي عالم واي تصنيف

للامامية في الاصول اخذه المعتزلة واخذوا منه مسئلة فتبعوه واي اضحوكة اغرب من التابع الذي يقرر تابعيته والمتبوع يستنكف من عار

تابعيته ولا يباء بتابعيته ولا يلتفت اليه البتة بجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له وهذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء

مشهورون وكتب متقنة وسعوا في تدوين المذاهب وفرعوا الدلايل والبراهين على المدعيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل مرتضى الحلي وابن

المطهر وطائفة يسيرة فظا لعوا كتبهم وتعلموا المسائل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا بهذا الانتحال وعاد التبع حتى جعلوا انفسهم متبوعا

والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى واقول لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها ماخوذة

من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة كذب صريح قد علم خلافه اجمالا من قول العلامة الدواني في شرحه للعقايد العضدية ان الشيعة يوافق المعتزلة

في اكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسايل قليلة آه ومع ان هذا كلام صدر عنه مبالغة وعنادا كما سنبينه وتفصيل في طي ما سيتو من الاصول الكلامية

وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال المبدا كابطال الحال ونفي المفروض ومماثلته تعالى لغيره والخروج عن ظلمات الفلاسفة بدليل

اثبات الجزء الذي لا يتجزى وقولهم بالاصلح بنظام الكل من حيث هو كل وبساطة الايمان وغيرها وفي اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثبات

عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جايز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الان

الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي الاصل الامامة الذي لا يخفى مدة خلافهم

المخالفة فيه في الكفر والايمان لقوله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة في

مسئلة الامامة التي هي العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف

في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان آه وكذا موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فان اصل هذا كما مر مكتسب من

مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القايل بالجبر المحض ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لذلك الاضافة

بل لا حاصل له وكذا اتفقوا في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة في الرؤية

والكلام لفظي اعترف به فخر الدين الرازي ايضا في كتاب الاربعين وغيره وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية والماتريدية الذين هم

معظم اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك صريحا فقال ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين

على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره من علماء اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل النزاع

لفظيا كما قالوا بتعليل افعال الله موافقا لهم حتى قال صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة و

قال التفتازاني في الاشعري في شرح التلويح ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القايل بحجية جمهور اهل

السنة والجماعة فيكونوا قائلين بالتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من اكابر اهل السنة كالقاضي ابو بكر وامام الحرمين ولم
يوافق المعتزلة في هذا احد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجوهر الفرد وفي نفي العصمة عن الانبياء كل منهما
بوجه الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من المسائل المعتد بها ما يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كثرة مخالفتها
وعدم متابعة احدهما للاخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف ومنبع علم الاشاعرة هم المعتزلة كما لا يخفى لكن اظهار
المجانبة للمعتزلة والتكلم فيهم بالقدح والذم انما هو من قبيل الشعير يؤكل ويذم فان اعتزال ابي الحسن الاشعري عن شيخه المعتزلي واظهاره لمخالفة
بعض ظواهر اقواله انما كان لحب التفرد والاستقلال وحرصه على رياسة شرذمة من الجهال والا فان فتشت عن اقوال الاشعري ومذاهبه وابنه
كما في مذاهبه طابر الابيات عبد الرحمن الجامي الى بيت صاحبه ولا يبقى له الا التقليد واقتحام مضيق التقليد واما ما ذكره من ان تدوين المذهب
يعرف من العلماء وتصانيفهم فجيد تامل بل لما من العلماء بالسماع من صاحب المذهب او من تصنيفه والا لاشكل الامر في فقه ابي حنيفة لانتفاء
علماء مذهبه على انه لم يصنف شيئا في شيء من الاصول والفقه وفيه ظهر سقوط قوله واي عالم واي تصنيف للامامية في الاصول اخذه
المعتزلة واخذوا منه مسئلة آه على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر من قدماء علماء الامامية و
مصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفو كتبهم من المحدثين من الزيدية فلان وفلان آه ومن الامامية وسائر اصناف الشيعة فلان
وفلان وفلان آه ومن مؤلفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن وشكال والفضل بن شاذان والحسين بن اسكاف و
محمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي ومن المتاخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع اخر ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت
بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ
المعتزلة فافهم واما ما ذكره من متبوعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان قدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر
مشهور قد اوضحناه سابقا في فوائد ما علقناه على مسئلة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل فتذكر وتامل
ثم قال الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم يفهموا ولم يتجروا فيها لانهم لم يقرؤا على
الاساتذة والمتجرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التجر والاطلاع على حقائق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة كان دليلها
عندهم ظواهر عقولهم او ضعيف ورد وابه سلاف تلك المسئلة بغير ما يرد به صاحب تلك المسئلة من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول
للفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع بمناسبة فهموا منها فجعلوا
ذلك الشيء مذهبا ورده واخلافه من مذهب ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء بما رد صاحب ذلك المذهب والحقوا في خلافه شيئا
يسيرا من بدعهم مما يتعلق بالامامة ومما يوجب طعنا في الصحابة فهم واقلاء المنخلات اصول فقه الشيعة هذا حالهم في الاصول انتهى
واقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب ههنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنفي الامامية وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا
عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد قاك وضوح ذلك بما شيدنا به اركان
جميع ما ذكره المص من المسائل الاصولية وادلتها ودمرنا على شبهات المخالفين وهفوات الناصب المعين فيها وايضا يؤكده ان الاجماع
على الوجه الذي اعتقده اهل السنة حجة والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية وخالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة
والجماعة مع انه يتفرع عليها جل ما افتوا به من المسائل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها من
المسائل فضلا عن المخالفات الناشية من اتباع احاديث اهل البيت وعدم اتباع جل ما روي بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب
او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى اثباته في هذا المقام من ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من
مسائل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد مقررة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم
هي تلك القواعد التي تقرر واما ابتداعها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم القواعد اصول الفقه عن غيرهم **ثم قال** الناصب خفضه الله
واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل
جميع ما نقل فيه من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطل به ائمة الشافعية ولبيته كان ابطله بالدلائل
المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبينا وجوه الضعف فيها وفي بعض المسائل وافق ابا حنيفة
او مالكا وعمل مثل هذا العمل وما خالف الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر او مذهب سفيان او احد من العلماء وكل ما خالفه
الاربعة فهي اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى على المتجر الواقف على اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص بدعته
مما لا يوافقه احد والقدر سمعت من بعض علماء الشيعة ممن اثق بكلامه ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة
علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي موافق لقول احد منهم وذهب اليه جماعة البتة وهذا
اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا ومن تامل بعين التدين واختيار مذهب الحق في الاصول مذهب الشيعة

الكلامية

الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب في ان قواعد ما خالفوا فيه اهل السنة والجماعة مذهبا ومن تامل بعين التدبر
واختيار مذهب الحق في اصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب في ان قواعد ما خالفوا
فيه اهل السنة والجماعة وهن من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويحترز عن العمل بما ذهبوا اليه ان كان مخالفا
لاجماع اهل السنة والجماعة وان كان منتحلا من غيرهم فان كان من الاصول فان تبعه وجعله مذهبا له صار معتزليا ومن الفروع ان قبله و
عمل به فهو جبر ان لا يدري انه مقلد من العلماء فالحزم للعاقل المتدين ان يحجر مذهبا مبناه على تكفير اصحاب رسول الله ص وتبديع العلماء و
تفسيقهم ثم من الاصحاب في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل قولهم ليل المذهب ولو جعل قولهم رد المذهب لقلنا انهم
الدليل والحجة علينا باصحاب لا علينا ولا باس بهذا فكانه يدعي انه يقطع رقبتنا بسيفنا وهذا مقبول الحال انه يدعي صحة مذهبه ويصحح بقول
عائشة وابي هريرة وعبد الله بن عمر ممن صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم وروايتهم غير مقبول ولو كان له دليل غير ما ينقله
من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل به مثل نصوص الائمة المعصومين فانه عنده دلايل ولو قال قايل انه لم يستدل بنصوص الائمة لعدم قبول
اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد بعد ما نقل اقوال الصحابة وروايتهم ليكون فضل
الصحابة حجة علينا وقول الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع ودلايلها عن الائمة فعلم انه لا دليل
على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها لائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة في الاصول والفروع وليتصف المنصف
هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم
ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولولا ان دبيبا من مذهبهم دب في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اربابها
في البلاد وكلفوا المسلمين قبول شعارهم وجعلوا منابر الاسلام ملاعن الصحابة وغيروا الاذان بما لم يصح في مذهب من المذاهب في مذهب
الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون لقواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب لما
بالغت في الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات ولا كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين جزءا ولكن اوجب علي هذا الرد و
هذا اظهار الحق ما بلغني من الخبر عن رسول الله ص انه قال اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه وان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ
بالله العظيم من لعنته وعقابه وطرده وعذابه لهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يجف قلمي مدة شهرين واياما حتى وفقني الله
تعالى لاتمامه في ثالث شهر جمادى الاخر سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع فيه في مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمته التي
ما كنت قط لها اهلا فزادني بمحض لطفه لطفا وعين فضله فضلا وانا اسئل الله العظيم واتوسل اليه بجميع من دبيت عنه الطاعن في هذا
الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار واتوسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين حفاظ الدين وبهذا
الكتاب الذي قصدت به تاليف ذنب البدعة عن حرم سنة سيد المرسلين واتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام
والمسلمين شر هذه الفئة الباغية والى القلائل الحمر من العصبة الطاغية اللهم حصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر
الدين واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا
في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا
النجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلم على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا
محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي محبته عند الله اقرب الوسائل القائم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى اله
واصحابه وازواجه وعترته وسلم على التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك
وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الاخرة من تسع وتسعمائة في مدينة فاسان اوان توجه ملك الطاغية الى هذه البلاد واظهار
مبادي الشر والفساد ورفع الاذان من المآذن وعزم تسيير الصالحين عن المواطن وفشو البدعة والضلال وخمود نيران ارباب الدين واصحاب
الفضل والكمال فلما وفق الله تعالى وتيسر ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء قوي الامل في اصحاب الرجاء بنزول الفرج من الله تعالى وقد قال الله تعالى
وقال ربكم ادعوني استجب لكم وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجو الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين ومبلغ سؤال السائلين بحق
يمين مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد الخنجي محمد الشيرازي مولدا وتجارا الاصفهاني مسكنا ودارا غفر الله ذنوبه
ومحى بفضله عيوبه والحمد لله الاحد والختم بالصلوة على نبيه محمد والسلم انتهى **واقول** الجواب عما ذكره الناصب ههنا من حال الامامية
بزعمه في الفروع الفقهية قد حصل بما اجبنا به سابقا عن هفواته في المسائل الاصولية فانا بتوفيق الله تعالى قد اوضحنا ثمة تفنن المسائل
والدلايل التي ذكرها المص قدس سره في كل مسئلة مسئلة وبينا ضعف ما زعمه الناصب واصحابه من مرجوحية بعض الوجوه التي ذكرها
الامامية على ان من البين ان ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقله من كتب الائمة وفي الاكثر واقول الشافعي وابطل

والاصول

اهل السنة ولا في مذهبه

اقوال باقي الائمة بما ابطل به الائمة الشافعية له مقدمات كاذبة اخترعها تعصبا وحيفا وليس ما يعجز احد عن الاتيان بمثلها في شان
ائمتهم فيقال معارضة بالمثل ان جميع ما نسبه الجد الشافعي مثلا من المسائل الفقهية واكثر ما ناظر به محمد بن الحسن وابو يوسف من اصحاب ابي حنيفة
انما هي من فتاوى فقهاء اهل السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة ورووا عنه فتاويه متفرقة فجاء الشافعي بعدهم وجمع تلك الاقوال والاوجه
وابطل بها ما خالفها من اقوال ابي حنيفة لجبوطبعها وقوة جدل الشافعي لم يقدر على مدافعته فاخما وسلما له ما ذهب اليه وهو في بعض المسائل
موافق لمالك وفي بعضها موافق لفقهاء الشيعة وفي بعضها تابع لاهل الظاهر وغيرهم من فقهاء التابعين وكل ما هو من خواص بدعته مما لا
يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة السنة كمسئلة تزويج بنته المولودة من الزنا فهي اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما نقله عن المص قدس سره من
انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة ففرية بلا مرية ولعله قدس سره حصر
المسائل الاصولية فقط في ذلك العدد وزاد عليه الناصب المسائل الفروعية تورية بجالمرامه وكيف يتصور القول بما نقله عن المص مع
ما يتفرع على المسائل الاصولية التي ذكرنا سابقا انكار الامامية لها جل المسائل الفروعية التي افتى بها الفقهاء الاربعة وكيف يدعي
موافقة الامامية معهم فيما لا يحصى من المسائل التي وقع المخالفة في اصولها قبولا ورد او من المضحكات اظهار الناصب في هذا المقام وثوقه
ببعض علماء الشيعة الذي يريد ان يكذب بلسانه على المص وتفريعه عليه اعتراف المص بجمع قول اهل السنة واين ما ابطل العنكبوت الذا
عن صيد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيره منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذي خالف
فيه الشافعي لابي حنيفة وكذا ما خالف فيه صاحباه محمد بن الحسن وابو يوسف في ثلثي مذهبه انما كان لما وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من
اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وابطالهم لفتاوى ابي حنيفة وتخطيئهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدميري الشافعي في كتابه المسمى
بحيوة الحيوان عن الصادق عم انه رد على ابي حنيفة في بعض المسائل ونحه على العمل بالرأي والقياس وهذا الى ما اخذ الاستنباط والاقتباس
ولما خرج من مجلسه الشريف استحب العمى على الهدى واشتغل بما كان عليه من الردى ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة
من غيرهم مردود بان المتامل انما يتوهم هذا اذا جهل تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جهله الناصب واما اذا علم بما مر من
تصريحات اهل السنة بتقدم مذهبهم على غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره
من ان الحزم للعاقل المتدين ان يحجر مذهبا مبناه تكفير اصحاب رسول الله وتبديع العلماء وتفسيقهم غير مسلم بل الحزم والاحتياط في ان يحجر
مذهبا ينفق صاحبه مع كل فاسق ولا يتفحص عن عدالة الوسائط بينه وبين الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل الذي هو باب واسع في الاصول
حتى يقع في اغتيال الغول ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهي ناكية عليه حاكية عن جهله وذلك لان المص قدس سره لم يجعل
قول هؤلاء الصحابة دليلا لمذهبه بل جعل روايتهم عن النبي دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الرواية للروايات المروية
من طريقة اهل البيت عليهم السلام وغيرهم من الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك وما للاختصار والاكتفاء بما هو اقرب الى
تلقي المخالفين له بالقبول كما سبق نظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة وجد اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان اظهار
مخالفة الجمهور للقرآن واحاديث سيد الانام سيما المروية من طريقة المتسمين بخلفاء الاسلام اخف في نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب
لو كان له دليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد ليكون نقل الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له اه
وايضا ليس هذا الكتاب اول ما قرر فيه المص الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو الكتاب عنه دليلا على عدم حجة صحيحة له على مذهبه لانه قد وقع
في كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء وكتاب منتهى المطلب ونحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا واذا طالعت ذلك
رايت نعما وملكا كبيرا ويؤيد ما ذكرناه ما نقلنا سابقا عن الغزالي في المنخول من ان ابا حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي الترمذي كان
يلحن في الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس ولا في محله على مناقضة ماخذ الاصول
انتهى وقال في موضع اخر منه ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهى وكفى في الدلالة على قلة فقه
الرجل وقصوره ما عد فيه ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا رأي وهو احسن ما قدرنا
عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى انتهى وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابي الحسن فاخرجوا ابا حنيفة منها
لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المسادر العراقي من فضلاء الامامية ومعاصري ابي حنيفة تعريضا عليه هذه الابيات
شعر كم من الدين قبل اليوم في سعة حتى بليتنا باصحاب المقاييس قاموا من الشرق اذ قلت مكاسبهم واستعملوا الراي بين
الفخر والبوس يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم وناصحوا الله في امر لا بلبس روي انه لما وصل هذه الابيات الى ابي حنيفة
ارسل هدية الى مسادر والتمس منه الصفح والاغماض عن حاله ومقاله وذكر في فتاوى السراجي الحنفي في فصل ادب المفتي انه حكي
ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحابه اخطات فقال نعم وانشد شعرا شعر كادت تذل من خافتي قدمي
لولا تداركه نوح بن دراج انتهى ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابي حنيفة بل كان محدثا كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم ورواتهم

وكان

كان لا يخفى امره وقد تولى قضاء الكوفة من العباسية المرضية وان كان جميلا اخوه بنى الشيعة وعجبه الطائفة والراوى عن ابى عبد الله
وابى الحسن الكاظم عم كل ذلك مذكور فى كتاب خلاصة الاقوال فى معرفة الرجال من الكتاب المقدس سره ولو كان نوح من اصحاب
ابى حنيفة ولا مذنه كما حكاه الشراجى لما اساء الادب بخطابه اياه بقوله لخطات اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابى حنيفة لم يكونوا مادين
بادابه الله تعالى ورسوله بل بادب عمر بن الخطاب فى تلقى النبى ص فى مرضه وغيره باسوء الخطاب وح لا بد من التسليم وترك العتاب هذا
وكم ما روى فى شان جهل ابى حنيفة من مثل هذا وخصائص قياسه لا بالرجال ولا يخاذ شعرا باحبلى نعمان ان حضا كما لبعض ولا يعصى
دقائق مضمان واما محمد بن ادريس الشافعى فلما راى ان فقهاء الشيعة لا يقدرون خوفا عن العباسية غلاظها ومذهبهم جعل
انتحل بعض ما وصل اليه منهم من الرد على ابى حنيفة وهو لما اخذ تلك المتخيلات من افواه مقلدة الشيعة ولم ياخذها على وجهها
ظهر بطلانها كبطلان ما تفرد بابتداعه من عند نفسه هى التى ذكرها المص فى هذا الكتاب ورد عليها واوضحنا بما لا مزيد
عليه وقال بعض الحنفية فى كتابه المسمى بفتاوى الحاوى وحكى لنا ان ابا العباس بن شريح كان يتكلف لكل مسئلة من مقابل الشافعى
وان بعدت وربما كان ينتهى الى مسئلة ظاهر الفساد فيرد بالكتاب بقول لاصحابه متوا كذب كل جل صاحبكم وكيف احتمال هذه انتهى
وقد سبق عن ابن حزم انه قال فى بحث القنوت ايضا من كتاب المحلى ان اقوال الشافعى يدل على انه كان قليل البصيرة بالفرائض انتهى ولا يغرنك
ما عليه ان يطن على الذين انتحلوا من النبى انتحلوا كثيرا من طلبة علوم الدين وتقليد جم غفير ايا هما من عوام المقلدين فلقد كان هذا نصه من مستحفظ
وروسا بنوم الانتقاد من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم كانوا يقربون ويرفعون شان من يطفهم فى العقيدة ويقتضى كونهم خلفا
وانهم باذن الله تعالى ولاة امرهم ويحكم بانهم اللصوص المتغلبون الجائرون فهؤلاء الملوك الجائرة عظموا اعمال هؤلاء الفقهاء وجوامدهم
من هذا البيت شيعتهم ومع كثرة اعدائنا من عقلهم فى التنبيه وبكثرتهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية واما لهم من
الفرق الاثنى عشر ولقد ذهب بما ذكرنا ان الناس اعتقاده فقاهة هؤلاء المتدعة المتخيلين قد استمر فى قلوبهم وفى غير ضرهم وانه ليس لهم لو ارتقوا
الى اعلى الاعلام المدعوة وكثرتهم النابغة فى تلك الفنون الا التسوية ايجاده مرة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعمل او التغيرات من سلاطين
اهل السنة من غير ان يظفروا من الفقه بطائل او يرجعوا فى ذلك الا الى الاطناب الى خاصل وذلك لانهم لم ياخذوا الفقه
من [illegible] الولاية [illegible] من ابن الحذابة ورد الدراية ولم يستعدوا للفصل العدسى ولم يتهيأوا النزول النور [illegible]
التشبيه [illegible] الى الشبهات الحاجبة ومن ولبه الى المنازعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك الحثيث الى الصراط المستقيم
ولذا [illegible] الاربعين [illegible] اخرين الاربعين بسهامها واشتد اوفقة الملوك منهم فتنهم على بلاد الاسلام واهلها فان بلية الاسلام
[illegible] من شرهم [illegible] فانهم منذ [illegible] الى الاسلام وبضرهم وبنا لانه مشهورون باهل السنة مدعون لهم
[illegible] كل عداوته فالبطن الجاهل انه علم وصلاح وهو غاية الجهل والافساد
كم من معضلة [illegible] وكم من علة لا يمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه كم من بلى بعاول الشبهة فى اصول عرشه
لقلعوها [illegible] موارده لسيفوسا وقطعوها فلا يزال الاسلام منهم فى محنة وبلية ولا يزال يطرقه من شبههم سبة بعد
سبة [illegible] الله ما نواهم والله متم نوره ولو كره الكافرون لتسوا ثبات اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفر
فالظواهر [illegible] الى الكفار [illegible] ولعلا فا على الله ورسوله المختار وتفويض ولاية المسلمين الى
الاشرار [illegible] الوثنى الحربى بالتبديل عن الايمان ودفعوا عن خالفهم من المؤمنين كل امن الامن والامان فالتهم السنة
المسلمين وقلوبهم قلوب الملحدين يقولون امنا بالله واليوم الاخر وما هم بمؤمنين رأس مالهم الخديعة والمكر يضاعفهم الكذب والخيانة
يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم ثم يشعرون خرجوا فى طلب النجاة وركبوا مركب حب الهوى والامارة فى بحار ظلمات
النفس الامارة ومخاضها عن سبعة اهل بيت الطهارة فجرتهم فى موج الخيالات ولعبت بسفنهم الريح العاصف فالقتهم بين سمن
الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين اضاءت لهم نار الايمان فابصروا فى ضوئها
مواقع الخوف والامان ثم اطفئت نار النور وبقيت نار وحرقوا فهم بتلك النار يعذبون فى تلك الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذى
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون وقد تمكنت امراض الشبهات قلوبهم واظهرت نار
ما اضاءت هموعيونهم قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون من علقت مخالبت شكوكهم بادم ايمانه مزقته
ومن تعلقت بنيوبهم [illegible] فى عذاب الحريق ومن حلت وساوس ابليس فى معاهدهم [illegible] بين قلبه وبين التصديق فان سمى بالفاروق والصديق
فى الاقوال ولكن اكثر الناس عنه غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
ابدا بخبايا القبائح ولا يستحيون ويتهزءون بالمتكبرين بصريح الوحى من الصحاح والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون

عن الفضل العمي مخ استهزاء او استحقارا ابوا ان ينقادوا لحكم الوحي الفصيح فرجعوا بما عندهم من العلم الذي لا ينفع عتوا واستكبارا فتراهم
جعلوا الاشعار مثله والفرضة قبلا اخلافا على رسول الله ورد وانكارا فشبههم في جعل بشنة التحامل عليه عابر قرا كمثل الحمار يحمل
اسفارا لجعلوا نصوص الوحي عن مسلحة الحقيقة غربها عن الاية اليقين وشنوا عليها غارات التنا ويلات الباطلة فلا يزال يخرج عليها
منهم كمين اعدوا لدفعها اصناف العدد وضروب القوانين وقالوا لما حلت بساحتهم ما لنا الطوام لفظية لا يفيد ناشيا من التعيين
اذا ذكرهم من الوحي ما يخالف مذهبهم اظهروا له انكارا وجحودا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله وال الرسول رايت المنافقين يصدون
عنك صدودا قد اشتروا بالرحيق المختوم حريقا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا اشب قوم الشبه الشكوك في قلوبهم
فلا يجدون لها مسبغا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا بالهم برزوا الى
البيداء مع ركب الايمان فلما رأوا طول الطريق وثقل مرافقة الثقلين في مدارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يتمتعون
بطيب العيش ولذة الرياسة فحرموا نعيم الجنة من غلبة الهوى وفقد الكياسة ونسالهم ما ابعدهم عن حقيقة الايمان وما ابلغهم في تاويل
النصوص بما يرفع عن الدين الامان فما اكذب عوامهم للتحقيق والعرفان فهم في شان واتباع الرسول وسنته في شان فما اكثرهم وهم الافاكون
وما اجرمهم وهم الاذلون وما اجهلهم وهم المعلمون وما اغرهم بالله اذهم بعظمته جاهلون اسروا سرا بالنفاق فاظهرها الله تعالى على
صفحات الوجوه منهم واللسان ووسمهم لاجلها بسيما لا يخفون بها على اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم ابن خلكان ما مر في
غير مكان من ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا ايمانهم وكتموا كفرهم رجعوا
على النقاد صفرهم والناقد البصير يتفرس حالهم وشانهم ويكشف عما القى اليهم الشيطان وغاهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان
لن يخرج الله اضغانهم حرموا والله الوصول بعد علمهم من منهج الابرار وتضييعهم للاصول فتمسكوا بابا عجاز ليس لها صدور وسلكوا سبيلا
لا يقدمهم فيه نار ولا نور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فحمد الله على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سيد الابرار سبيلا لا يخفى
ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار دلالة واضحة وجعل من تبدل اليه وقف همه عليه مشاهد الداعي الحق التي ذهل عنها
اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الحيرة وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم ازمة قلوبهم ووقاهم شح نفوسهم وانسهم برياض تنزيله وفهمهم
غوامض تاويله وهداهم الى ركوب سفن النجاة والتمسك بعروة الائمة الهداة ونشكره على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية
الامامية وخصهم بمزايا اللطف من بين الفرق الاسلامية لفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به حقايق الدين وانطق السنتهم بحجته
التي قمع بها الملحدين وصفا سرايرهم عن وساوس الشياطين وطهر ضمايرهم عن زغات الزايغين وعرفهم بانوار اليقين حتى اهتدوا
بها الى اسرار ما نزل على لسان نبيه وصفيه وانتقل الى باب مدينة علمه وليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول
وعرفوا ان الذين عزلوا العقل عن الحكم انما حكموا بذلك من قلة البصائر وضعف العقول وقد اوضحنا لك ايها المتشوق الى الاطلاع
على قواعد الامامية المقتبسة من مشكاة النبوة والولاية انه لم يستاثر بالتوفيق لذلك الجمع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله
تعالى على اقتفاء لاثارهم واقتباسك من جذوة نارهم وانخراطك في سلكهم وعدادهم فعساك تحشر يوم القيمة في زمرتهم وتتناول الجنة
في جوارهم هذا اخر ما قصدته من ايضاح مقاصد الكتاب لمستطاب وانجاح مسؤل الاحبة والاصحاب من الرد على رد وبناء ذوي الارتياب
خصوصا الناصب الشقي المرتاب الزايغ عن طريق الصواب وذلك من جلايل نعم الله الوهاب على عبده الاواب الراجي الشهود العيني المجاهد
بالسيف الفيني والرمح الوديني نور الله ابن شريف المرعشي الحسيني كان الله له واجرى على نهج الحق عمله والمسؤل من فضله العظيم وكرمه
العميم ان يجعل مقاساتي في نصرة هذا المعتقد ذريعة مخلفة لزاد الحشر ووسيلة مزلفة الى سيد البشر واله الائمة الاثني عشر وان يرزقني
طلب ثارهم مع امام هدى يدعوا الى اقتفاء اثارهم وان يحشرني في زمرة احبائهم وانصارهم ويبوئني في دار القرار في جوارهم والمامول
من افاضل المؤمنين الذين هم في حب الدين امين ان يدعوني بدعاء الانتظام في زمرة الامنين اذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد
الثمين من حرف الجبين وكد اليمين فانه سبحانه لا يضيع اجر المحسنين وان يصلحوا ما فيه من الفسور والتقصير ومظان المؤاخذة
والتعيير فان قلة بضاعتي لا بحيلة واضاعة وقتي في الشوغل الدنيوية واضحة مع ما انا فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب وضيق البال بمفارقة الاهل
والاولاد بعد ما ركبت غارب الاغتراب في مبادي الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المحروسة الى المشهد الرضوية
المانوسة ثاني ثماني الى الجنة المحروسة فاست تلك الشوقاء المانوسة الى ازدياد غمي واهتمامي وعداوتي واعدائي حتى ظننت انها
تشد الله يكيده لكيد عمي لكن الله سبحانه ببركات محبة اهل البيت عليهم السلام احيى قلبي الميت واجرى بناني على منوال وما
رميت اذ رميت فانتصرنا للمصنف العلامة خاسرين ووسمنا على جاعرة الاشاعرة القاصرين والناصبة الفاجرة الخاسرين
فانتقمنا من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللالي التي وشحت
بها عواتق المعالي في سبعة اشهر من غير الليالي لما شرحت من كثرة ملالي وضعف القوى ونحول البدن كالشن البالي

وكان آخرها آخر ربيع الأول المنتظم في سلك
شهور سنة ألف أربع عشر أو كما
بلاد اتخذها الكفر وكرسي يتجلى
فيها الشيطان مكره صان الله
المؤمنين عن مكره وجهله
وأخرجهم عن عناده
المنذر
وصلى
محي الحق وآمينه

قد فرغت من تسويد هذا الكتاب المسمى بإحقاق الحق من تأليفات الفاضل الفهامة والبدر
التمام قاضي القضاة قاضي نور الله الشوستري أعلى الله مقامه في يوم السبت لسبع عشرين
شهر جمادى الثاني ثلث وسبعين وثمانين بعد الألف من الهجرة النبوية في بلدة قلة الكاتب
الحقير الفقير إلى عفو ربه الباري أبو القاسم الحق الإسفاري عفى الله عن جرائمه